


600038346U

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Achtzehnter Band.

Wessenberg bis Zwingli.

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1864.



Vorwort.

Hiermit übergebe ich dem geehrten Publikum den letzten Band dieser Encyklopädie mit dem guten Vertrauen, daß derselbe, wie die früheren, einen freundlichen Empfang finden werde, und mit Dank gegen Gott, der bis hieher geholfen.

Es sind zwölf Jahre verflossen, seitdem ich die Redaktion übernommen. Ich bin in eine bereits seit dem Jahre 1846 zur Veröffentlichung vorbereitete, durch den Tod Dr. Schneckenburger's, des Hauptredakteurs, so wie durch die Ereignisse des Jahres 1848 unterbrochene Arbeit eingetreten. Das Werk war ursprünglich auf eine weit geringere Zahl von Bänden berechnet gewesen, und dieser Berechnung entsprach auch im Ganzen die Ausdehnung der bereits eingelieferten Artikel, die ich bei Uebernahme der Redaktion vorgefunden habe. Ich überzeugte mich aber bald, daß, wenn das Werk zu einer rechten Bedeutung und nachhaltigen Wirkung gelangen sollte, ich den Mitarbeitern größere Freiheit gewähren müßte, als ich selbst, in Gemäßheit der mit dem Verleger getroffenen Verabredungen, anfänglich zu geben beabsichtigt hatte. Wenn gleich das Publikum gefunden, daß einige Artikel hätten können kürzer gefaßt seyn, so hat es doch erkannt, daß gediegene Arbeiten, die einen bleibenden Werth haben sollen, eine gewisse Ausführlichkeit in Anspruch nehmen dürfen.

Seitdem ich im Dezember 1853 die Vorrede zum ersten Bande geschrieben, sind zu den zwei damals bereits vorhandenen und in jener Vorrede angeführten Recensionen noch einige hinzugekommen, z. B. in der Protestantischen Kirchenzeitung, in den Studien und Kritiken, in Kliefoth's Zeitschrift und in anderen Blättern. Außerdem ist die Encyklopädie in englischen Zeitschriften kurz angezeigt worden. Das Werk hat sich, bei allen seinen Unvollkommenheiten und Lücken, seinen Weg in fast alle Theile der protestantischen Christenheit, über den atlantischen Ozean hinüber *) und bis nach Australien gebahnt. Es ist verhältnißmäßig nicht viel besprochen, es ist desto mehr gebraucht und benützt worden. Selbst gebildete Laien, wenn es erlaubt ist, diesen Ausdruck zu gebrauchen, schöpfen daraus mannichfaltige Belehrung. Hauptsächlich bietet es den von theologischen Bibliotheken entfernten Geistlichen gewichtige Hülfe. Aber auch jeder gelehrte Theologe, gleichviel welcher Richtung er angehöre, kann nicht umhin, auf die Encyklopädie Rücksicht zu nehmen. Es erscheint jetzt in Deutschland kaum ein theologisches Buch, worin nicht auf dieselbe verwiesen werde. Manche Gelehrte sind durch ihre Mitarbeit veranlaßt worden, dem Publikum die Resultate langjähriger Forschung mitzutheilen, die sie vielleicht auf anderem Wege kaum veröffentlicht hätten. Dr. Köstlin bekennt, daß er durch

*) Eine condensed translation, in Philadelphia erschienen und bis zum Buchstaben J fortgeschritten, ist durch den Krieg unterbrochen worden.

den von ihm verfaßten Artikel „Luther" den Antrieb erhalten habe zu seiner neuesten ausführlichen Schrift über diesen Gegenstand.

Bei dieser Gelegenheit kann ich nur die Worte des Dankes wiederholen, die ich schon in der Vorrede zum ersten Bande an die verehrten Herren Mitarbeiter gerichtet habe. Ihre Mitwirkung hat sich nicht auf die Bearbeitung der einzelnen Artikel beschränkt. Sie haben mir auch mit ihrem Rathe hülfreich zur Seite gestanden. Denn wenn es gewiß ist, daß für ein solches Werk eine einheitliche Redaktion nöthig ist, so steht nicht minder fest, daß der Redakteur den Sinn offen behalten muß für alle Belehrungen, die ihm von erfahrenen Männern gegeben werden. Die Zahl derjenigen, die sich dabei betheiligt haben, hat sich im Laufe der Zeit theils sehr vermehrt, theils auch nicht wenig verändert. Denn seit Mai 1852, in welchem Zeitpunkte ich die Redaktion übernommen, sind wenigstens vierundzwanzig Mitarbeiter in das bessere Leben abgerufen worden, wovon sechs nicht Theologen waren, und fünf andere, nämlich die DDr. Gieseler, Höfling, Lücke, Thilo, Winer, nicht mehr dazu gekommen sind, Artikel zu liefern, wie sie es beabsichtigt hatten. Von denjenigen Männern, welche bei der ursprünglichen Unternehmung von 1846 bis 1848 thätig gewesen waren, sind vier gestorben, die DDr. de Wette, Rettberg, Schneckenburger und Licentiat Chlebus. Erwägt man überdieß, wie viele andere deutsche Theologen in derselben Zeit von uns geschieden, — wir nennen nur die DDr. Neander, Wegscheider, Baur, Bleek, Schmid in Tübingen, so wird ersichtlich, welch eine reiche Ernte der Tod in weniger als zwei Decennien auf dem theologischen Felde Deutschlands gehalten hat: eine ernste Mahnung an die Ueberlebenden so wie an das heranwachsende Geschlecht!

Gewiß sage ich den geehrten Lesern nichts Auffallendes, nichts Unerwartetes, wenn ich das Erscheinen von Supplementen ankündige. Denn es ist nicht wohl anders möglich, als daß bei einem so umfassenden und zudem ziemlich rasch fortschreitenden Werke Lücken fühlbar werden. In die Supplemente werden erstens solche Artikel aufgenommen, wofür früher, ungeachtet des Suchens, keine Bearbeiter gefunden werden konnten, zweitens Artikel, betreffend Männer, die zu einer Zeit gestorben sind, wo die ihnen im Alphabet zukommende Stelle bereits überschritten war (Engelhardt, Hofmann in Jena), drittens Artikel, welche in der That von mir nicht beachtet worden waren oder welche jetzt, in Folge einer kleinen Erweiterung des Planes, in Behandlung kommen, viertens werden Nachträge zu verschiedenen Artikeln folgen und endlich einige, doch nur sehr wenige Artikel, ganz neu bearbeitet werden. Der Druck dieser Supplemente, die voraussichtlich einen oder zwei Bände bilden werden, hat bereits begonnen.

Ich benutze diese Gelegenheit, um eine recht thätige Betheiligung an den Supplementen den Herren Mitarbeitern auf's Neue dringend an das Herz zu legen.

An die Supplemente wird sich ein mit der größten Sorgfalt und Genauigkeit ausgearbeitetes Spezialregister über alle einzelnen in dem Werke behandelten und berührten Gegenstände anreihen, wodurch der Gebrauch desselben wesentlich erleichtert und dessen Nutzen bedeutend erhöht werden soll.

Erlangen, den 12. Mai 1864.

Dr. Herzog.

Wessenberg, Ignaz Heinrich, Freiherr von, — Abkömmling eines alemannischen Geschlechtes, das seinen Namen von der im jetzigen Kanton Aargau gelegenen Stammburg führt, Sohn des kursächsischen Conferenzministers Joh. Phil. Karl v. Wessenberg und jüngerer Bruder des österreichischen Staatsmannes Philipp v. Wessenberg, der, nachdem er vergebens die Politik Metternich's und deren Folgen bekämpft, in tiefer Zurückgezogenheit zu Freiburg 1858 starb, — ist geboren den 4. November 1774 zu Dresden. Von seinen beiden Taufnamen liebte er nur den Heinrich; er wußte, daß er den Ignaz einem jesuitischen Beirath als ersten ihm von dieser Seite erwiesenen Freundschaftsdienst zu danken hatte. Seine Erziehung, so weit sie vom Vater und von der frühverstorbenen Mutter besorgt wurde, war sorgfältig, der Unterricht aber, den nach der Weise der adeligen Familien ein geistlicher Hauslehrer gab, in vieler Beziehung mangelhaft; auch die reichliche Begabung und der Lerntrieb des aufgeweckten Jungen konnten die Ungründlichkeit der klassischen Bildung nicht ersetzen, woraus sich wohl auch manche Incorrektheiten erklären, von denen er später selbst als geübter Schriftsteller sich nie ganz frei zu halten vermochte. Das religiöse Leben des Elternhauses war gut katholisch, jedoch nicht mönchisch; und wenn das frühe Beichtenmüssen den Knaben stärker afficirte, weil er es, wie mit Allem, ernstlicher damit nahm, als die meisten anderen, so fand sich sein gesunder Sinn auch dieser unnatürlichen Auflage gegenüber glücklich zurecht. Daß auch der Vater, obgleich er die Jesuiten für tüchtige Schulmeister hielt, doch einen helleren Blick und eine unverdorbene Gesinnung hatte, geht schon daraus hervor, daß sein politisches Ideal Joseph II. war, dessen Tod ihn tief erschütterte.

Die Familie hatte sich in Freiburg und Feldkirch im Breisgau aufgehalten, wo sie begütert war; allein die Kriegsgefahr von 1790 nöthigte den Vater, seine Söhne anderswo unterzubringen; Heinrich kam mit dem ältesten Bruder nach Augsburg in das von Jesuiten geleitete Institut St. Salvator. Da aber der jesuitische Geist desselben den beiden jungen Leuten je länger je weniger zusagte, so sandte sie der Vater auf ihren Wunsch noch zwei Jahre nach Dillingen zu akademischen Studien. Heinrich war schon von Kind auf und seiner ausgesprochenen Neigung gemäß zum geistlichen Stande bestimmt, befand sich auch von 1792 an bereits im Genusse von Pfründen. Außer anderen Lehrern, welche der Kant'schen Schule angehörten, war vornehmlich Sailer von nachhaltigem Einflusse auf den jungen Wessenberg. Allein als eine schändliche Intrigue, angezettelt von dem apostolischen Nuntius in München, Sailern vertrieb, ging Wessenberg mit Anderen nach Würzburg, wo er neben den theologischen auch juridische Studien zu betreiben anfing. Dort lernte ihn zum erstenmal der nachherige Primas von Deutschland, Karl Theodor von Dalberg, kennen, mit welchem er später in eine so nahe und wichtige Verbindung kommen sollte. Das Heranrücken der Franzosen veranlaßte ihn, im J. 1796 nach Wien zu gehen. Die dortige Universität konnte einem strebsamen Jünglinge seiner Art keine Nahrung bieten, daher er sich auf den Gebrauch der Bibliothek beschränkte, daneben auch die Einführung in's Gebiet der Kunst dankbar annahm, die ihm durch Bekanntschaften an Ort und Stelle sich darbot. Die fatalen Ereignisse der folgenden Jahre erlebte Wessenberg dort, wo sich ihm die Kurzsichtigkeit und Nichts-

würdigkeit der damaligen, völlig undeutschen Politik im grellsten Lichte unmittelbar vor Augen stellte; das hatte aber auf ihn die Wirkung, daß um so tiefer jenes deutsch-nationale Gefühl in ihm geweckt wurde, das sein Leben lang die mächtigste Triebfeder in ihm war. In Wien war eben darum seines Bleibens nicht mehr; er ging nach Constanz, wo er eine Dompräbende besaß, und lebte dort in der Stille, mit den eifrigsten Studien beschäftigt, deren Früchte in einzelnen literarischen Versuchen juristischen und philosophischen Inhalts an die Oeffentlichkeit traten. In einer poetischen Epistel: „Ueber den Verfall der Sitten in Deutschland" (Zürich 1799), witterten seine Pfaffennasen bereits den ihnen widerwärtigen Geist, der eine freie, aber destomehr streng-sittliche Weltanschauung geltend zu machen den Muth hatte; man suchte ihn als Jakobiner zu verdächtigen. Als aber 1800 Dalberg, der Coadjutor von Mainz zugleich mit der bischöflichen Würde von Constanz betraut wurde und zur Verwaltung der Constanzer Diöcese eines Generalvikars bedurfte, fiel seine Wahl auf Wessenberg, der denn auch in steter innigster Verbindung mit jenem, als Bisthumsverweser von Constanz bis zu Dalberg's Tode und noch länger, d. h. bis zur Aufhebung des Constanzer Bischofsitzes (s. unten) fungirte. Es ist das schönste Bild einer wahrhaft bischöflichen Wirksamkeit, das uns diese Periode in Wessenberg's Leben darbietet. Zunächst handelte es sich um Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten gegenüber der Schweiz in Betreff der Kirchengüter; eine Aufgabe, die Wessenberg durch einfachen Nachweis des Rechtes und durch die Jedermann deutlich erkennbare Lauterkeit seiner Gesinnung so vortrefflich löste, daß er sogar durch ein päbstliches Breve dafür belobt wurde. Noch größeres Lob hätte es verdient, daß Wessenberg als ein rechter Oberhirte seine Diöcese geistig zu beleben und zu heben suchte, indem er dem Klerus eine besser geordnete und gründlichere wissenschaftliche Bildung zu geben und ihn zu größerer geistlicher Thätigkeit anzuregen*) bemüht war und eben deshalb das Seminar in Meersburg neu organisirte, dem er auch seine persönliche Thätigkeit in ausgedehntem Maße widmete. Den angestellten Geistlichen sollten die Pastoralconferenzen zu Sporn und Anleitung dienen. Wessenberg war ein Verehrer und Freund Pestalozzi's; dorthin sandte er auch Geistliche, um sie für das Schul- und Erziehungswesen gründlicher auszubilden, wie er denn auch zur Errichtung von Lehrer-Seminarien, die in seiner Diöcese noch gänzlich fehlten, die Bahn brach. Waren aber schon diese Dinge in den Augen der römischen Curie und ihrer Sendlinge nur zweifelhafte Verdienste, so fand man den Argwohn aufklärerischer Tendenzen bestärkt und bestätigt durch die Versuche Wessenberg's, die deutsche Sprache in die Liturgie und den Kirchengesang einzuführen und das van Eß'sche Neue Testament nebst Schmid's biblischen Geschichten zum Schulbuche zu machen. Daß für alle diese Zwecke auch kirchliche Einkünfte besser verwendet würden, als daß faule Pfaffen für mühelose und in dieser Ausdehnung werthlose Dienste überreichlich gefüttert werden: darin waren insbesondere die schweizerischen Behörden mit Wessenberg einverstanden. Desto weniger aber fand der päbstliche Nuntius in Luzern, Namens Testaferrate, daran Geschmack, der daher von diesem Punkte aus gegen Wessenberg zu agitiren anfing. Der erste Sieg, den jener errang, war die Losreißung der Schweiz vom Constanzer Bisthum, indem im J. 1814 der Fürstprimas sich überreden ließ, für die Schweizerkantone, die seither zu jenem Bisthume gehört hatten, einen eigenen Generalvikar zu bestellen, was selbst Luzern nicht gewünscht hatte. Dalberg verrieth in dieser Maßregel eine Schwäche, die dem ihm so nahe stehenden Wessenberg eben als solche viel Kummer machte. Aber ein anderer Schlag gegen letzteren folgte nach. Seit dem J. 1814 war Wessenberg Dalberg's Coadjutor und hatte in jeder Beziehung die vollste Anwartschaft auf die Nachfolge im Bisthum. Als Dalberg 1817 gestorben war, wählte ihn das Domcapitel einstimmig zum Bischof

*) Sehr gut wußte er (s. die unten zu nennende Biographie von Beck, S. 118) den Priestern, die sich darauf beriefen, daß ihr Stiftungsbrief nichts vom Arbeiten sage, damit zu antworten, daß er sich auf einen höheren Stiftungsbrief für alle Pfründen in der Kirche, das Evangelium, berief.

von Constanz; unter den Wählenden befand sich, wenn wir nicht irren, auch der nachmalige Erzbischof Hermann von Vicari in Freiburg, der in seinen alten Tagen eine so ganz andere Rolle übernommen hat. Die Wahl Wessenberg's wurde aber von der römischen Curie im plumpsten Kapuzinerstyl verworfen, dem leicht abzufühlen war, wie willkommen derselben die Gelegenheit war, dem längst gehaßten Manne einmal einen nachdrücklichen Tritt versetzen zu können. Der Großherzog Karl von Baden hatte Ehrgefühl und Rechtssinn genug, um einen Mann wie Wessenberg nicht dem römischen Hasse preiszugeben; Wessenberg selbst aber machte sich im Juni 1817 auf den Weg nach Rom, um sein Recht dort persönlich zu vertheidigen. Der Pabst ließ ihn nicht vor sich; die Unterhandlungen konnten zu keinem Resultate führen, da man nicht rechtfertigende Erläuterungen, sondern einen Widerruf verlangte, den ein deutscher Mann, der wußte, was er wollte, nie leisten konnte. Er kehrte heim und erklärte dem Großherzog, daß er nicht durch seine Person einer definitiven Ordnung der katholischen Kirche in Baden hinderlich seyn wolle, war jedoch bereit, bis dahin die Bisthums-Verweserei noch fortzuführen. Der Großherzog brachte das Verfahren Roms zur Kenntniß des Bundestages, der aber, wie sonst in manchen Dingen, die Politik des Nichtsthuns befolgte. Unter dem Nachfolger Karl's, Ludwig, der 1818 zur Regierung kam und dem aus verschiedenen Gründen ein Karakter, wie Wessenberg, schon als solcher zuwider war, hatten die Gegner leichtes Spiel. Als durch die bekannten Circumscriptionsbullen das Bisthum Constanz aufgehoben und ein Erzbisthum Freiburg errichtet wurde, war es abermals Wessenberg, den die Landesgeistlichkeit insgesammt für diese Stelle vorschlug. Die Regierung aber gab ihm auf eine sehr unwürdige Weise zu erkennen, daß sie so wenig als Rom ihn haben wolle; eine von ihm gegebene Antwort nahm man vermöge eigenthümlicher Interpretation als eine Verzichtleistung, und so ward ihm abermals kein Recht. Der König von Württemberg dagegen wünschte ihn zum Bischof von Rottenburg zu bekommen; als er sich endlich dazu geneigt erklärte, erfolgte abermals eine Ablehnung von Rom. So schied er von dem Amte, zu dem er, wie Wenige, berufen war, um hinfort seinen Studien zu leben. Statt des kirchlichen aber ward ihm nun ein politischer Wirkungskreis geöffnet, indem er 1819 in die badische erste Ständekammer gewählt wurde, der er sofort bis 1833 angehörte. Es war, um es mit Einem Worte zu sagen, der Liberalismus in seiner besten, unverdorbensten Gestalt, der an ihm einen warmen, beredten und einflußreichen Vertreter hatte; auch wo er neben den Mitgliedern der ersten Kammer damit allein stand, verlor er Muth und Geduld nicht, gegenüber den Karlsbader Beschlüssen und ähnlichen sauberen Produkten jener Zeit, das Recht zu vertheidigen. Seine Liebe für das gesammte Schulwesen bethätigte er durch Betreibung der Errichtung von Seminaren, Gewerbschulen, Taubstummen-, Blinden-, Rettungsanstalten u. dergl. Im Jahre 1833 aber legte er sein Mandat nieder, weil auch in Baden die Junkerpartei obenan wollte und in ihm nicht ihren Mann fand. Seitdem lebte er in Constanz in stiller, namentlich literarischer Thätigkeit; mit Liebe gab er sich der Kunst hin, indem er seine poetische Neigung durch allerlei Dichtungen befriedigte und seine Wohnung durch Sammlung von Gemälden, Kupferstichen u. s. w. schmückte. Sein Freundeskreis war sehr ausgedehnt; unter seinen Bekanntschaften finden wir auch die napoleonische Familie, da die Königin Hortensia in der Nähe von Constanz ein Gut (Arenenberg) besaß. Wessenberg war es, der den jetzigen Kaiser der Franzosen, als er nach dem Straßburger Attentat sich in Gottlieben (ebenfalls in der Nähe von Constanz, aber auf schweizerischem Boden) aufhielt und Louis Philipp an die Schweiz die dringende und drohende Forderung stellte, ihn nicht zu dulden, zur freiwilligen Entfernung vermochte, nachdem alle anderen Versuche, seinen Eigensinn zu brechen und der Schweiz eine große Verlegenheit zu ersparen, gescheitert waren (im J. 1838). — Da er als 86jähriger Greis sein Ende nicht mehr fern glaubte, fing eine eigenthümliche, wiewohl nicht unbegreifliche Besorgniß an, ihm Unruhe zu machen, nämlich: daß es in irgend einer Weise gelingen könnte, auszustreuen, er habe vor seinem Tode noch einen Widerruf ge-

than und sich seinen Gegnern als reuiger Sünder zu Füßen geworfen. Deshalb ließ er noch drei Tage vor seinem Tode einige Freunde zu sich bitten, gegen die er seine unveränderten Ueberzeugungen in Ruhe und Klarheit aussprach. Am 6. August 1860 ist er entschlafen. Die Theilnahme an seinem Leichenbegängniß war eine beispiellose; die hohe Klerisei aber, deren Mitglieder zum Theil in ihm ihren größten Wohlthäter zu verehren gehabt hätten, zog es vor, ferne zu bleiben; Großherzog Friedrich sandte einen Stellvertreter, um in seinem Namen dem Begräbniß anzuwohnen. Er ruht im Constanzer Dom.

Zwei Ideen treten in Wessenberg's Leben und kirchlicher Wirksamkeit als die treibenden Kräfte derselben hervor, und eben diese zwei wogen auf römischer Wage als Kapitalverbrechen: die Idee einer nationaldeutschen Kirche und die einer Wiederbelebung der Concilien. In erster Beziehung ist ihm die gallikanische Kirche mit ihren vier Artikeln von 1682 ein hohes Vorbild, und er belobt Napoleon I., daß er auf dieser Grundlage fortzubauen gedacht habe. Als nun 1814 der Wiener Congreß zusammentrat, glaubte Wessenberg, der von Dalberg zur Vertretung der kirchlichen Interessen dahin geschickt war, der rechte Moment sey vorhanden, um, wie es auch Dalberg wünschte, für die deutsche katholische Kirche eine einheitliche Constituirung und damit zugleich eine größere Unabhängigkeit von Rom zu erlangen. Er gab sich durch Denkschriften und Unterredungen alle ersinnliche Mühe, um die dort versammelten Politiker für jene Idee zu gewinnen; auch fanden seine Schriften: „die deutsche Kirche, ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung“ ꝛc. — und „Betrachtungen über die Verhältnisse der katholischen Kirche im Umfange des deutschen Bundes“, die um dieselbe Zeit erschienen, einen ermuthigenden Beifall. Aber schmachvoll entzog man sich jeder Realisirung dieses Gedankens. Obenan unter den Widersachern standen die Schlegel, die Zacharias Werner und Consorten, diese Apostaten, die ihren romantischen Schwindeleien Glauben und Gewissen geopfert hatten und nun sich nach ächter Apostatenweise jeder heillosen Machination wider antirömisches Wesen zu Diensten stellten. Hinter diesen trat bereits die lächerliche Eitelkeit der einzelnen Bundesstaaten hervor, die von den Römlingen benutzt wurde, um Separatconcordate zu Stande zu bringen, wodurch eben der Zusammenschluß der deutschen Katholiken zu Einer Kirche verhindert wurde: Bayern namentlich wies damals und später solche Zumuthung mit der aufgeblasenen Antwort ab: „Bayern sey groß genug, um seine eigene geschlossene Kirche zu haben“ (s. a. a. O. bei Beck S. 257). Einen möglichst milden, ja schon abgeschwächten Artikel, den auf Wessenberg's Betreiben die Fürsten bereit gewesen wären, in die Bundesakte aufzunehmen, hat Bayern mit ganz nichtiger Gegenrede zu beseitigen gewußt. In Preußen war Niebuhr der Mann, der in eigenthümlicher Verblendung sich ebenfalls zum Werkzeuge Roms gegen eine nationaldeutsche Gestaltung der katholischen Kirche hergab. War aber auch Alles vergeblich, weil jedes deutsch-nationale Bestreben den souverän gewordenen Fürsten eben so mißliebig war, wie der römischen Curie, so bleibt Wessenberg desto mehr der hohe Ruhm, mit einer musterhaften Treue diese Ideen festgehalten und mit unverdrossenem Eifer für sie gewirkt zu haben. — Wessenberg's hohe Meinung von dem Werthe der Concilien für die Kirche beruhte bei ihm weit weniger auf kirchenhistorisch begründeter Sachkenntniß, als auf der liberalen, so zu sagen constitutionellen Grundstimmung seiner Seele, welcher auf kirchlichem Gebiete eben nur die Synoden entsprachen. Sowohl seine Erfahrungen als seine Studien hätten sonst schwerlich vermocht, ihn zu jenem festen Glauben zu bringen; denn Erfahrungen konnte er machen, als Napoleon im Jahre 1811 ein Nationalconcil nach Paris berief, wohin Wessenberg von Dalberg mitgenommen wurde; der Erfolg war bekanntlich Null. Seine Studien auf diesem Felde aber liegen vor in dem mit großem Fleiß gearbeiteten Hauptwerke seiner Feder: „Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. 4 Bände. Constanz 1840.“ Wie viel zu wirklicher Reformation der Kirche, auch in Wessenberg's Sinn, durch Concilien erreicht werde, davon konnte gerade dieser Theil der Geschichte nicht allzu sanguinische

Hoffnungen erwecken. Inzwischen that Wessenberg seiner Vorliebe für synodales Leben durch die schon erwähnten Pastoralconferenzen in seiner Diöcese ein bescheidenes Genüge, deren Werth, wenn ein solcher Oberhirte sie leitet, außer Zweifel ist.

Letztere Bemerkungen führen noch auf Wessenberg's Bedeutung als Schriftsteller, als Theolog. Seine ganze Denkweise werden wir wohl am richtigsten signalisiren, wenn wir sagen, er stehe in der Mitte zwischen Sailer und Werkmeister. Als ein Mann, dem das Christenthum nicht eine äußere Form, nicht Kirchenthum, sondern Sache des Herzens und Wandels ist, weiß er sich beiden innig verwandt; aber wie sich von Sailer's mystischem Zuge nichts bei ihm findet, so läßt seine poetische Anlage und sein historischer Sinn es bei ihm nicht zu Werkmeister's Rationalismus kommen. An kirchenpolitischer Umsicht, Thätigkeit und Energie überragt er beide; an mannhafter Festigkeit in der eigenen, freigewonnenen Ueberzeugung kommt ihm Sailer nicht gleich; in theologischer Wissenschaft aber steht er mit beiden ungefähr auf gleicher Stufe, d. h. es mangelt ihm, wie jenen, an Gründlichkeit des Forschens und darum auch des eigentlich wissenschaftlichen Wissens. Bezeichnend ist es z. B., wenn er in seinem erwähnten großen Geschichtswerke (Bd. IV. S. 421) als Haupthinderniß aller rechtschaffenen Reform der Kirche die theologischen Systeme betrachtet und dafür eine Rückkehr zu dem „in Glauben, Hoffnung und Liebe bestehenden Urchristenthum“ fordert, das sich „alles Grübelns und aller Zänkereien über den Glauben enthalte“, das selber „keine Theorien menschlicher Wissenschaft erzeuge, aber das Streben der Vernunft nach Wissenschaft ehre.“ Wessenberg's Geschichtschreibung leidet in ähnlicher Weise und aus demselben Grunde, wie etwa Rotteck's, an dem Mangel, daß der Liberalismus seiner persönlichen Gesinnung einer objektiven Geschichtsauffassung immer in den Weg tritt; daraus ergaben sich bald flache, bald schiefe Ansichten, z. B. Bd. II. S. 3: „alles Unheil der Kirche entsprang aus der Vernachlässigung der Sorge für stete Vervollkommnung“; daraus erklärt sich auch, warum er, so wohlwollend er von dem Protestantismus denken muß, doch für die Reformation ein reines und volles, historisches Verständniß nicht zu gewinnen vermochte; auch fehlte ihm trotz der Masse von Literatur, die er benutzt und citirt, doch diejenige Gelehrsamkeit, die zu einer umfassenden kirchenhistorischen Arbeit unentbehrlich ist. (Man sieht z. B. schon an den auffallend vielen Cartons, die er in die schon gedruckten Bogen einschalten ließ, daß er noch während des Druckes viel Materielles zu corrigiren nöthig hatte, was einem in seinem Gebiete heimischen Manne seltener begegnen wird). Uebrigens hat selbst die strenge und scharfe Beurtheilung, die dieses Werk seiner Zeit von katholischer Seite, z. B. in der Tübinger Quartalschrift (1841. S. 616—664) fand, zugegeben, daß die Verstöße sich vorzugsweise im ersten Bande, d. h. in der die ganze Kirchengeschichte bis zum 15. Jahrhundert umfassenden übersichtlichen Einleitung finden, wo er am wenigsten Quellenstudien gemacht hatte; den drei übrigen Theilen bleibt immer der Werth einer populären Geschichtserzählung über die Concilien von Constanz, Basel und Trient; Werke dieser Art, die auch den katholischen Laien über manche wichtige Dinge (z. B. darüber, daß die päbstlichen Anmaßungen immer den besten Bundesgenossen an der nichtswürdigen, eben so kurzsichtigen als perfiden Politik der weltlichen Herrscher gehabt, daß diese einer tüchtigen Reform der Kirche immer am meisten im Wege gestanden haben — vgl. Bd. II. S. 389. IV, 401) in's Klare setzen, haben ihr unbestreitbares Verdienst, auch wenn sie dem Verfasser noch keinen Platz unter den Historikern vom Fach erwerben. — Selbst auf einem praktischen Gebiete, dem des Pastorallebens und der Pastoralwissenschaften, zeichnet ihn weder Tiefe noch Schärfe aus; seine „Mittheilungen über die Verwaltung der Seelsorge nach dem Geiste Jesu und seiner Kirche“ (Augsb. 1832) und eben so seine Arbeiten für das von ihm gegründete „Archiv für die Pastoralconferenzen in den Landcapiteln des Bisthums Constanz“ (Meersburg 1804—1814) stehen an Gehalt der Pastoraltheologie von Sailer bedeutend nach. Es steht auch hiemit wohl im Zusammenhange, daß er außer der Conciliengeschichte nur kleinere, rasch gearbeitete Schriften erscheinen ließ, die immer

einen praktischen Erfolg haben sollten; auch Monographieen, wie die „über Schwärmerei“ (Heilbronn 1833), die ihrem Titel nach „historisch-philosophische Betrachtungen“ seyn sollen, tragen das gleiche Gepräge an sich. Wenn er endlich auch als Dichter öffentlich auftrat („Sämmtliche Dichtungen von J. H. v. Wessenberg. 2 Bände. Stuttg. u. Tübingen 1834), so ist es zwar ein schöner Zug der Humanität an dem ganzen Manne, daß er, was ihn innerlich bewegte, was ihn tröstete und erfreute, in poetischer Form auszusprechen liebte und Trost und Genuß darin fand; aber außer einer gewissen Formgewandtheit gehen ihm die Eigenschaften eines Dichters doch ziemlich ab, und auch die gehobenen, kräftigen Stellen seiner Poesie sind doch mehr rhetorisch als wirklich poetisch, daher auch die Literaturhistoriker nicht viel Notiz von denselben nehmen. Selbst ein Trauerspiel hat sich unter seinen Papieren gefunden: „Kaiser Friedrich II.“ (in zweiter Auflage erschienen 1863 in Freiburg), worin sich sein deutscher Sinn gegenüber der wälschen Tücke kräftig ausspricht. Als dramatisches Werk ist es von Mängeln nicht frei; für die Bühne hat Wessenberg es selber nicht bestimmt; er ließ es bei Lebzeiten nur wenige Freunde im Manuskript lesen. — Allein wenn wir ihm auch weder in der Kunst noch in der Wissenschaft einen ersten Preis zuzuerkennen vermögen: es kommt ihm dafür Etwas zu gute, was nicht Alle haben, die ihm in jenen Stücken den Rang ablaufen: nämlich die Gediegenheit eines makellosen christlichen Karakters, verbunden mit einer edlen, allgemein menschlichen Bildung; beides zusammen hat ihn befähigt, ein Kirchenfürst zu seyn, der mit seltenem Ernst und Erfolg den Bischofsstab führte und doch von einem Hierarchen keine Ader in sich trug.

Hauptquelle für Obiges war außer des Mannes eigenen Schriften das kürzlich erschienene Buch: Freiherr J. H. von Wessenberg, sein Leben und Wirken; zugleich ein Beitrag zur Geschichte der neueren Zeit; auf Grundlage handschriftlicher Aufzeichnungen Wessenberg's, von Dr. Jos. Beck, großh. bad. geh. Hofrath. Freiburg, Wagner, 1862. Vgl. auch Baur, Kirchengeschichte des 19. Jahrh. S. 147 f. Palmer.

Wessobrunner Gebet. Wessobrunn, in der Chronik von Benediktbeuern (cf. Pertz, Mon. Germ. XI, 215 sqq.) Wezzezprunnen und Jechscinisprunnen genannt, ist ein bayerischer Ort nahe bei Weilsheim, der nach einer Urkunde vom Jahre 760 (Monum. boica. Mon. 1766. VII, 327) durch Herzog Thassilo ein Benediktinerkloster erhielt. Nach einer Nachricht aus dem 11. Jahrhundert hatte der Herzog im Jahre 753 auf einer Jagd in einer Vision eine Himmelsleiter, ähnlich wie einst Jacob, gesehen, nur an ihrer Spitze St. Petrus, der die Einweihungsmesse sang; sein Jagdgeselle Wesso fand an dem Orte einen aus der Erde in Kreuzesform hervorsprudelnden Quell und gab der Stelle den Namen für das spätere Kloster (Mon. boic. VII, 372). Nach einer anderen Nachricht hätten drei gräfliche Brüder außer sieben anderen Klöstern schon 740 dies Mönchskloster gestiftet. Rettberg (Kirchengeschichte Deutschlands II, 166 f.) beanstandet die Glaubwürdigkeit derselben mit Recht, während Mabillon, Annal. Ben. II. p. 153, Wigaleus Hund a Sulzemos, Metropolis Salisburgensis Ratisp. 1719. III, 335 sqq., Zedler's Universal-Lexikon Bd. LV. Leipz. 1748, das Geographisch-kritische Lexikon Bd. XII. Leipz 1749, auch Wiltsch, Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik. Berlin 1846. I. S. 380, unkritisch genug beide Nachrichten dahin vereinigen, daß die Stiftung in's Jahr 740 falle und 753 ein größerer Ausbau stattgefunden habe.

Von den dortigen Mönchsstudien (vgl. Coelestin Leutner, historia monasterii Wessofontani August. Vindel. 1753. 4. K. v. Raumer, die Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache S. 198) haben sich einige Notizen über Geographie, Maaße und Gewichte, ferner wichtige Glossen aus dem 8. Jahrh. erhalten, und insbesondere ein Gebet, das Graff (Althochdeutscher Sprachschatz Bd. I. S. LXXII) dem achten Jahrhundert zuweist, nach einem jetzt in München befindlichen Codex, den B. Pez, Thesaurus anecdotorum, 1721. I, 417, Mon. boica VII, 377, als dem 9. Jahrhundert angehörig, zuerst abdruckten; danach Gräter, Bragur V, 118—155, Docen, Miscell. I, 20—24.

Die Gebrüder Grimm (die beiden ältesten deutschen Gedichte. Kassel 1812) erwarben sich das Verdienst, im ersten Theile die durch die Ueberschrift de poëta angedeutete Form des Stabreims, wie beim Hildebrandliede, zuerst an's Licht zu stellen. Genaueren Nachweis und philologische Anmerkungen gab nach Maßmann's Erläuterungen zum Wessobrunner Gebet. Berlin 1824. W. Wackernagel in seiner Jugendarbeit (das Wessobrunner Gebet und die Wessobrunner Glossen. Berlin 1827). Seitdem ist es häufig gedruckt und erläutert, so von Feußner (die ältesten alliterirenden Dichtungsreste in hochdeutscher Sprache. Hanau 1845); Ph. Wackernagel (Auswahl deutscher Gedichte. 4. Aufl. S. 228); J. Kehrein (Proben der deutschen Poesie und Prosa, Bd. I. S. 18); Rettberg, Kirchengeschichte Deutschl. II, 813; Pütz, Altdeutsches Lesebuch. 2. Aufl. Coblenz 1863. S. 15.

Der Text lautet nach W. Wackernagel's Altdeutschem Lesebuch 3. Auflage, S. 61:

Dat gafregin ih mit firahim	Das erfuhr ich unter den Menschen
firinuuissô meistâ,	als der Weisheiten größte:
dat ero ni uuas	daß Erde nicht war
noh ûfhimil,	noch der Himmel oben,
noh paum noh pereg	noch Baum noch Berg
* ni uuas	nicht war,
ni * nohheinig	noch irgend ein (Stern)
noh sunna ni scein,	noch die Sonne nicht schien,
noh mâno ni liuhta	noch der Mond nicht leuchtete,
noh der mâreo sêo.	noch die hehre See (Meersee?).
Dô dâr niuuiht ni uuas	Da nichts da war
enteô ni uuenteô	von Enden und Gränzen,
enti dô uuas der eino	und da war der Eine
almahtîco cot,	allmächtige Gott,
manno miltisto;	der Männer mildester,
enti dâr uuârun auh manakê	und da waren auch mit ihm
mit inan cootlîhhê geistâ.	manche gottgleiche Geister.
Enti cot heilac, cot almahtico,	Und Gott heilig, Gott allmächtig,
dû himil enti erda gauuorahtôs,	der du Himmel und Erde geschaffen hast,
enti dû mannun sô manac coot	und der du den Menschen so manches Gut
forgâpi, forgip mir in dînô	gegeben hast: gib mir an deine
ganâdâ rehta galaupa enti côtan	Gnade rechten Glauben und guten
uuilleon, uuîstôm enti spâhida,	Willen, Weisheit und Klugheit,
enti craft tiuflun za uuidarstantanne	und Kraft, Teufeln zu widerstehen
enti arc za piuuîsanne enti dînan	und das Arge abzuwerfen und deinen
uuilleon za gauurchanne.	Willen zu wirken.

Der Dialekt dieses Gebetes ist nach J. Grimm (Gesch. der deutschen Sprache S. 484 f.) in diesem in Bayern niedergeschriebenen Sprachdenkmal streng althochdeutsch, obschon der durch das Althochdeutsche gegen Schluß des 7. Jahrhunderts eröffneten zweiten Lautverschiebung noch einige Reste der ersten Lautverschiebung (im Gothischen) anhängen, also neben za und firiwizzo dat für daz erscheint, wie auch im Hildebrandlied, dessen Mundart der thüringischen und fränkischen näher steht, neben althochd. tôt taoc truhtin auf altsächs. Weise dat at it huitte und anlautend to ti sehstic sich geschrieben findet. Andere, darunter auch Dr. A. Quitzmann (die heidnische Religion der Baiwaren. Heidelb. u. Leipz. 1860. Vgl. Histor.-polit. Blätter für das kathol. Deutschland, 1861. S. 809) finden in den beregten Formen den Fingerzeig, daß jenes älteste Bruchstück christlicher Poesie von einem Niederdeutschen aufgeschrieben sey.

Die Ueberschrift über dem ersten Theil (de poëta) beweist auch nach Rettberg (II, 781), daß der Verfasser denselben irgend woher entnahm, um im zweiten Theil sein eigenes Gebet um Glauben und Kraft daran zu knüpfen.

Der erste Theil scheint auf einen Schöpfungshymnus angelegt zu seyn, bleibt jedoch bei Gottes vorweltlichem Daseyn stehen. Wie beim Hildebrandlied wird mit der Berufung auf die Sage anderer Männer angehoben. Die lebendige Ueberlieferung

steht noch im Vordergrunde (vgl. R. v. Raumer a. a. O. S. 13 f.). Danach wird, wie Grimm (deutsche Mythologie S. 530. 567) vermuthet, ganz das altnordische Chaos (ginnûngagap) mit dem enteo ni uuenteo beschrieben, auch die Zusammenstellung von Erde und Himmel, Baum und Berg, Sonne und Stern *), Mond und Meer klingen ihm eddisch; außerdem kommen die alterthümlichen Formen ero, ûfhimil, mâreoséo (goth. marisaivs) besonders in Anschlag. R. v. Raumer a. a. O. S. 373, Quitzmann u. A. folgen dem Meister deutscher Sprachforschung in dieser Annahme, Quitzmann führt für die nach altheidnischer Lehre vor dem Weltanfang bestehende ungeheure Kluft das enten und wenten, enten und drenten an, das in der altbayerischen Volkssprache sich für diesseits und jenseits finde. Grimm verweist auch noch auf eine Analogie bei Caedmon v. 103 (K. W. Bouterwek's Ausgabe. Gütersloh 1854. S. 4. 195): Nichts war hier bisher geworden, als bergender Schatten (heólstersceado, cf. Grimm's Grammatik II, 519), sondern dieser weite Abgrund stand (da) tief und düster, (seinem) Herrn fremd, leer und unnütz. Aber ob wirklich auch diese Stelle heidnischen Hintergrund birgt? Es scheint viel näher zu liegen, die biblische Kosmologie als Grundlage gelten zu lassen, statt dem auch bei Grimm vorwaltenden Hange zu folgen, möglichst viel Heidnisches aus den späteren christlichen Denkmälern als deren Grundlage zu erschließen. Grimm gesteht auch, daß die letzte Zeile: enti dô was der eino almahtico cot — vollkommen christlich klinge und auch im Vorhergehenden nichts der biblischen Lehre unmittelbar widerstrebe. „Von Enden zu Wenden" hört man auch noch heutzutage im Altmärkischen, um das Vollständige, Unermeßliche zu bezeichnen, wie althochd. endilmeri und wendilmeri vorkommen. So wird Rettberg nicht gerade im Unrecht seyn, wenn er den heidnischen Untergrund, der bei den beiden Merseburger Zauberformeln ganz bar daliegt, bei dem Muspilli hell durchschimmert, im Wessobrunner Gebet nicht anerkennt, sondern den Anschluß an die Anfangsverse von Ps. 90. geltend macht.

Zum Verständniß der poetischen Form des Stabreims diene W. Wackernagel's Erörterung über die Allitteration (Gesch. der deutsch. Litt. 1861. S. 45 f. vgl. Koberstein, Grundriß der Lit.-Gesch. I, 73): Jeder Vers enthält unter einer freigegebenen Anzahl unbetonter oder nur schwach betonter Sylben je zwei, denen ihr grammatischer Werth und zugleich der Zusammenhang der Rede einen stärkeren Accent verleiht. Immer zwei unmittelbar einander folgende Verse sind dadurch verknüpft, daß im Anfang jener gehobenen Sylben der gleiche Laut sich wiederholt, durch Allitteration also der Hebungen; die Vokale werden dabei alle für gleich gerechnet und es allitterirt z. B. eino almahtico eben so gut als manno miltisto. Die Vertheilung dieser Gleichlaute ist der Regel nach die, daß auf den ersten Vers zwei fallen, auf den anderen aber nur noch einer. Die Kunstsprache des Nordens, indem sie den ersten Vers als die Grundlage, den zweiten als die Vollendung faßte, hieß die zwei Gleichlaute des ersten stuhdla, d. i. Stollen, Stützen, den des zweiten hoefuhdstaf, d. i. Hauptstab, Hauptbuchstab.

Der zweite prosaische Theil des Gebetes findet sich fast gleichlautend als für sich bestehendes Gebet in einer 821 abgeschlossenen Handschrift von St. Emmeran, mit einer lateinischen Uebersetzung, die Maßmann (die deutschen Abschwörungs-, Glaubens-, Beicht- und Betformeln S. 51 ff. 171) für das Original erklärte. R. v. Raumer a. a. O. S. 59 ff. hat aber mit schlagenden Gründen die Originalität des Althochdeutschen erwiesen (vgl. Pertz, Mon. Germ. III. p. 67 not. h., Rettberg l. c. II. p. 812 und Wackernagel, Altdeutsch. Leseb. Sp. 62): Truhtin god thu mir hilp. indi forgip mir gauuitzi. indi guodan galaupun. thina minna indi rehtanu uilleon. heili indi gasunti indi thina guodun huldi.

---

*) Grimm ergänzt die Lücke des Textes so:
noh paum nohheinig noh pereg ni was
noh sunna ni scein (noh sterno ni cleiz);
Andere: no paum no pereg ni was
ni (sterno) nohheinig no sunna ni scein.

Wie man sich lange Zeit in dem Gedanken gefiel, daß es vor Luther's Bibelübersetzung keine andere deutsche gegeben habe, da doch schon 14 gedruckte und noch mehr ungedruckte existirten (vgl. J. Kehrein, zur Gesch. der deutsch. Bibelübers. vor Luther. Stuttg. 1851), die ja freilich auf Eine deutsche Vulgata zurückweisen mögen (vgl. J. Geffken, der Bilderkatechismus des 15. Jahrhund. Leipz. 1855. S. 6 ff.): so ist auch lange der Gedanke weit und breit beliebt gewesen, daß die mittelalterliche Kirche das Volk ganz und gar stumm ließ im Ausdruck gläubiger Empfindung. Dies Vorurtheil von der Barbarei des Mittelalters ist allmählich verschwunden. R. v. Raumer a. a. O. S. 247 f. 266, Gieseler (Kirchengesch. II, 1. S. 90) bringen zur Geltung, daß dem deutschen Volke schon früh das Vaterunser und der Glaube eingeprägt wurden, und wenn auch die Laienwelt vom eigentlichen Gottesdienst lange ausgeschlossen blieb (vgl. Hoffmann von Fallersleben, Gesch. des Kirchenlieds vor Luther. Hannov. 1861. 3. Aufl. S. 6) und das Latein der Hierarchie ein willkommenes Darstellungsmittel der Katholicität der römischen Kirche war, so beweisen doch außer den Evangelienharmonieen (s. Bd. IV. S. 261 ff.) auch die katechetischen Denkmäler aus der althochdeutschen Zeit (vgl. Schnase in Niedner's Zeitschr. für hist. Theol. 1858. S. 487 ff.) für den lebendigen Antheil, den das Volk an dem Gottesdienste nahm. Schon die Beichte (vgl. R. v. Raumer a. a. O. S. 261 f.) verlangte eine Kenntniß zusammenhängender Gebete und Formeln. Maßmann's Sammlung bedarf nach R. v. Raumer S. 48 und Hoffmann S. 10 noch einiger Berichtigung.

Von Gebeten kommt aber nach R. v. Raumer's Zusammenstellung S. 55 (auch bei Kehrein S. 8 ff.) das Vaterunser dreimal ohne Erklärung, fünfmal mit Erklärung vor; außerdem

1) das Gloria in excelsis aus dem 9. Jahrhundert in einem Weißenburger Codex;
2) Otloh's Gebet aus dem 11. Jahrhundert in dem Werke dieses Benediktinerpriesters de ammonicione clericorum et laicorum;
3) ein einfaches Gebet ohne Schluß aus dem 12. Jahrhundert;
4) das oben angeführte Gebet von drittehalb Zeilen in einem im Jahre 821 vollendeten Codex;
5) ein gereimtes Gebet, das aus dem Latein übersetzt ist: Got, thir eigenhaf ist, bei W. Wackernagel, Altd. Lexik. Sp. 108;
6) ein gereimtes Gebet an den heiligen Petrus (Unsar trohtin hât farsalt) ebendaselbst Sp. 99.

Hiezu kommt das Wessobrunner Gebet (s. Vilmar, Gesch. der deutsch. Nat.-Lit. 5. Aufl. S. 41). Es steht, wie Kehrein sagt, am Eingang der deutschen Litteratur als eine ernste Mahnung, den Blick nach oben zu richten. Poesie ist mit Prosa und kirchlicher Stoff mit volksthümlicher Darstellung vereinigt: so ist es (nach W. Wackernagel) der erste Versuch und das erste Zeichen der Litteratur des folgenden Zeitabschnittes. In einfacher, aber ergreifender Andacht (Rettberg II, 167) klingen hier Poesie, der Menschheit älteste Sprache, und Prosa, der immer vorwärts ringende, neue Formen und Gesetze sich schaffende Gedanke, zusammen. Die stillen Mönche zu Weißenburg und Wessobrunn, zu Reichenau und St. Gallen haben (nach R. v. Raumer S. 421) wohl nicht daran gedacht, daß sie dem großen Reformator Luther die Waffen schmiedeten, als sie zuerst die deutsche Sprache zu christlichen Poesieen verwandten. Schwer wiegt ja der Gebrauch der Muttersprache beim Gebet. Darauf hat Ullmann (Reform. vor der Ref. II, 123) unter Zustimmung von Hoffmann a. a. O. S. 158 aufmerksam gemacht; wie die Predigt in deutscher Zunge lebenskräftiger klang, so war das Gebet aufrichtiger und inniger, die Frömmigkeit gemüthvoller, tiefer und wärmer, ja es erfolgte damit die innerliche Ablösung Deutschlands von Rom. — Carol. Müllenhoff, de carmine Wessofontano et de versu ac stropharum usu apud Germanos antiquissimo, Berol. 1861. 4., will drei von verschiedenen Dichtern aus verschiedener Zeit herrührende Bruchstücke unterschieden wissen, deren mittleres von dô dâr niwiht bis oot heilac reiche. Auch dem

prosaischen Theile vindicirt er eine poetische Form, ziemlich willkürlich, ja ohne Spur von kritischem Gewissen, wie K. Bartsch (in Pfeiffer's „Germania“ 1862. I. S. 113) ihm vorwirft, vor solchen Uebertreibungen der Lachmann'schen Schule warnend.

R. Barmann.

Westen, Thomas von, und die Mission unter den Lappen oder Finnen bis zum J. 1727. Auf diesen Missionskarakter, der zu den bedeutendsten der protestantischen Kirche gehört, ist bereits im Artikel „Missionen, protestantische, unter den Heiden“, Bd. IX. S. 567, verwiesen worden; im Artikel „Norwegen“, Bd. X. S. 467, ist davon, wie von der Mission unter den Lappen bis in die Neuzeit, kürzlich die Rede gewesen. Zu den daselbst angeführten Quellen sind beizufügen als leicht zugänglich die Acta historico-ecclesiastica Bd. III. S. 1111. Bd. V. S. 922. Bd. X. S. 867, meistens nach Högström, Beschreibung von Lappland, deutsch 1748. Zu dem folgenden Artikel haben wir einen Aufsatz von Rudelbach in Knapp's Christoterpe vom Jahre 1833, S. 299—380 benützt. Rudelbach bemerkt dazu, daß er seinen Aufsatz größtentheils nach Hammond's nordischer Missionsgeschichte, Kopenhagen 1787, geschrieben habe. Diesem Manne, der Prediger zu Richestad im Aggershuus-Stift war, standen zu Gebote 1) die Archive des von Friedrich IV. im J. 1714 gestifteten Collegium de promovendo cursu evangelii, 2) eine Sammlung von Handschriften aus den ersten Zeiten der Mission, 3) eine handschriftliche epitome missionis Lapponicae vom Conrektor Skanke zu Drontheim, 4) der Briefwechsel von Westen's mit seinem Freunde Engelhardt.

Thomas v. Westen kommt hier in Betracht als Apostel der Finnen, oder wie die Finnen noch lange nach seinem Tode in dankbarer Erinnerung zu sagen pflegten, als „der Lector, der den Finnmann lieb hatte.“ Daher ist es nöthig, zuerst dieses Völkchen kennen zu lernen. Sie wohnen vom 64. Breitengrade an nordwärts, besonders in den Finnmarken und in den Nordlanden, theils unter den Norwegern, theils allein für sich im Innern des Gebirges. Die Angaben über ihre jetzige Zahl variiren von 4000 zu 7000; sie müssen aber früher viel zahlreicher gewesen seyn. Die Norweger nennen sie Finnen, und sie selbst hören sich am liebsten so nennen; die Schweden nennen sie Lappen, welchen Namen sie für eine Beleidigung halten. Ihre Sprache beweist, daß sie mit den Bewohnern von Finnland stammverwandt sind. Diesem auf sehr niedriger Stufe der Cultur stehenden, darum von Norwegern und Schweden gleich sehr verachteten Völkchen war zur Zeit der Christianisirung des Landes auch das Evangelium verkündigt worden; die Leute waren gezwungen worden, sich der Taufe zu unterwerfen, aber das Heidenthum war in den Herzen und in den Köpfen geblieben. Die ungeheuere Ausdehnung dieser Felsen- und Stromlande erschwerten den wenigen Predigern, die man in diese nördlichen Gegenden schickte, ungemein die Führung des geistlichen Amtes. Es kamen auch Miethlinge, die im Vaterlande ihr Brod nicht finden konnten und nun auf den meist schlecht fundirten Stellen nur auf bessere Versorgung lauerten. An einigen Orten wagten die Finnen nicht, zur Beichte zu gehen, weil sie den Predigern nichts zu geben hatten; sie mußten sich dennoch der öffentlichen Pönitenz unterwerfen, wenn sie länger als ein Jahr sich vom Tische des Herrn fern gehalten. So entstand der Wahn, daß die Verarmten kein Recht mehr an der Kirche hätten. Oft wurde das jährliche Opfergeld vor der Zulassung zum Abendmahl eingefordert; das deuteten viele Finnen dahin, daß sie damit die Gnade des Sakramentes erkauften. Es war vorgekommen, daß man einer armen Wittwe ihre einzige Kuh genommen als Bezahlung der Leichenpredigt für ihren Mann, die nach dem Gesetz mußte gehalten und theuer bezahlt werden. Dazu kam, daß die Norweger im Ganzen, wo sie mit den Finnen zu thun hatten, sich einer schnöden Behandlung derselben schuldig machten. Was Wunder, wenn die Finnen sich mehr und mehr zurückzogen und sich in ihrem alten heidnischen Aberglauben bestärkten? Sie machten zum Schein die christlichen Gebräuche mit, meistens mit Widerwillen. Wenn das Finnenkind getauft war und die Eltern

dasselbe nach Hause getragen, wurde gewöhnlich durch ein eigens dazu bestelltes Finnenweib, Risem-Edni, die Taufe wieder abgewaschen. Die Mutter verrichtete eine Art Wieder- oder vielmehr Gegentaufe und gab dem Kinde einen Ring, welchen es Zeitlebens im Gürtel oder auf der Brust tragen mußte, zum Zeichen, daß es „zu den väterlichen Göttern umgetauft" sey. Es wurde den finnischen Hauptgötzen, wie schon vorher bei der Geburt, so nun auf's Neue dargebracht, der in der christlichen Taufe empfangene Name abgelegt und der finnische Name den Nichtfinnen und besonders den Predigern sorgfältig verborgen. Ging der Finne zum Abendmahl, so beichtete er zu Hause oder bei dem ersten rinnenden Wasser, das er auf dem Wege traf, den väterlichen Göttern und bat sie um Verzeihung, daß er zum Tische des Herrn gehen wollte. Wenn er aber aus der Kirche kam, sprach er gewöhnlich diese Worte: „Der der Mächtigere ist, gewinne nun, es sey Sarakka und Saiwo (die Namen der finnischen Hauptgötzen) oder Rist Ibmel, der Christen Gott; denn beider Willen habe ich gethan". Mit der Hostie wurde der ärgste Mißbrauch getrieben. Die Communicirenden nahmen sie aus dem Munde und hoben sie sorgfältig auf. Bei Gelegenheit befestigten sie dieselbe auf der Kirchenmauer und schossen eine Kugel durch; der vorgeblich daraus fließende Blutstropfen wurde in der Büchse gesammelt, die fortan immer treffen sollte; oder die aufgehobene Hostie diente zur Heilung von Menschen und Vieh, und um auf der Jagd und in der Fischerei Glück zu erhaschen. So war also auch das Abendmahl in den Bereich der bei den Finnen so beliebten Zauberkünste hineingezogen worden: weil es als Zaubermittel diente, war ihm, obgleich es zum Christenthum gehörte, Gnade widerfahren, gewiß unter Autorität der Noiden oder Zauberer, die auf die Gemüther des Volkes einen mächtigen Einfluß ausübten. Gewissenlose norwegische Beamten beuteten den Aberglauben der Finnen aus, begünstigten denselben, um Geld zu gewinnen.

Was die Sitten betrifft, so hatten sie sehr gelitten durch das Branntweintrinken, das überhaupt das Volk physisch herunterbrachte und zusammenschmolz. Selbst viele Prediger trieben einträglichen Handel mit Branntwein. Die Branntweinbuden standen auf dem Kirchhofe oder an den Kirchenthüren. Alle Arten von Ueberredungskünsten wurden angewendet, um das arme Volk anzulocken: „Kannst du nicht tapfer Branntwein trinken, so bist du nicht so gut wie ein Norweger." Es kam dahin, daß keine Opfer ohne Branntwein dargebracht wurden, Ehebündnisse wurden damit beschlossen und besiegelt. Auf den Gräbern der Verstorbenen streute man es als Weihwasser und als Geleitsmann in jene Welt hinüber. Ja nach dem Wahne Vieler durfte es selbst bei dem Sakramente nicht fehlen. — Die Liebe der Finnen zum Branntwein benutzten die Norweger, um ihre Grundstücke um geringen Preis an sich zu bringen. Die Kinder der Finnen kauften sie zur ewigen Sklaverei; oder dienten solche Kinder, so gaben sie ihnen keinen Lohn, ließen sie keinen Unterricht genießen und marterten sie durch schwere Arbeit ab, bis sie zuletzt hülflos den Bettelstab ergreifen mußten. Wenn der Finne seine Waaren zu dem Norweger hinüberschaffte, mußte er nehmen, was dieser ihm dafür bot, wo nicht, der gröbsten Mißhandlung gewärtig seyn. Dazu kam, daß die meisten Norweger ein ausgelassenes, ruchloses Leben führten, und daß auch auf diese Weise die durch so viele andere Dinge erregte Abneigung gegen das Christenthum neue Nahrung fand.

Es muß übrigens zur Ehrenrettung der dänisch-norwegischen Kirche bemerkt werden, daß schon vor Thomas v. Westen Einiges für die Mission unter den Finnen gethan wurde. Als der Bischof von Drontheim, Erich Bredahl, im Jahre 1658 von den Schweden aus seiner Diöcese vertrieben, bis zum Friedensschlusse drei Jahre lang das Vikariat Tronäs in den Nordlanden verwaltete, unternahm er von da aus mehrere Reisen zu den Finnen; aber mehrere Begleiter des Bischofs fanden dabei den Märtyrertod; ihm selbst gelang es, Einzelne für das Christenthum zu gewinnen; sie überließen ihm ihre Kinder, die er nun im Christenthum erzog; was sich später vom Christen-

thum unter den Finnen fand, das war eine Nachwirkung des Werkes von Erich Bredahl. Sodann kam im Jahre 1703 der Schulmeister Isaak Olsen nach Ost-Finnmarken, wo der Probst Paus, einer der wenigen getreuen Arbeiter, seine Geschicklichkeit erkannte und ihn als Schulmeister für die Finnen in Waranger bestellte (an der nördlichsten Grenze gegen Rußland, unter dem 70. Breitengrade). Vierzehn Jahre lang arbeitete hier dieser Mann mit apostolischer Treue, unter ärmlichen Verhältnissen, unter allerlei Gefahren zu Wasser und zu Lande, und Vielen der Finnen selbst ein Gegenstand des Hasses, so daß sie ihm öfter nach dem Leben trachteten. Durch seine Bemühungen geschah es, daß schon im J. 1705 bei der üblichen Schul- und Kirchenvisitation mehrere Finnen in christlicher Erkenntniß den Norwegern nicht nur gleich kamen, sondern sie auch übertrafen.

So standen die Dinge, als der fromme König von Dänemark, Friedrich IV., der von 1699 bis 1730 regierte, und der 1705 den ersten Grund zur ostindischen Mission gelegt hatte, seine geistliche Fürsorge auch den Finnen seines Reiches zuwendete. Der erste Schritt geschah 1707, als er einem geschickten Studenten, Paul H. Resen, den Auftrag gab, den Zustand der Schulen und Kirchen in Nordlanden und Finnmarken zu untersuchen, auch bequeme Stellen zur Anlegung neuer auszumitteln. Auf den äußerst niederschlagenden Bericht von Resen erging sogleich an den Stiftsamtmann und Bischof von Drontheim der Befehl, ihre Bedenken über die nöthigen Verbesserungen und zweckdienlichen Anstalten zum Gedeihen der finnischen Kirche zu geben. Der Bischof, Peter Krog, ein sehr weltlich gesinnter Mann, gehorchte äußerlich; doch von einem solchen Geistlichen ließ sich nichts Ersprießliches erwarten. Erfolgreicher war die Stiftung des Collegium de promovendo cursu evangelii im J. 1714. Noch in demselben Jahre erhielt dasselbe vom König den Befehl, Alles für eine Mission unter den Finnen vorzubereiten. Im folgenden Jahre ertheilte der König diesem Collegium eine besondere Instruktion für die zu errichtende finnische Mission, hauptsächlich darauf dringend, daß tüchtige Katecheten bestellt, die später Prediger werden könnten, der Zustand der Kirchen und Schulen genau ausgemittelt und zur Errichtung neuer passende Vorschläge gemacht würden. Endlich empfahl der König, darüber zu wachen, daß die Bekenner des Namens Christi unter den Heiden ein untadeliges Leben führten. Indem nun das Collegium zunächst die geistlichen und weltlichen Beamten aufforderte, ihren Rath, betreffend die Anstalten zur Bekehrung der Finnen, mitzutheilen, wurden zunächst allerlei Bedenken laut, indem Einige meinten, man müsse zuerst die Finnen civilisiren und Städte anlegen, wo sie sich an ein geregeltes Leben gewöhnen könnten, ehe man daran dächte, ihren Seelen Hülfe zu bringen. Indessen liefen auch bessere Rathschläge ein, insbesondere von einem Kreise von sieben ernsten Geistlichen, die schon früher durch Harmonie der Gesinnung sich gefunden und eifrig suchten, wohlthätigen Einfluß auf ihre Amtsbrüder zu gewinnen. Dieses Siebengestirn, wie man jene sieben nannte, begrüßte mit der größten Freude das beginnende Werk der finnischen Mission und machte in seiner Adresse an das Missionscollegium eine Reihe treffender Vorschläge, woraus wir den hervorheben, daß junge Finnenkinder im Christenthume unterrichtet werden sollten. Doch das Collegium sah wohl ein, daß es hauptsächlich nöthig sey, einen Mann zu finden, der an die Spitze der Mission gestellt werden könnte; und es richtete deshalb von Anfang an sein Augenmerk auf eines der Mitglieder jenes Siebengestirns, auf Thomas von Westen.

Geboren im Jahre 1682 zu Drontheim, hatte Th. v. Westen früh mit allerlei Noth und Widerwärtigkeiten zu kämpfen gehabt, wodurch er so recht für seine spätere, mit so vielen Mühen und Entbehrungen verbundene Laufbahn vorbereitet wurde. Der Knabe bezeigte große Lust, zu studiren; aber der Vater wollte es nicht gestatten. Da sorgten christliche Menschenfreunde für sein Fortkommen, bis er die Universität beziehen konnte. Nach dem Willen des Vaters studirte er die Medicin, obschon er viel mehr Neigung zur Theologie hatte. Wie er gerade zum Doktor der Medicin promoviren

wollte, starb sein Vater und hinterließ ihm nichts. Nun widmete er sich unter den ärmlichsten Verhältnissen dem Studium der Theologie und insbesondere den orientalischen Sprachen; sehr schlechte Kost konnte er nur alle zwei Tage bekommen, und mit seinem Stubengenossen hatte er nur ein einziges altes schwarzes Kleid, so daß der Eine immer zu Hause bleiben mußte, wenn der Andere ausging. Da erhielt er unversehens vom Czar Peter dem Großen einen Ruf als Professor der Sprachen und Beredtsamkeit nach Moskau. Die Unterhandlungen zerschlugen sich und König Friedrich IV. bestellte ihn zum königl. Bibliothekar in Drontheim, jedoch ohne Gehalt, mit der Aussicht auf baldige Beförderung zu einer geistlichen Stelle. Auf diesem Posten, den er drei Jahre hindurch verwaltete, speiste und kleidete ihn eine fromme Wittwe, die er sich später zur Lebensgefährtin erkor. Im Jahre 1710 wurde er als Hauptpastor nach Wedoen berufen, einer bedeutenden Pfarrei im Stifte Drontheim. Fast von Allem entblößt, kam er hier an; beinahe das ganze Eigenthum seiner Frau, seine Büchersammlung, die eine seiner beiden Stieftöchter hatte er in einem Schiffbruche verloren. Nachdem er sechs Jahre hindurch auf dieser Pfarre mit großem Eifer und Erfolg gearbeitet und die widerstrebenden Gemüther vieler Pfarrgenossen völlig für sich gewonnen, nachdem er als die eigentliche Seele jenes Siebengestirnes für die Hebung des christlichen Sinnes in weiten Kreisen gewirkt hatte, berief ihn am 28. Februar 1716 das Missionscollegium zum Lektor und Notarius des Capitels zu Drontheim und am 14. März dess. Jahres zum Vikarius und Bevollmächtigten des Missionscollegiums unter den Finnen. Er schrieb an dasselbe: „Sie zweifeln nicht an meinem Eifer und meiner Treue; allein ich zweifle gar sehr an mir selbst, verlasse mich aber auf Gott. — Nun, in Jesu Namen! ich berathe mich nicht lange mit Fleisch und Blut, sondern mache mich künftigen Montag reisefertig.“ Zugleich sorgte er dafür, daß seine Gemeinde, die ihn höchst ungern scheiden sah, die ihn vor Gottes Richterstuhl anklagen wollte, wenn er ihr nicht einen würdigen Nachfolger im Amte verschaffte, die dem König die Hälfte ihres Gesammtvermögens anbot, wenn er ihr Thomas lassen wollte, — nach ihm einen Geistlichen erhielte, der in seinem Geiste das Amt verwaltete, in der Person des ihm innig befreundeten Pastor Engelhardt. Als Lektor der Theologie hatte er, außer mehreren Predigten, täglich im Lektorium des Doms die positive und moralische Theologie in zwei Stunden vorzutragen und zugleich die Aufsicht über die Schule zu führen. Es war nämlich die Absicht des Missionscollegiums, diese Schule zu einer Pflanzschule für die finnische Mission zu machen. Dieser Plan wurde durchkreuzt durch den damaligen Rektor, Sohn des Bischofs Krog, einen unnützen und faulen Knecht.

Thomas blieb nicht lange in Drontheim, sondern unternahm schon am 29. Mai 1716 seine erste Missionsreise unter die Finnen. Kaum war er abgereist, so suchte der Bischof Krog durch ein Cirkularschreiben an die Geistlichen in den Nordlanden und in Finnmarken der Mission entgegenzuwirken, doch vermochte er gegen v. Westen nur wenig auszurichten. Dieser war zu Schiffe mit zwei Kaplanen nach der Warangerbucht gefahren, wo der fromme Probst Paus sich ihm als Reisebegleiter anschloß. Auf dem Wege nach West-Finnmarken kam ihm Olsen entgegen, den er, weil er in seinem schweren Dienste von Kräften gekommen war, mit sich nach Drontheim nahm und später dem Collegium als finnischen Dolmetscher und Sprachlehrer empfahl. Er begnügte sich nicht mit Predigten an die Finnen, deren Sprache er schon früher erlernt hatte; er suchte auch die einzelnen Seelen auf, um sie für Christum zu gewinnen; er ermunterte die für das Evangelium empfänglichen Finnen, Versammlungshäuser zu bauen; er sammelte Nachrichten über ihren Zustand und ihre Verhältnisse. Als Missionar in den Ost-Finnmarken ließ er den einen seiner beiden mitgebrachten Kapläne zurück, setzte wandernde Schullehrer ein und kehrte im Spätjahr durch die Nordlande heim; diese Rückreise machte er auf Kähnen, von einem der stürmischen Binnenseen zum anderen übersetzend, oft mit Lebensgefahr. In den Nordlanden hatte er nur Einiges für den Anbau der Evangelisation vorbereiten können; denn besonders die dortigen Finnen waren von

den norwegischen Predigern vernachlässigt worden. Er brachte einige Finnenkinder mit, die später eine wichtige Beihülfe für die Mission wurden. Seitdem unterhielt er auf seine Kosten im eigenen Hause ein kleines Seminar von Finnenkindern, welches für die Sache der Mission sehr förderlich wurde. In Drontheim warteten seiner widrige Conflikte mit dem Bischof Krog. Dieser wollte ihm unter nichtigem Vorwande die Schlüssel zum Lektorium in der Domkirche, wo er seine Vorlesungen halten sollte, nicht einhändigen. Durch Hülfe seines Sohnes, des oben erwähnten Rektors, machte er die Schüler, die zu Missionaren unter den Finnen ausgebildet werden sollten, abspenstig. Doch das Missionscollegium, vom Könige geschützt, traf kräftige Maßregeln gegen diese Umtriebe. Im Jahre 1717 wurde das Seminar bei der Drontheimischen Schule auf festen Fuß gestellt, die Erbauung von Kirchen und Kapellen in den Finnmarken angeordnet, die Verhältnisse der Katecheten und Schullehrer geregelt und die Bestimmung getroffen, daß es jedem Katecheten freistehe, zwei für geeignet erachtete Finnenkinder zu Schulmeistern zu erziehen, und eine jährliche Conferenz aller Katecheten und Schullehrer in der Porsangerbucht zur Besprechung der gemeinsamen Angelegenheiten empfohlen. Zugleich gewann v. Westen neue Mitarbeiter, Arvid Bistock, einen Schweden, der, nachdem er in Drontheim von Oesen das Finnische erlernt hatte, mit großem Segen unter den Finnen in Welsen und Namen arbeitete. — Es brauchte zu diesem beschwerlichsten Posten eine wahrhaft eiserne Natur. Bistock war eine solche. Oft mußte er die reißenden Bergströme durchwaden, die steilsten Felsen erklimmen, viele Nächte in großer Kälte unter freiem Himmel verleben, bisweilen drei Tage ohne Speise zubringen. Die anderen neuen Mitarbeiter waren Elias Heltberg, Martin Lund, Erasmus Rachlew.

Sie begleiteten sämmtlich v. Westen auf seiner zweiten Missionsreise, die er im Juni 1718 antrat. Auf einem Boote, in Ermangelung eines Schiffes, machte er bei ungünstigen Winden die beschwerliche Reise bis Waranger, wo der Bau einer neuen Kirche veranstaltet und acht Finnenkinder ausgewählt wurden, um als Schullehrer und Katecheten erzogen zu werden. Daselbst ließ v. Westen Elias Heltberg zurück. Das Tagebuch dieses Mannes zeigt, wie getreu er sein Amt verwaltete; es sind darin viele Erfahrungen mit angefochtenen Seelen mitgetheilt. Im harten Winter 1718 bis 1719 ließ er sich auf seinen Wanderungen, nach der Weise der Eingeborenen, in Rennthierfelle eingehüllt, zuschneien, um der tödtenden Kälte zu entgehen. Im Jahre 1721 wurde er zu einer Pfarre im Stifte Drontheim befördert. Doch kehren wir zu v. Westen zurück. Die Finnen in dem nicht weit von Waranger gelegenen Distrikte Tana gaben damals den augenscheinlichen Beweis, daß der Saame des Evangeliums unter diesem Volke nicht vergebens ausgestreut worden war. Um dem Lektor ihre Liebe zu bezeugen, hatten sie schon vor seiner Ankunft eine Kapelle errichtet; sie gelobten, dem Herrn Jesu treu bleiben zu wollen. In Porsanger, der Hauptstation von West-Finnmarken, wurde besonders ein alter Mann, der bisher noch an seinen Götzen gehangen, durch die Predigt von Westen bekehrt und gab Gott die Ehre; alle dortigen Finnen wurden im Glauben gestärkt. Aus den freiwilligen Gaben derselben wurde daselbst eine Kirche erbaut. Rachlew blieb auf dieser Station zurück, mit dem Auftrage, jährlich die Hauptorte, wo die Porsangerfinnen zusammenkamen, zu bereisen. Er eignete sich sehr bald eine sehr genaue Kenntniß der finnischen Sprache an, so daß die Finnen um so mehr Gefallen an seinen Predigten fanden. Er übersetzte in die finnische Sprache den Luther'schen Katechismus, er schrieb eine Grammatica Lapponica und ein Specimen vocabularii Laponici. Im Jahre 1722 wurde er nach Namer befördert. Sein Nachfolger war Knud Leem, seit 1752 Professor der lappischen Sprache am Seminar zu Drontheim, Verfasser der „Beschreibung der Lappen in Finmarken". Kopenhagen 1767. Leipzig 1771, des Lexicon Lapponico-Danico-Latinum. — v. Westen kam damals auch nach Alten auf dem Gebirge Masi, wo eine Kirche erbaut wurde, wozu die Finnen das Holz auf 129 Rennthieren herbeischafften; hier verblieb Lund und arbeitete

daselbst und im Egeskal unermüdet bis 1729, in welchem Jahre er als Prediger nach Overhalden versetzt wurde. Er schrieb ein lappisches ABCBuch, eine Uebersetzung von Luther's Katechismus im Dialekte von Alsen u. A. — v. Westen durchwanderte so die verschiedenen Stationen der Finnmarken und kam darauf nach den Nordlanden, überall die Leute im Glauben bestärkend, wo es nöthig war, neue Arbeiter bestellend. Der Einfall der Schweden in Norwegen unter Karl XII. verhinderte im Spätjahr 1715 die Rückkehr nach Drontheim; er verbrachte den Winter im Hause eines Freundes in Herve. Hier unterrichtete er sechs Finnenkinder, die er mit sich gebracht, und schrieb 1719 im Sommer an das Missionscollegium einen ausführlichen Bericht über seine Arbeiten im vorigen Jahre. Es geht daraus hervor, daß sie besonders in den Finnmarken gesegnet waren, daß sie aber durch das schnöde Benehmen der Norweger durchkreuzt wurden. Ein Finne und ein Hund waren ihnen gleichbedeutende Ausdrücke. Sie spotteten über ihre Bekehrung, ihr Lesen der heiligen Schrift. Wenn die Finnen über ihre Sünden Reue bezeigten, wurden sie von den Norwegern verlacht. In den Kirchen, wo sie mit den Norwegern zusammenkamen, mußten sie ganz unten bleiben oder von ihren Plätzen weichen, so wie ein Norweger sich nahte. Diese sagten, der König habe die Absicht, wenn der Finnen Götzendienst offenbar würde, sie hängen und verbrennen zu lassen. So habe man es schon an vielen Orten gemacht; der Lektor führe immer einen Scharfrichter mit sich, um gleich die Strafe zu vollziehen. Ueberdieß schilderte v. Westen die Verheerungen, die das Branntweintrinken mit seinen Folgen unter den Finnen anrichtete. Erst später, im Jahre 1726, wurde durch ein königliches Reskript diesem Unfuge gesteuert und den Predigern eingeschärft, das norwegische Volk fleißig zu unterrichten, damit es der Neubekehrung nicht zum Aergerniß und zur Verführung gereiche. Jener Bericht v. Westen's hatte im Missionscollegium das Verlangen geweckt, aus Westen's eigenem Munde die genauesten Nachrichten einzuziehen. Daher wurde er im Frühjahr 1719 nach Kopenhagen berufen; hier wurde er dem König vorgestellt und durfte ihm Alles angeben, was er zur Förderung des Werkes, das die Seele seines Lebens geworden war, für dienlich halten konnte. Es wurden darauf einige zweckmäßige Anordnungen getroffen und besonders neue Arbeiter gewonnen, Probst Henning Junghans, der zum beständigen Stellvertreter Westen's in den Nordlanden bestellt wurde, und Erich Helsaet, dem man seinen Wirkungskreis unter den Finnen in Overhalden anwieß.

Am 29. Juni 1722 trat v. Westen die dritte größere Missionsreise voll freudigen Muthes an. Obwohl er in vielen Orten noch eine große Macht der Finsterniß bemerkte, machte er doch auch herzerhebende Erfahrungen. In Bodoen und den umliegenden Pfarreien war unter der finnischen Jugend eine große Erweckung. Auf den Knieen baten sie, man möchte ihnen Unterricht verschaffen. v. Westen errichtete für sie Winterschulen und fand dabei Hülfe und Unterstützung bei den frommen Pfarrern Norman und Meldal. Die Kinder kamen mit größter Freude in die Schule, begnügten sich mit der magersten Kost, die sie in den Mußestunden mit Händearbeiten mühsam sich verdienten. In Harjangen hatte seit 1721 Jens Kildal mit Erfolg gearbeitet; einige Norweger hatten gewettet, daß diese rohesten unter allen Finnen binnen 10 Jahren kaum dahin gebracht werden könnten, in einem Buche zu lesen; und nun lasen sie nicht nur bald, sondern sie liebten auch das Wort Gottes. Kildal nahm, um besser ihr Vertrauen zu gewinnen, eine von ihren Töchtern zur Frau, die ihn trefflich unterstützte und die weibliche Jugend unterrichtete. Die Finnen bewiesen ihm das größte Vertrauen, offenbarten ihm ihren ganzen ehemaligen Götzendienst, verbrannten ihre Opferstätten und bauten aus eigenen Mitteln ein Versammlungshaus. Von ihm schrieb v. Westen an das Missionscollegium: „Kildal ist stark wie ein junger Löwe gegen Satan. Hätte ich nur vier Kildale, da wollte ich die Mission in den Nordlanden bald in völligen Stand setzen." — Derselbe Kildal predigte auch den Finnen in Westeraalen, Loefkestad und Tollen das Evangelium und übersetzte im Auftrage des Missionscollegiums die „Ordnung des

Heiles" von Freylinghausen in die finnische Sprache. — Auf dieser dritten Missionsreise kam v. Westen auch zu den Finnen in Siumen, die sich fest vorgenommen hatten, ihn und seine Gefährten zu tödten; aber das Wort Gottes, von diesem Manne Gottes verkündigt, bändigte diese wilden Gemüther und schuf sie zu neuen Menschen um. Aehnliche Erfahrungen machte er unter den Finnen auf den Felsen von Overhalden. Es waren 283 Seelen, die seit Menschengedenken nicht in die Thäler heruntergekommen waren und die auch von den Predigern der Gegend nie besucht wurden; denn sie kannten ihre Existenz gar nicht. v. Westen, so wie er etwas davon erfahren, rüstete sich, sie aufzusuchen. Sobald sie davon Kenntniß erhalten, waren sie wie von panischem Schrecken ergriffen und hielten eine Zaubermesse, um ihn abzuhalten. v. Westen betrat diese gefährliche Fahrt und gewann diese Leute für das Evangelium. Eine ähnliche Arbeit erwartete ihn in Snaasen, wo er zwei Monate blieb. Am 2. Mai 1723 war er wieder in Drontheim. Nun bereiste er die Finnen in Stoerdalen und Merager, nur zwei Meilen von Drontheim entfernt auf den Bergen wohnend. Unter ihnen zeigte sich ein gewaltiger Bußkampf; sie wurden gründlich von ihrem alten heidnischen Unwesen geheilt. Sie waren trostlos, als Westen sie verließ, baten ihn, ihnen Lehrer zu verschaffen, die seine Worte ihnen wiederholen könnten. Gern hätte er auch die Finnen im Stifte Christiania aufgesucht. Einer derselben hatte von dem „guten Manne gehört, der den Finnen nimmer etwas zu Leid that". Er kam nach Drontheim, ließ sich von v. Westen im Christenthum unterrichten und entsagte nebst vier anderen Finnen derselben Gegend dem Götzendienste. v. Westen brannte vor Begierde, sich unter diese Leute zu begeben. Allein ihm stand der Bischof von Christiania, Deichmann, entgegen. Dieser Mann suchte seinem Neffen die Anwartschaft auf das Bisthum Drontheim zu verschaffen. Da dieser Neffe ein ungeistlicher Mann war, von dem v. Westen nichts Gutes erwartete, hatte er sich ungünstig über die Umtriebe des Bischofs geäußert und dadurch sich den Haß desselben zugezogen. Zudem lautete der königliche Befehl vom Jahre 1715 nur auf Mission unter den Finnen in den Nordlanden und den Finnmarken. Daher das Missionscollegium dem v. Westen zu seinem großen Leidwesen die Vollmacht nicht ertheilen wollte, die Finnen in Christiania zu evangelisiren.

In den folgenden Jahren bis zu seinem Tode sah v. Westen noch mehrere hoffnungsvolle Blüthen und Früchte der finnischen Mission. Im Jahre 1723 kam eine Finnenfamilie freiwillig nach Drontheim, ließ sich taufen und entsagte den alten Göttern. Im J. 1724 kamen die Finnen schaarenweise nach Drontheim zu dem „guten Manne". — Im J. 1725 gab es in der Probstei Salten 1020 Neubekehrte, in den Finnmarken 1725 in 376 Familien.

In diesen Jahren war v. Westen, der besonders auf der letzten Reise seine Gesundheit angegriffen hatte, schriftstellerisch sehr thätig für die finnische Mission. Wir führen hier seine Schriften an: 1) Grundzüge zur Missionsanstalt in Finnmarken, mitgetheilt in Knud Leem's Beschreibung der Lappen in Finmarken. 2) Anweisung für die Mission in den Nordlanden, in 3 Bänden; diese Anweisung ist aus dem Schatze reicher Erfahrung geschöpft. 3) Bearbeitung der finnisch-lappischen Missionsgeschichte, im Auftrage des Missionscollegiums geschrieben; die Materialien dazu waren 22 eigenhändig geschriebene Folianten. Im Jahre 1726 war die Handschrift des Werkes fertig, die leider nicht herausgegeben worden und wahrscheinlich verloren gegangen ist. Doch fühlte sich v. Westen durch diese Thätigkeit keineswegs befriedigt. Im Jahre 1724 und 1725 machte er kleinere Missionsreisen. Der Missionstrieb machte sich mit besonderer Stärke in ihm geltend, als er erfuhr, daß die Finnen in Tydsfjord den Katecheten hatten todtschlagen wollen, daß in Salten ein falscher Prophet aufgestanden war, der Wunderkuren zu machen vorgab und in vorgeblichem Auftrage v. Westen's die Leute zum Götzendienst zurückzuführen suchte. „Es fängt nun", schrieb er bei diesem Anlasse an das Missionscollegium, „der Teufel bei uns an, sich als ein wüthender Hund zu

zeigen, der seinen alten Raub nicht fahren lassen will. Allein Christi Kraft wird ihn zerschmettern. Ich fürchte mich nicht vor allen Teufeln, die in der Hölle sind. Ich bin zu jeder Stunde bereit, mein Amt unter den Heiden und das Zeugniß Jesu mit meinem Blute zu bekräftigen." Doch es wurde ihm nicht gegeben, eine neue Missionsreise anzutreten. Die ungeheuren Strapatzen hatten seine Gesundheit untergraben. Kränkungen von Seiten der Bischöfe Krog und Deichmann vermehrten die körperlichen Leiden. Sogar ökonomische Noth drückte ihn. Denn das ganze Vermögen der Frau war für die Mission geopfert worden, und selbst seine geringen Einkünfte vom Lektorate wurden in jenen Kriegszeiten geschmälert. Am 9. April 1727 ging er in die Freude seines Herrn ein. Christliche Menschenfreunde mußten durch Zusammenschuß die Kosten seiner Beerdigung bestreiten. Seine Wittwe war von seinem Geiste beseelt; sie hatte ihr Vermögen willig der Mission unter den Finnen geopfert. Sein Schwiegersohn, der Gatte seiner Stieftochter, Thomas Hammond, ein ausgezeichneter Schüler von A. H. Franke, mit mancherlei Kenntnissen ausgestattet, blieb Landpfarrer. **Herzog.**

Westerhemd, s. Bd. XV. S. 483.

Westfälischer Friede heißt die in den beiden zum westfälischen Kreise gehörigen Städten, Münster und Osnabrück, zu Stande gekommene Vereinbarung, welche dem im Jahre 1618 ausgebrochenen dreißigjährigen Kriege ein Ziel setzte. Die nächste Veranlassung zu diesem Kriege hatten die religiösen Verhältnisse Böhmens gegeben. Es hatten nämlich die Evangelischen in Böhmen den Zwiespalt zwischen Kaiser Rudolph II. und seinem Bruder Matthias dazu benutzt, um sich von dem erstern einen ihre Religionsfreiheit sichernden Majestätsbrief am 9. Juli 1609 zu erwirken (bei Khevenhüller annales Ferdinandei Tom. VII. Fol. 185 sq., wiederholt bei Kuzmány Urkundenbuch zum österreichischen evangelischen Kirchenrecht [Wien 1856] S. 23. ff.), welchen auch Matthias, da ihm die Städte freiwillig zum König gewählt, bestätigte. (Lünig, Reichs-Archiv. Pars specialis Tom. I. Fol. 72). Nach demselben war unter anderen den Protestanten bewilligt, auch Kirchen und Schulen nach Bedürfniß neu anzulegen. Darüber, ob dies nur in den königlichen Städten und Kammergütern, oder auch in geistlichen Herrschaften zulässig sei, wie die Protestanten begehrten, war Streit entstanden. Als dieselben im Prager Sprengel zu Klostergrab im Territorium des Abts von Braunau neue Kirchen zu bauen anfingen und der Einspruch der beiden Prälaten vom Kaiser als begründet anerkannt und der Bau inhibirt wurde, zugleich auch die Besorgniß entstand, der Majestätsbrief selbst solle zurückgenommen werden, kam es zu einer förmlichen Insurrection, welche damit begann, daß am 23. Mai 1618 die kaiserlichen Räthe Martinitz und Slawata nebst dem Secretär Fabricius zu Prag aus dem Fenster des Schloßsaales geworfen wurden. Darauf ward von den Ständen eine eigene Landesdirektion bestellt, es folgte die Vertreibung der Jesuiten und die Vereinigung mit der protestantischen Union, sowie mit den protestantischen Ständen der übrigen österreichischen Lande. Nachdem bald hierauf Matthias am 10. (20.) März 1619 gestorben, wählten die Böhmen den Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz zu ihrem König, welcher jedoch, von der Union verlassen, nach der Schlacht bei Prag am 29. Oktober (8. Novbr.) 1620 in die Acht fiel und fliehen mußte. Der Kampf zog sich nun nach der Pfalz, welche Friedrich Preis geben mußte, worauf seine Kurwürde auf Maximilian von Bayern (6. März 1623) übertragen wurde. Die großen Fortschritte des Kaisers drängten jetzt auch die Protestanten in Niedersachsen zum Kriege, dessen obere Leitung Christian IV. von Dänemark anvertraut wurde, welcher sich am 9. Dezember 1625 mit England und Holland über zu leistende Hilfe vereinigte, aber schon am 12. (22.) Mai 1629 mit dem Kaiser den Frieden zu Lübeck abschloß. Der Religion wurde dabei nicht gedacht, und um so mehr wußte Ferdinand II. die errungenen Vortheile zu Gunsten des Katholicismus auszubeuten. Der Gedanke, die Protestanten zur Restitution der katholischen geistlichen Güter zu nöthigen, war besonders von den Jesuiten und der Curie beim Kaiser schon früher angeregt worden und demselben war auch seit einigen Jahren bereits Raum gegeben. Im

Jahre 1626 war im schwäbischen Kreise ein Befehl in diesem Sinne erlassen und 1628 vielfach vollzogen (vergl. Struven's Historie der Religionsbeschwerden Bd. I. [Leipzig 1722] S. 661, 675 u. a.). Nunmehr beschloß der Kaiser, im Widerspruch mit seinen ordentlichen Räthen, auf Betrieb des Jesuiten Lamormain, des Nuntius Caraffa u. a. die Publikation eines allgemeineren Restitutionsedikts vom 6. März 1629 (in Khevenhüller's Annales Tom. XI. Fol. 438 sq., bei Lehmann acta pacis lib. III. cap. XVII. Tom. I. pag. 352 sq. u. a., vergl. auch Legatio Apostolica Petri Aloysii Carafae ab anno 1624 ad 1634 ed Ginzel. Wirceburg 1840, cap. 32, pag. 69 — 72 verb. pag. 193 — 197). Der Kaiser erklärt hierin, daß da die Protestanten sich willkührlich über den Religionsfrieden weggesetzt, gerichtliche Entscheidungen abgelehnt und schon früher die kaiserliche Beschlußnahme begehrt hätten („Ob man zwar dieses Unheil — gern remediren wollen; als dann noch anno 1559 — Kaiser Ferdinand als erstlich wider den Religionsfrieden eine vermeinte Klage eingewendet worden, dieselbe an das Kammergericht remittirt; die Protestirenden aber hätten die Decision von ihm selbst begehrt, mit Andeuten, daß etliche von gedachten Klagen so lauten, daß sie allein aus den schlichten Worten des Religionsfriedens decidirt werden mögen",) so habe er nunmehr in Folge einer Erinnerung von Seiten des Kurfürsten-Collegiums" diejenigen (Gravamina) erörtern wollen, darüber der Submission halber der wenigste Zweifel nicht vorfallen möchte, als diejenigen Gravamina wären, so auch ohne alle Submission in den klaren Buchstaben des Religionsfriedens beständen, und an deren Resolution zu Wiederbringung eines dauerhaften Friedens am meisten gelegen". Zu diesen Beschwerden gehören 1) daß die protestantischen Stände Stifter, Klöster und Prälaturen, welche unter ihrer Botmäßigkeit gelegen, seit dem Passauer Vertrage reformirt oder sonst verwendet, auch 2) im Widerspruch mit dem geistlichen Vorbehalt (s. d. Art. Bd. XVII.) sich im Besitze von Erz- und Bisthümern behauptet; 3) die Declaration des Königs Ferdinand, nach welcher protestantische Unterthanen in geistlichen Staaten des Religionsfriedens theilhaftig seyn sollten, wäre nicht zu Recht bestehend. Nach diesen Grundsätzen habe das Kammergericht zu erkennen. Weil aber „die Spolia vieler Orten ganz notorisch — das jus undisputirlich — daß also in solchen Fällen nichts von nöthen, als dem bedrängten Theil durch Execution zu assistiren", so sollten kaiserliche Commissarien abgeordnet werden, um die Restitution der entzogenen geistlichen Güter zu bewirken. Der Religionsfriede umfasse übrigens nur die Anhänger der unveränderten Augsburgischen Confession und alle anderen Sekten sollten nicht weiter geduldet werden. Etwaige Widersetzlichkeit der Stände solle die Acht zur Folge haben. Demgemäß wurden die Commissarien instruirt und unterzogen sich dem Auftrage in dem weitesten Umfange. Die Absicht des Kaisers ging offenbar auf völlige Vernichtung des Protestantismus, denn in dem Restitutionsedicte hatte er sich noch vorbehalten: „Bei den übrigen (Gravamina) bei erster Gelegenheit sich auch ferner zur Genüge (zu) resolviren". Da beschloß Gustav Adolf von Schweden, den bedrängten Glaubensgenossen Hilfe zu bringen, der Kaiser aber um die Vereinigung der protestantischen Stände mit Schweden zu verhindern, die Suspension des Restitutionsedikts und die Ansetzung eines Tags nach Frankfurt auf den Februar 1631, um einen Vergleich zu Stande zu bringen. Das zweideutige Benehmen des Kaisers und die Noth der Umstände führte nun doch die Verbindung der meisten protestantischen Fürsten mit Schweden herbei, von der sich aber, nachdem die Schweden bei Nördlingen am 27. August (7. Septbr.) 1634 geschlagen worden, Sachsen wieder trennte. Kurfürst Johann Georg von Sachsen schloß hierauf mit Ferdinand II. am 20. (30.) Mai 1635 den Frieden zu Prag, welcher bestimmte, daß alle mittelbaren Stifter, Klöster und Güter, welche vor dem Passauer Vertrage (s. den Art. Band XI. S. 172) von den Protestanten eingezogen worden, ihnen verbleiben, alle unmittelbaren Stifter aber, sowie alle seit dem Passauer Vertrage eingezogenen Güter 40 Jahre, und, wenn bis dahin kein anderes Uebereinkommen getroffen worden, beständig in dem Zustand gelassen werden sollten, in welchem sie sich am 12. Nov. 1627 befunden hätten. Sodann war vereinbart worden,

daß zwischen dem Kaiser nebst den katholischen Ständen und Kursachsen nebst den der Augsburgischen Confession verwandten Ständen vom Jahre 1630 an eine vollkommene Amnestie bestehen solle, von welcher jedoch Böhmen und die Pfalz und nach einem zugleich mit dem Prager Frieden verabredeten Nebenreceß mehrere andere Fürsten, Grafen und Herren ausgeschlossen wurden. (Londorp, Acta publica und andere schriftliche Handlungen u. s. w., [2. Ausgabe. Frankfurt a. M. 1668 folg. Fol.] Theil IV. S. 458 folg., 470 folg. Lünig, Reichs-Archiv. Pars specialis, Tom. I. Fol. 104 sq. 121 sq.) Dieser Friede sollte nun nach dem kaiserlichen Patent vom 12. Juni 1635 auf ganz Deutschland ausgedehnt werden, allein die Beschränkung der Amnestie, sowie die veränderten politischen Verhältnisse, nämlich die unmittelbare Theilnahme Frankreichs am Kriege, während es bis dahin nur Subsidien geliefert hatte, und die Vortheile, welche die Schweden aufs Neue erkämpften, verhinderten das Zustandekommen des Friedens, so sehr auch der Kaiser und Deutschland denselben herbeisehnten. Nach einem zu Nürnberg gehaltenen Kurfürstentage berief Ferdinand III. endlich wieder einen allgemeinen Reichstag, welcher seit 1613 nicht zusammengetreten war, nach Regensburg im Jahre 1640, dessen Verhandlungen aber im Wesentlichen nicht über den Prager Frieden hinausführten und damit endeten (10. [20.] Oktober 1641), daß „sobald möglich zu dem in dem Prager Frieden veranlaßten extraordinari Deputationstag geschritten, auch bei nächstem ordinari Deputationstag davon geredet werden soll, was vor Zeit und Oerter zu benennen, auch was vor Stände von beiderlei Religion dazu zu ziehen". Inzwischen hatten aber auch Deputirte der am Kriege betheiligten Mächte in Hamburg sich einer Berathung unterzogen, deren Resultat die Unterzeichnung von Friedens-Präliminarien vom 15. (25.) Dezember 1641 war. Das Mißtrauen zwischen Schweden und Frankreich, die verschiedenen Interessen Beider in politischer und religiöser Hinsicht, so wie Ceremonial- und Rangstreitigkeiten erschwerten selbst diese vorbereitenden Schritte, welche sich auch nur auf die Bestimmung der ferneren Unterhandlungen an zwei Orten, Münster und Osnabrück, auf die, rücksichtlich der Vollmachten und Sicherheitsbriefe zu beobachtenden Normen und den Termin des Beginnens der Conferenzen (25. März 1642) bezogen. Die Zustimmung der Reichsdeputation und des Kaisers zu diesen Präliminarien verzögerte sich indessen bis 1644 und erst im April des folgenden Jahres begannen die Verhandlungen selbst, zu Osnabrück zwischen den Deputirten des Kaisers, der Reichsstände und Schwedens, zu Münster zwischen dem Kaiser, Frankreich und den übrigen auswärtigen Mächten, mit der Maßgabe, daß die an beiden Orten genehm gefundenen Beschlüsse für einen gemeinschaftlichen Traktat angenommen würden und daß kein Theil ohne den anderen den Frieden abschließen sollte. Nach mehr als dreijähriger Berathung, auf welche der Wechsel des Kriegsglücks bei den inzwischen fortgesetzten Kämpfen von wesentlichem Einflusse war, kam das Friedensinstrument zu Osnabrück am 8. August, das zu Münster am 17. September 1648 zu Stande. Die gemeinschaftliche Unterzeichnung erfolgte dann zu Münster am 14. (24.) Oktober 1648. Schon vorher, am 20. (30.) Januar desselben Jahres war es zur Vereinigung in Münster zwischen Spanien und den vereinigten Niederlanden gekommen, indem die Unabhängigkeit der letzteren anerkannt wurde (Londorp, Acta publica Tom. VI. Fol. 331 sq. mit dem lateinischen Theatrum Europaeum Tom. VI. Fol. 460 sq. mit dem deutschen Texte; französisch in Schmauß, corpus juris gentium, Fol. 614 sq.) und das Band derselben mit Deutschland ein Ende nahm (s. Art. 53 des Friedens und den deutschen Reichsschluß vom 22. März 1654 bei Londorp a. a. O. Theil VII. Fol. 603. verb. Theil VI. Fol 343). Ebenso wurde die Unabhängigkeit der schweizerischen Eidgenossenschaft, welche bereits im Baseler Frieden am 22. September 1499 ausgesprochen war, durch den westfälischen Frieden auf's Neue bestätigt. (Instr. pacis Osnabr. art. VI. Instr. pacis Monast. art VIII. §. 61.).

Indem nunmehr der Inhalt des Friedens selbst im Einzelnen dargestellt werden soll, ergiebt sich natürlich an diesem Orte die Nothwendigkeit einer Beschränkung auf

diejenigen Bestimmungen, welche die kirchlichen Verhältnisse zu ihrem Gegenstande haben, obschon dies zum Theil nur mittelbar der Fall ist. Die verschiedenen Objekte der Betrachtung selbst lassen sich am Einfachsten nach den Beziehungen übersehen, welche Pütter (Geist des westfälischen Friedens . . . historisch und systematisch dargestellt. Göttingen 1795) und nach ihm Eichhorn (deutsche Staats- und Rechtsgeschichte Theil IV. §. 522 folg.) u. a. von einander geschieden haben und welche daher bei der folgenden Uebersicht festgehalten sind.

I. Satisfaktion der Mächte. — 1) An Frankreich wurde die Hoheit über die Städte und Bisthümer Metz, Toul, Verdun, deren es sich bereits 1552 bemächtigt und in seinem Besitze behauptet hatte, mit allen Rechten, die früher das deutsche Reich daran gehabt, auf immer und unwiderruflich abgetreten, doch sollte das Metropolitanrecht des Erzbisthums Trier über die drei Diöcesen vorbehalten bleiben und der Herzog Franz von Lothringen in das Bisthum Verdun wieder eingesetzt werden, sobald er dem König von Frankreich den Eid der Treue geleistet haben würde. (I. P. M. art. XI. §. 69—71.) Außerdem erhielt Frankreich den Elsaß und die Landgrafschaft Hagenau, jedoch mit Vorbehalt der Freiheit und Reichsunmittelbarkeit der Bischöfe von Straßburg und Basel, der Reichsritterschaft und der Reichsstädte (a. a. O. Art. XII. §. 87). Im Interesse des Katholicismus hatte Maximilian von Bayern Frankreich bei dieser Forderung unterstützt, weshalb auch nach dem Frieden (a. a. O. Art. XI. §. 75.) folgende Festsetzung hinzugefügt wurde: „Sit tamen rex obligatus in eis omnibus et singulis locis catholicam conservare religionem, quem ad modum sub Austriacis principibus conservata fuit, omnesque, quae durante hoc bello novitates irrepserunt, removere.“

2) Schweden hatte sehr bedeutende Forderungen gestellt, insbesondere auch Ansprüche auf Schlesien erhoben, welches sich zum Theil in seinen Händen befand. Dies war nämlich deshalb geschehen, um den Kaiser zur Nachgiebigkeit in Bezug auf die Grundsätze über den geistlichen Vorbehalt (s. den Art.) zu bewegen und blieb auch nicht ohne den gewünschten Erfolg. Rücksichtlich des der Krone Schwedens abgetretenen Pommerns wurden ihr insbesondere auch die Rechte zugestanden, welche früher die Herzoge von Vorpommern in Ansehung des Domcapitels zu Camin auszuüben hatten und zwar mit der Befugniß, die dazu gehörigen Stiftspfründen nach Abgang der damaligen Domcapitularen zur herzoglichen Kammer einzuziehen (I. P, O. art. X. §. 4). Das Erzbisthum Bremen, welches, ohne aufgehoben zu seyn, sich schon längere Zeit in protestantischen Händen befand und 1644 von den Schweden eingenommen war, und das Bisthum Verden, aus welchem die Schweden den Bischof Franz Wilhelm von Wartenberg vertrieben hatten, wurde in zwei weltliche Herzogthümer verwandelt und mit allen bisherigen Gerechtsamen als Reichslehn Schweden übertragen; insbesondere gingen auch die Befugnisse mit über, welche die letzten Erzbischöfe von Bremen über das Domcapitel und die Diöcese von Hamburg inne gehabt, mit Vorbehalt der Freiheit der Stadt Hamburg und des dortigen Domcapitels nach dem gegenwärtigen Besitzstande. Die Rechte, welche das Stift Münster gegen Bremen über Stadt und Amt Wilshausen beanspruchte, wurden gleichfalls Schweden zugesprochen (I. P. O. art. X. §. 7). In Betreff der Religion wurde ausdrücklich festgesetzt (a. a. O. §. 6): „De cetero (regina et futuri reges regnumque Sueciae) ordinibis et subditis dictarum ditionum locorumque, nominatim Stralsundensibus, competentem eorum libertatem . . . . . cum libero evangelicae religionis exercitio, juxta invariatam Aug. Conf., perpetim fruendo . . . more solito confirmabunt.“

3) Das Haus Hessen-Kassel hatte sich von Anfang an als einen so treuen Bundesgenossen der Schweden erwiesen, indem Wilhelm V. und nach dessen Tode 1637 seine Wittwe Amalie Elisabeth als Vormünderin Wilhelms VI. mit günstigstem Erfolge den Krieg geführt hatten, daß eine außerordentliche Satisfaktion in Anspruch genommen werden konnte. Die sehr ausgedehnten Forderungen auf große Landstriche wurden in-

dessen abgelehnt und zur Abfindung nur bewilligt die gefürstete Abtei Hersfeld, welche secularisirt und mit allem Zubehör als Reichslehn übergeben ward (I. P. O. art. XV. §. 2. I. P. M. art. VII. §. 49), so wie die Grafschaft Schaumburg (Schauenburg), welche nach dem im Jahre 1640 erfolgten Tode Otto's VI. als Mindensches Lehn an das Bisthum heimgefallen und jetzt als freies Gut Hessen zufiel (I. P. O. art. XV. §. 3. I. P. M. art. VII. §. 50). Endlich wurde der hessischen Miliz die Summe von 600,000 Thaler bewilligt, welche in 9 Monaten aus den Stiftern Mainz, Köln, Paderborn, Münster und der Abtei Fulda aufgebracht werden sollten. (I. P. O. art. XV. §. 4—12. I. P. M. art. VII. §. 51—57.)

II. Compensationen für erlittene Verluste. — Diejenigen Reichsstände, welche zur Befriedigung der vorbenannten Mächte entweder eigene Ländereien abgetreten oder auf Ansprüche an frei gewordene Besitzungen verzichtet hatten, mußten entschädigt werden. Dies führte ebenfalls zu neuen kirchlichen Veränderungen.

1) Brandenburg hatte kraft Anwartschaft und Erbverbrüderung nach dem Tode des letzten Herzogs Bogislav's XIV. am 10. März 1637 unbestreitbares Recht auf ganz Pommern und demgemäß bereits die Huldigung der Stände empfangen. Indem zu Gunsten Schwedens auf den größten Theil Pommerns verzichtet wurde (s. vorhin Nro. 2), stellte Brandenburg Anträge auf Ersatz durch Ueberweisung schlesischer und anderer Gebiete. Nach vielen Verhandlungen erfolgte die Abfindung mit den als weltlichen Fürstenthümern secularisirten Bisthümern Halberstadt, Minden, Camin und dem Erzbisthum Magdeburg als Herzogthum, welches letztere aber dem Prinzen August von Sachsen als Administrator zu lebenslänglichem Besitze (gemäß §. 15 des Prager Friedens von 1635) gelassen werden sollte. Eben so wurden dem Kurfürsten von Sachsen das von dem Erzstifte erlangte Lehen (Prager Friede §. 18) von Querfurt, Jüterbock, Damm und Burg ausgenommen, dafür aber Brandenburg, das domcapitularische Amt Egeln und die Einziehung des vierten Theils der Dompräbenden nach Abgang der gegenwärtigen Capitularen. Im Allgemeinen wurde zugleich bestimmt: „In his vero domini electoris archi- et episcopatibus de cetero salva maneant ordinibus et subditis competentia eorum jura et privilegia, cum primis invariatae Augustanae confessionis exercitium, quale nunc ibi viget; nec minus locum habeant ea, quae in puncto gravaminum inter utriusque religionis status et ordines imperii transacta et conventa sunt . . .“ (s. unten). (I. P. O. art. XI. §. 1—11, verb. art. XIV. §. 1—3. I. P. M. art.V. §. 30.)

2) Mecklenburg hatte einen gleichen Anspruch auf Entschädigung für die an Schweden abgetretene Stadt Wismar und die Aemter Poel und Neukloster. Es erhielt daher die Bisthümer Schwerin und Ratzeburg als secularisirte Fürstenthümer, mit der Freiheit alle Dompfründen einzuziehen, zwei Domprädenden in Straßburg und die ebenfalls secularisirten Johanniter-Commenden Mirow (für Mecklenburg-Schwerin) und Nemerow (für Mecklenburg-Güstrow). Dem Herzog Gustav Adolf von Güstrow wurden außerdem für seine Person eine evangelische Präbende in Magdeburg und eine in Halberstadt eingeräumt. (I. P. O. art. XII.)

3) Das Haus Braunschweig-Lüneburg verlor durch die Secularisation von Magdeburg, Bremen, Halberstadt und Ratzeburg die seinen Mitgliedern übertragenen Coadjutorstellen und die Aussicht auf den künftigen dauernden Besitz. Es forderte deshalb die Bisthümer Hildesheim, Minden und Osnabrück, welche es zum Theil noch während des Krieges inne gehabt, war aber nicht mächtig genug, die Interessen der katholischen Partei, insbesondere des Erzbischofs von Köln, welcher zugleich die Diöcese Hildesheim inne hatte, und Brandenburgs zu überwinden. Es blieb nur Osnabrück, dessen Domcapitel gemischt war, jedoch mit katholischem Uebergewichte. Der damalige Bischof, Franz Wilhelm von Wartenberg, (seit 1624) war während des Krieges vertrieben und beanspruchte Restitution, die ihm nicht versagt werden konnte. Man beschloß daher, daß nach dem Abgange desselben der Herzog Ernst August von Braunschweig-Lüneburg, oder bei

dessen früherem Absterben ein anderer Prinz aus der Nachkommenschaft des Herzogs Georg von Lüneburg zum Bischofe erkoren werden solle. Für die Zukunft sollte aber überhaupt ein beständiger Wechsel eines katholischen und evangelischen Bischofs eintreten, der letztere jedoch stets aus dem Lüneburgischen Stamme genommen werden. Während der Regierung eines evangelischen Bischofs sollten die Diöcesanrechte über die Katholiken des Sprengels dem Erzbischofe von Köln als Metropoliten zustehen (I. P. O. art. XIII. §. 1—8). Außerdem wurden dem Hause Braunschweig-Lüneburg noch zwei secularisirte Klöster, Walkenried und Gröningen, zugewiesen (a. a. O. §. 9, 10) und den beiden jüngeren Söhnen des Herzogs August zwei Präbenden im Capitel zu Straßburg verheißen (a. a. O. §. 13).

III. Die Amnestie und Restitution. — Einer der Hauptgründe, welcher das Zustandekommen des Friedens verzögerte, war die im Prager Frieden enthaltene beschränkte Amnestie. Dieser Passus mußte daher geändert und die für die Ausgeschlossenen nachtheilige Ausnahme aufgehoben werden. Alle während des Krieges verübten Feindseligkeiten und darauf gegründete Ansprüche mußten vergessen und vergeben werden („Sit utrimque perpetua oblivio et amnestia omnium eorum quae ab initio horum motuum . . . . ab una vel altera parte ultro citroque hostiliter facta sunt —. — ut quicquid eo nomine alter adversus alterum praetendere posset, perpetua sit oblivione sepultum" [I. P. O. art. II. I. P. M. art. II.] und Alles in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten, unter Aufhebung desjenigen, wodurch dieselben inzwischen verletzt worden, in den vorigen Zustand versetzt werden („Juxta hoc universalis et illinitatae amnestiae fundamentum universi et singuli —. — restituti sunto plenarie in eum utrimque statum in sacris et profanis, quo ante destitutionem gavisi sunt, aut jure gaudere potuerunt; non obstantibus sed annullatis quibuscunque interim in contrarium factis mutationibus." I. P. O. art. III. §. 1. I. P. M. art. V. §. 5. vergl. I. P. M. art. XV. §. 1. I. P. M. art. VII. §. 48), soweit eine solche Herstellung überhaupt noch möglich war (I. P. O. art. IV. §. 56. I. P. M. art. VII. §. 45 u. a. m.).

Diesem Princip gemäß hätte der Zustand, wie er vor dem Anfange der Unruhen in Böhmen im Jahre 1618 gewesen war, wieder hergestellt werden müssen und darauf gingen auch die ursprünglichen Anträge Schwedens, Frankreichs und der mit diesen verbundenen Reichsstände. Dagegen sträubte sich aber der Kaiser und die katholische Partei, welche das Jahr 1630, in welchem Gustav Adolf nach Deutschland kam, zum Ausgangspunkt genommen wissen wollten. Zwar willigten sie endlich im Allgemeinen in die Annahme des Jahres 1618, drangen aber damit durch, daß im Besonderen davon abgewichen und den Verhältnissen im Einzelnen entsprechende Termine für die Restitution festgesetzt würden. Demgemäß wurde als eine der wichtigsten Sachen diese über die Pfalz (causa Palatina) behandelt. Kurfürst Friedrich V. von der Pfalz war im Jahre 1621 geächtet worden und ihm die Ober- und Unterpfalz und die Kurwürde entzogen, die letztere nebst der Oberpfalz und der Grafschaft Cham sodann im Jahre 1623 Maximilian von Bayern übertragen. Dem festgestellten Princip entsprechend, hätte nunmehr der älteste Sohn Friedrichs († 1632), Carl Ludwig, restituirt werden müssen. Dagegen stritt aber das katholische Interesse, indem die Mehrheit der Kurfürsten dann nicht auf der katholischen Seite gesichert war; auch war der Kaiser noch besonders betheiligt, indem im Falle der Rückgabe der Oberpfalz Bayern seinen Anspruch auf 13 Millionen Thaler gegen das Haus Oesterreich für die zu dessen Bestem verwendeten Kriegskosten erheben könnte, wofür Oberösterreich verpfändet war. Man beschloß daher Bayern die bisherige pfälzische fünfte Kur nebst der Oberpfalz zu lassen, Carl Ludwig aber eine achte Stelle im Kurfürstencollegium zu übertragen (so daß fünf, oder wenn die Stimme Böhmens wegfiel, vier katholische drei evangelischen Kurfürsten gegenüberstanden) und die Restitution auf die Unterpfalz zu beschränken. (I. P. O. art. IV. §. 2—18. I. P. M. art. V. §. 10—26.) Dafür wurde das Jahr

1618 als maßgebend anerkannt, jedoch mit der Ausnahme, daß der kirchliche Zustand für die Augsburger Confessionsverwandten sich nach dem Jahre 1624 richten solle (I. P. O. cit. §. 19. I. P. M. cit. §. 27). Außer mehreren anderen speciellen Vorbehalten wurde insbesondere den Bischöfen von Speier und Worms reservirt, Ansprüche, welche sie an Kirchengütern der Unterpfalz zu haben glaubten, noch geltend zu machen (a. a. O. resp. §. 8 und §. 16).

In ähnlicher Weise wurde auch in dem Streit zwischen Baden-Baden und Baden-Durlach (causa Badensis) den katholischen Interessen das Princip der Amnestie zum Opfer gebracht. Das evangelische Baden-Durlach war durch ein Urtheil des Reichshofraths, welches durch päbstliche Mitwirkung 1622 ergangen, des Besitzes der oberen Mark zu Gunsten Wilhelms, Sohnes des convertirten Markgrafen Eduard Fortunatus aus unstandesmäßiger und zweifelhafter Ehe, verlustig erklärt worden und konnte dagegen die begehrte Restitution nicht erlangen, so daß die Amnestie in sacris et profanis auf Baden-Durlach (die untere Mark) und Hochberg und zwar nach dem Jahre 1618 beschränkt blieb (I. P. O. art. IV. §. 26, 27. I. P. M. art. V. §. 33, 34).

Glücklicher war Württemberg, welchem sämmtliche ihm entzogene zum Theil vom Kaiser anderweitig ausgegebene weltliche und geistliche Güter, die einzeln im Friedensinstrument aufgeführt werden, zurückerstattet wurden (I. P. O. art. IV. §. 24, 25. I. P. M. art. V. §. 31, 32). In ähnlicher Weise geschah dies auch für Mecklenburg (I. P. O. art. XII. §. 1) und viele andere Stände, insbesondere diejenigen, denen im Prager Frieden die Amnestie abgesprochen war (I. P. O. art. IV. §. 28 bis 45, V. §. 27. I. P. M. art. V. §. 8, 35). Um so schlimmer war der Ausfall für die Evangelischen in den österreichischen Erblanden. Vergebens hatte sich bereits Sachsen beim Abschlusse des Prager Friedens für die Herstellung nach dem Zustande von 1612 verwendet (s. den Frieden §. 25) und eben so erfolglos waren die Bemühungen Schwedens um Gewährung der Amnestie nach dem Jahre 1618. Eine beschränkte Ausnahme wurde nur für die Herzoge von Brieg, Liegnitz, Münsterberg, Oels und für die Stadt Breslau gemacht (I. P. O. art. V. §. 38: „Silesii etiam principes Aug. conf. addicti, duces scilicet in Brieg, Liegnitz, Munsterberg et Oels, itemque civitas Vratislaviensis, in libero suorum ante bellum obtentorum ivrium et privilegiorum, nec non Aug. conf. exercitio, ex gratia caesarea et regia ipsis concesso manutenebantur"), zugleich auch die Errichtung von drei neuen Kirchen (sogen. Friedenskirchen) bei Schweidnitz, Jauer und Glogau bewilligt, (I. P. O. art. V. §. 14: Praeter haec autem . . . . sacra caesarea majestas ulterius pollicetur, se illis, qui in his ducatibus Aug. conf. addicti sunt pro hujus confessionis exercitio, tres ecclesias propriis eorum sumtibus extra civitates Schweidnitz, Jauer et Glogoviam prope moenia, locis ad hoc commodis jussu suae majestatis designandis, post pacem confectam, quam primum id postulaverint, concessuram"). In den übrigen schlesischen Gebieten wurde für alle Einwohner, ohne Unterschied des Standes und in Niederösterreich für den Adel nichts weiter zugestanden, als daß dieselben nicht genöthigt werden sollten, wegen ihres Bekenntnisses der Augsburgischen Confession ihr Vermögen preiszugeben oder auszuwandern (loco aut bonis cedere aut emigrare non teneantur); auch sollten sie nicht verhindert werden, ihren Gottesdienst an benachbarten Orten außerhalb des Territoriums zu besuchen. Wenn sie aber freiwillig ausgewandert, ohne ihre Grundstücke veräußern zu wollen oder zu können, sollte ihnen der Zutritt zur Beaufsichtigung und Besorgung ihrer Angelegenheiten frei bleiben. (I. P. O. art. V. §. 39.) Für diejenigen, welche inzwischen in fremde Dienste getreten waren, wurde die Rückkehr in ihre früheren Verhältnisse ohne weitere Benachtheiligung gestattet (I. P. O. art. IV. §. 51, 52. I. P. M. art. V. §. 40, 41). Güter, welche Ausgewanderten entzogen waren, ehe sie in schwedische oder französische Dienste getreten, durften nicht wieder ersetzt werden, für sonstige Privatforderungen aller wurde Rechtsschutz verheißen. (I. P. O. art. IV. §. 53—55. I. P. M. art. V. §. 42—44.)

(Uebrigens sehe man noch die Artikel: Oesterreich Bd. X. S. 564, Schlesien Bd. XIII S. 568 folg.).

IV. Die Erledigung der kirchlichen Beschwerden. — Die religiösen Zerwürfnisse in Folge der evangelischen Reformation waren durch den Passauer Vertrag von 1552 und den Augsburger Religionsfrieden im Wesentlichen ausgeglichen worden; indessen kehrten doch bald neue Irrungen wieder, welche zuletzt den Ausbruch des 30jährigen Krieges veranlaßten. Bei den Verhandlungen zum Abschlusse des westfälischen Friedens mußte es daher vorzüglich darauf ankommen, das Verhältniß der beiden Religionsparteien im Reiche so zu regeln, daß die bisherigen kirchlichen Beschwerden (gravamina ecclesiastica) erledigt und dem Entstehen neuer Klagen vorgebeugt würde. Das höchste Interesse, dieses Ziel zu erreichen, hatte außer den Streitenden selbst Schweden, nicht aber Frankreich. Deshalb entschuldigten sich die französischen Gesandten, indem sie sich mit diesem Gegenstande nicht befassen wollten, damit „daß es ihnen wegen ihrer Religion nicht wohl anstehe, die evangelischen Sachen zu befördern, weshalb nur die Schweden es thun möchten; sie wollten ihnen darin nicht zuwider seyn". (Canzler, Magazin für die Geschichte. Leipzig 1790, S. 67. Pütter, Geist des westfälischen Friedens S. 340.) Demgemäß wurde über die gravamina ecclesiastica auch nur zu Osnabrück die Verhandlung gepflogen und das Ergebniß in die Art. V. und VII. des I. P. O. aufgenommen. Das I. P. M. art. VI. §. 47 beschränkt sich auf eine einfache Anerkennung derselben („ — convenit, praesenti quoque tractatu firmare et stabilire, eo plane modo, ac si de verbo ad verbum huic inserta legeretur instrumento"). Während die Beschwerden der Evangelischen von den kaiserlichen und schwedischen Gesandten verhandelt wurden, traten bei der Feststellung des Verhältnisses der Evangelischen untereinander die ersteren zurück und die Vereinbarung leiteten Schweden mit den Lutherischen auf der einen Seite, auf der anderen Brandenburg nebst den übrigen Reformirten, unter Theilnahme der Holländer und Schweizer (Pütter, a. a. O. S. 342, 379). Die gefaßten Beschlüsse selbst betreffen:

1) allgemeine Bestimmungen zur Beseitigung der Beschwerden. Dazu gehört zuvörderst

a) die erneute Bestätigung des Passauer Vertrages und des Augsburger Religionsfriedens. Es bestimmt darüber das I. P. O. art. V. §. 1: „— Transactio . . Passavii inita et . . pax religionis . . . . in omnibus suis capitulis unanimi imperatoris, electorum, principum et statuum, utriusque religionis, consensu initis ac conclusis rata habeatur, sancteque et inviolabiliter servetur. — Quae vero de nonnullis in ea (pace) articulis controversis hac transactione communi partium placito statuta sunt, ea pro perpetua dictae pacis declaratione, tam in judiciis, quam alibi observanda habebuntur, donec per Dei gratiam de religione ipsa convenerit". Der Religionsfriede war als nicht mehr bindend betrachtet worden, weil die Möglichkeit der Wiedervereinigung der Parteien darin ausgesprochen war, jedoch ohne allen Grund, wie der Wortlaut des betreffenden Passus ergibt (vergl. Bd. XI. S. 173 a. E. S. 174), der dann auch im westfälischen Frieden sowohl in der obigen Stelle, als im Art. V. §. 14, 25, 31, 48 in verschiedenen Wendungen wiederholt wurde. Einzelne Artikel des Religionsfriedens wurden außerdem noch besonders wieder confirmirt, wie §. 16 und 21 im I. P. O. cit. §. 45, §. 23, 24; im I. P. O. cit. §. 30 u. a.

b) die ausdrückliche Anerkennung der Reformirten neben den Katholiken und Augsburgischen Confessionsverwandten. Es disponirt deßhalb I. P. O. Art. VII. §. 1: „Unanimi quoque . . . . . consensu placuit, ut quicquid juris aut beneficii cum omnes aliae constitutiones imperii, tum pax religionis et publica haec transactio, in eaque decisio gravaminum ceteris catholicis, et Aug. conf. addictis statibus et subditis tribuunt, id etiam iis, qui inter illos reformati vocantur, competere debeat" (m. s. die Uebersicht der desfallsigen Verhandlungen bei

Dan. Heinr. Hering neue Beiträge zur Geschichte der evangelisch-reformirten Kirche in den preußisch Brandenburgischen Ländern. Berlin 1787, vergl. II. S. 58 folg. verb. wegen der besonderen Anwendung dieser Stelle auf Hessen-Cassel I. P. O. art. XV. §. 1. I. P. M. art. VII. §. 48). Zwar hatte schon der Religionsfriede §. 15. vergl. §. 20. ausgesprochen, Niemand sollte irgendwen „von dieser Augsburger Confessions-Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, so sie aufgericht oder nachmahls aufrichten möchten .... tringen u. s. w." und ausdrücklich war die Zahl 1530, deren Hinzufügung bei der Augsburgischen Confession gefordert worden, abgelehnt. (Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter dem Reformation Bd. V. S. 284); dennoch versuchte man später nur diejenigen, welche die Aug. Conf. invariata angenommen, als unter dem Frieden begriffen anzusehen und die Anhänger der Aug. Conf. variata von 1540, insbesondere die Reformirten von demselben auszuschließen. Indem nunmehr die förmliche Anerkennung der Reformirten erfolgte, bestätigte man doch zugleich wieder den §. 17 des Religionsfriedens: „doch sollen alle andern, so obgemelten beden Religionen nit anhengig, in diesem Frieden nit gemeint, sondern gentzlich ausgeschlossen sein" im I. P. O. art. VII. §. 2.

c) die Gleichheit der Rechte beider Religionsparteien im Reiche. Das I. P. O. art. V. §. 1. erklärt im Verfolg der oben unter a mitgetheilten Worte: „In reliquis omnibus autem inter utriusque religionis electores, principes, status omnes et singulos sit aequalitas exacta mutuaque, quatenus formae reipublicae, constitutionibus imperii et praesenti conventioni conformis est; ita ut, quod uni parti justum est, alteri quoque sit justum, violentia omni et via facti, ut alias, ita et hic inter utramque partem perpetuo prohibita". Dieser die Stände des Reichs betreffenden Bestimmung gemäß wurde insbesondere verordnet, daß zu den ordentlichen Reichsdeputationen und zu den Reichsgerichten eine gleiche Anzahl von Mitgliedern aus beiden Confessionen genommen werden sollte (I. P. O. art. V. §. 51, 53). Diesem Princip der Gleichheit entsprach auch die Bestimmung, daß die Mehrheit der Stimmen nicht gelten, sondern eine Sonderung in Theile (itio in partes) eintreten solle, sobald die Stände nicht als Ein Corpus, sondern als Einzelne in Betracht kämen, wie in Religionssachen und allen Angelegenheiten, in welchen die katholischen und evangelischen Stände eine entgegengesetzte Meinung gegen einander aussprächen (I. P. O. art. V. §. 9, §. 52: „In causis religionis omnibusque aliis negotiis, ubi status tanquam unum corpus considerari nequeunt, ut etiam Catholicis et Aug. confessionis statibus in duas partes euntibus, sola amicabilis compositio lites dirimat, non attenta votorum pluralitate"). (Ueber die verschiedenen Auslegungen und Anwendungen dieser Festsetzungen sehe man besonders Aegidi, der Fürstenrath nach dem Lüneviller Frieden. Berlin 1853, S. 37 folg., 57 folg., 101 folg. und die daselbst besprochene Literatur). Beschränkungen, welche aber ebenfalls für beide Religionsparteien eingeführt, resp. bestätigt wurden, beziehen sich auf den geistlichen Vorbehalt (darüber s. m. den besond. Art.) und das Normaljahr (s. weiterhin). Diese Gleichheit der Rechte beider Confessionen sollte aber nicht allein den Ständen des Reichs, sondern auch den Unterthanen im Allgemeinen gewährt werden. Es findet sich deshalb im I. P. O. art. V. §. 35 folgende Festsetzung: „Sive autem catholici sive Aug. Conf. fuerint subditi, nullibi ob religionem despicatui habeantur, nec a mercatorum, opificum ac tribuum communione, hereditatibus, legatis, hospitalibus, leprosoriis, eleemosynis, aliisque juribus aut commerciis, multo minus publicis coemeteriis, honoreve sepulturae arceantur, aut quicquam pro exhibitione funeris a superstitibus exigatur, praeter cujusque parochialis ecclesiae jura pro demortuis pendi solita; sed in his et similibus pari cum concivibus jure habeantur, aequali justitia protectioneque tuti".

2) Besondere Bestimmungen zur Regelung der gegenseitigen Verhältnisse beider Confessionen.

Die bisher angeführten, zur Erledigung der Beschwerden getroffenen Anordnungen, insbesondere das Princip der Gleichberechtigung der beiden Religionsparteien Angehörigen sollten entsprechend der Verfassung des Reichs, den Gesetzen desselben und denjenigen Festsetzungen, welche in dem westfälischen Frieden selbst vereinbart worden, zur Vollziehung kommen. Die Geltung war daher keine absolute, sondern abhängig von bestimmten faktischen Voraussetzungen und Bedingungen, über deren maßgebende Autorität die Paciscirenden sich vereinigten. Dabei mußten sich von selbst Verschiedenheiten zwischen Katholischen und Evangelischen, und zwischen den beiden Parteien der letzteren, den Lutheranern und Reformirten herausstellen, sowohl hinsichtlich des Besitzstandes der geistlichen Güter, als des Anspruchs auf Religionsübung und der kirchlichen Verwaltung.

a) Ueber den Besitzstand der geistlichen Güter und Anstalten. — Die vom päbstlichen Nuntius inspirirte katholische Partei wollte sich nicht dazu verstehen, die in den Händen der Evangelischen befindlichen Kirchengüter denselben frei für ewige Zeiten zu überlassen. Sie ging auf den Prager Frieden zurück und erklärte sich bereit, einen hundertjährigen Besitz zuzustehen (s. oben im Eingange). Endlich fügte sie sich der Forderung der Evangelischen und vereinigte sich mit denselben über den 1. Januar 1624 als Normaltag. Abgesehen von den sekularisirten Stiftern (s. oben) erging wegen der unmittelbaren geistlichen Güter im I. P. O. art. V. §. 14 folgende Vorschrift: „Bona ecclesiastica immediata quod attinet, sive sint archiepiscopatus, episcopatus, praelatorae, balliviae, praepositurae, commendae, sive liberae fundationes seculares, aut alia, una cum reditibus, pensionibus aliisque quocumque nomine signatis, seu in urbibus, seu ruri sitis, ea, seu catholici, seu Aug. Conf. status die prima Januarii anni 1624 possederint, omnia et singula, nullo plane excepto, ejus religionis consortes, qui dicto tempore in reali eorum possessione fuerunt, usque dum de religionis dissidiis per Dei gratiam conventum fuerit, tranquille et imperturbate possideant, neutrique parti liceat alteri seu in judicio seu extra negotium facessere, multo minus turbas aut impedimentum aliquod inferre". Der Vortheil der Evangelischen war nach dieser Bestimmung nur ein geringer, nämlich das Bisthum Lübeck, das Bisthum Osnabrück in der Abwechslung mit den Katholischen (s. oben unter II. Nr. 3), die fürstlichen weiblichen Abteien Gandersheim, Quedlinburg und Herbord, so wie verhältnißmäßig wenige Kanonikate u. s. w., deren Vermehrung der geistliche Vorbehalt (I. P. O. art. V. §. 15. s. den Art.) verhinderte. Die rechtlichen Verhältnisse der evangelisch gewordenen Stellen fixirte das I. P. O. art. V. §. 16—23. Wegen der mittelbaren Stifter und Klöster bedurfte es auch einer besonderen Deklaration. Der Religionsfriede hatte in §. 19 bestimmt: „so sollen auch solche eingezogene Güter, welche denjenigen, so dem Reich ohne Mittel unterworfen, und reichsständig sind, nicht zugehörig, und deren Possession die Geistlichen zur Zeit des Passau'schen Vertrages oder seithero nicht gehabt, in diesem Friedstand mit begriffen und eingezogen seyn —. Derhalben .... (Kammerrichter und Beisitzer) dieser eingezogener und (zu Kirchen und Schulen u. s. w.) verwendeter Güter halben, kein Citation, Mandat und Prozeß erkennen und decerniren sollen". Offenbar sind hier zwei Arten mittelbarer Güter unterschieden, nämlich solche, welche Reichsunmittelbaren gehörten und sich zur Zeit des Abschlusses des Religionsfriedens nicht in geistlichen Händen befanden, und solche Güter, welche Reichsunmittelbaren gehörten, sich aber im Lande eines andern Reichsstandes befanden und gleichfalls eingezogen waren. Die erste Art der Güter sollte nach dem Besitzstande zur Zeit des Religionsfriedens beurtheilt werden, die zweite Art dagegen nach dem Besitzstande zur Zeit des Passauer Vertrages (vergl. Pütter, Geist des westfälischen Friedens S. 421, 422, s. auch Godfr. Dan. Hoffmann, com. de die decretorio Kal. Jan. a. 1624 omnique ex pace Westphalica restitutione. Ulmae 1750, 4). Katholischer Seits hatte man aber den Grundsatz aufgestellt, daß alle Stifter und Klöster, welche seit dem Passauer Vertrage von Evangelischen einge-

zogen waren, zurückgegeben werden sollten. In diesem Sinne entschied Ferdinand II. in dem Restitutionsedikt vom 6. März 1629 (Khevenhüller, Annales Ferdinandei (Leipzig 1716 sq. Fol.) Bd. XI. Fol. 438 sq., vergl. Eichhorn, deutsche Rechtsgeschichte Theil IV. §. 517). Bei den Verhandlungen mußte auch dieser Punkt erledigt werden und das geschah durch Annahme des Normaltages, des 1. Januar 1624, dahin, daß die evangelischen Reichsstände alle mittelbaren Klöster, Collegiatstifter, Balleien, Commenden, Kirchen, Stiftungen, Schulen, Hospitäler oder andere geistliche Güter, welche sie an jenem Tage besaßen, ferner behalten sollten (omnia et singula, sive retenta semper, sive restituta, sive vigore hujus transactionis restituenda iidem possideant), mit Zurückweisung jeder Ausnahme. Eben so sollte es auch mit den Katholischen gehalten werden, doch durften dieselben in dergleichen Klöster nicht andere Orden einführen, als für welche dieselben gestiftet waren. (I. P. O. art. V. §. 25, 26.) Der Normaltag wurde auch noch besonders anerkannt in der Anwendung auf sonstige Einkünfte (reditus, census, decimae, pensiones. I. P. O. art. V. §. 46, 47) und die Ausübung verschiedenartiger Gerechtsame (jura praesentandi, inspectionis, confirmandi, corrigendi, protectionis, aperturae, hospitationis, servitiorum, operarum. I. P. O. art. V. §. 26).

b) Ueber die Ausübung des landesherrlichen Reformationsrechts und dessen Beschränkung. — Von besonderer Wichtigkeit war die Vereinbarung über die Religionsübung der beiden Confessionen in den einzelnen Territorien. Herkömmlich und reichsgesetzlich gebührte in Deutschland den Landesherren das Reformationsrecht (jus reformandi exercitium religionis, vgl. den Art. Territorialsystem Bd. XV. S. 533, 534). Von demselben war bisher in rücksichtsloser Weise Gebrauch gemacht und gegen die Anhänger einer andern Religion von den Territorialherren die Gegenreformation durchgeführt werden. Im Princip darauf zu verzichten, konnte und wollte der westfälische Friede keinen Reichsstand nöthigen. Das I. P. O. art. V. §. 30 erkannte daher auch die Fortdauer dieses Rechts an: „— conventum est, hoc idem porro quoque ab utriusque religionis statibus observari, nullique statui, quod ipsi ratione territorii et superioritatis in negotio religionis competit, impediri oportere". Indessen mußte doch darauf Bedacht genommen werden, den Klagen über den Religionsdruck abzuhelfen und den Besitzstand der Religionsübung gegen Willkür sicher zu stellen. So kam man auch bei dieser Angelegenheit zur Annahme einer Normalzeit, bei welcher das Verhältniß der Katholiken und Evangelischen, sowie der Lutheraner und Reformirten nicht ohne Einfluß bleiben konnte. Man beschloß:

α) Evangelische unter katholischer und Katholiken unter evangelischer Landesherrschaft sollen diejenige Religionsübung, welcher sie an irgend einem Tage des Jahres 1624 theilhaftig waren, fernerhin ungestört haben dürfen, I. P. O. art. V. §. 31.: „Hoc (jure reformandi) tamen non obstante statuum catholicorum landsassii, vasalli et subditi, cujuscunque generis, qui sive publicum sive privatum Aug. Conf. exercitium anno 1624 quacunque anni parte, sive certo pacto aut privilegio, sive longo usu, sive sola denique observantia dicti anni habuerunt, retineant id etiam inposterum, una cum annexis, quatenus illa dicto anno exercuerunt, aut exercita fuisse probare poterunt. Cujusmodi annexa habentur institutio consistoriorum, ministeriorum, tam scholasticorum quam ecclesiasticorum, jus patronatus aliaque similia jura. Nec minus maneant in possessione omnium dicto tempore in potestate eorundem constitutorum templorum, fundationum, monasteriorum, hospitalium, cum omnibus pertinentiis, reditibus et accessionibus". Diejenigen, welche späterhin ihr Exercitium verloren (turbati aut quocunque modo destituti), sollten in den Zustand von 1624 vollständig zurückversetzt werden (plenarie restituantur). Idemque observetur ratione subditorum catholicorum Aug. Conf. statuum (I. P. O. art. V. §. 32.). Dieß wurde noch besonders sicher gestellt und nur zu Gunsten von neuen Klöstern im Bisthum Hildesheim modificirt (a. a. O. §. 33. M. s. darüber den Art. Simultaneum Bd. XIV. S. 416.)

β) Evangelische unter katholischer und Katholiken unter evangelischer Regierung, welche während des Jahres 1624 weder öffentlichen noch privaten Cultus besaßen, sollten dagegen dem jus reformandi unterworfen bleiben; eben so auch diejenigen, welche nach Abschluß des Friedens zu einer von der Religion des Landesherrn abweichenden Confession übertreten würden. Der Landesherr hatte in diesen Fällen die Wahl, solchen Unterthanen Duldung zu gewähren oder sie zur Auswanderung zu nöthigen. Auf den ersten Fall bezieht sich das I. P. O. art. V. §. 34, 35: „Placuit porro, ut illi — (qui) exercitium nulla anni (1624) parte habuerunt, nec non qui post pacem publicatam deinceps futuro tempore, diversam a territorii domino religionem profitebuntur et amplectentur, patienter tolerantur, et conscientia libera domi devotioni suae sine inquisitione et turbatione privatim vacare, in vicinia vero, ubi et quoties voluerint, publico religionis exercitio interesse, vel liberos suos exteris suae religionis scholis aut privatis domi praeceptoribus instruendos committere, non prohibeantur": auch wird die Gleichheit in bürgerlichen Rechtsverhältnissen garantirt (s. oben unter IV. 1 c.). Auf die zweite Alternative geht das I. P. O. art. V. §. 36, 37 „Quodsi vero subditus, qui nec . . . . religionis exercitium anno 1624 habuit, vel etiam, qui post publicatam pacem religionem mutabit, sua sponte emigrare voluerit, aut a territorii domino jussus fuerit; liberum ei sit, aut retentis bonis aut alienatis discedere —". Es soll keine weitere Belästigung eintreten und denjenigen, welche nach dem Frieden die Religion wechseln, eine Frist von wenigstens drei, anderen von wenigstens fünf Jahren gewährt werden. Von der Nöthigung zur Auswanderung wurden befreit die Evangelischen in Niederösterreich und Schlesien (I. P. O. art. V. §. 39 s. oben unter III.) die Unterthanen in Ländern, welche vor der Verpfändung wieder eingelöst werden (a. a. O. §. 27) oder über deren Hoheit noch ein Prozeß schwebt, (a. a. O. §. 43).

γ) Das Verhältniß der Lutheraner unter reformirter und der Reformirten unter lutherischer Regierung wurde nach dem dermaligen Zustande aufrecht erhalten und für die Zukunft ein (später sogenanntes) unschädliches Simultaneum eingeführt (I. P. O. art. VII. §. 1, 2; vgl. den Art. Simultaneum Bd. XIV. S. 416).

δ) An denjenigen Orten, wo Reichsstände beider Confessionen gemeinsam die Landeshoheit besitzen, sollten alle religiösen Verhältnisse in dem Zustande vom 1. Januar 1624 verbleiben (I. P. O. art. V. §. 43), übrigens aber das Reformationsrecht von denjenigen nicht geübt werden, welche sich nicht im Besitze der reichsgesetzlichen superioritas territorialis befanden. Das I. P. O. art. V. §. 42 u. 44 bestimmt darüber: „A sola qualitate feudali vel subfeudali, sive a regno Bohemiae, sive ab electoribus, principibus et statibus imperii, sive aliunde procedant, jus reformandi non dependet". — „Sola criminalis jurisdictio, Centgericht, solumque jus gladii et retentionis, patronatus, filialitatis, neque conjunctim, neque divisim jus reformandi tribuunt." Von solchen Personen ausgegangene Verfügungen sind nach der Normalzeit von 1624 zu reguliren.

c) Ueber die Ausübung des Diöcesanrechts und der geistlichen Gerichtsbarkeit. — In Folge der Reformation wurde die bischöfliche Gerichtsbarkeit alsbald beschränkt, jedoch nicht in gleicher Weise in allen Territorien. Zum Muster für die spätere Fixirung der Verhältnisse diente der am 11. Juni 1528 zwischen Mainz und Hessen vereinbarte Abschied (C. P. Kopp, ausführliche Nachricht von der älteren und neueren Verfassung der Geistlichen- und Civil-Gerichten in den Fürstl. Hessen-Cassel'schen Landen. Theil I. Cassel 1769, 4. Beilage 46, S. 106, 107), nach welchen die „Chur vnd Fursten von Sachßen vnd Hessen sich der geistlichkeit vnd Jurisdiction halb in Iren Chur vnd Furstenthumern vermug des Abschehds . . . . (von 1526) . . . . . halten, auch in dem besytze . . . . . rugig bleiben vnd vnser gn. Her von Meintze vnd Dhumcappittel iren Chur vnd furstlichen gnaden kein verhinderung thun sollen. Doch das den geistlichen Irer jerlichen Renten . . . . . . zu gepurlichen Rechten verholffen werden soll —". Zu einer erneuten Bestätigung dieses Vergleiches kam es am 1. August 1552

(Kopp, a. a. O. §. 168. S. 212, 213), jedoch abhängig von einer zu erhoffenden Wiedervereinigung beider Religionsparteien. Der hier ausgesprochene Grundsatz wurde generalisirt in den Religionsfrieden §. 20 aufgenommen. Es — „soll die Geistliche Jurisdiktion (doch den Geistlichen Churfürsten . . . . . . und Ordensleuten an ihren Renten . . . . . auch anderen Rechten und Gerechtigkeiten . . unvergriffen) wider der Augsb. Conf. Religion, Glauben, Bestellung der Ministerien, Kirchen-Gebräuche, Ordnungen und Ceremonien, so sie aufgericht oder aufrichten möchten, bis zu endlicher Vergleichung der Religion nicht exercirt, gebraucht oder geübt werden — und also . . . . die Geistliche Jurisdiction ruhen, eingestellt und suspendirt sein und bleiben: Aber in andern Sachen und Fällen . . . . . . soll und mag die Geistliche Jurisdiction, durch die Erzbischöff, Bischöff und andere Prälaten, wie deren Exercitium an einem jeden Ort hergebracht, und sie deren in Uebung, Gebrauch und Possession sind, hinfür wie bisher exercirt, geübt und gebraucht werden". Die Streitigkeiten waren damit keineswegs ganz beseitigt, indem die Prälaten die obengenannten Gegenstände möglichst zu beschränken, die andern Sachen und Fälle aber auszudehnen suchten, namentlich evangelische Ehesachen, Patronat, Zehnten, Sacrilegien u. a. m. ihrer Entscheidung unterwarfen. Auch beanspruchten sie die Uebung der Diöcesanrechte in evangelischen Gebieten, welche früher zu ihren Sprengeln gehört hatten. Hierüber wurde bei den westfälischen Friedensverhandlungen lebhaft pro und contra gestritten. Evangelischer Seits wurde entschieden proponirt: ecclesiastica jurisdictio penitus sublata esto, während die Katholiken endlich die Suspension mit gewissen Ausnahmen zugestanden, welche, da nicht mehr zu erreichen war, beiderseits angenommen ward. So entstand das I. P. O. art. V. §. 48: „Jus dioecesanum et tota jurisdictio ecclesiastica cum omnibus suis speciebus contra Aug. Conf. electores, principes, status (comprehensa libera imperii nobilitate) eorumque subditos tam inter catholicos et Aug. Conf. addictos, quam inter ipsos solos Aug. Conf. status usque ad compositionem Christianam dissidii religionis suspensa esto, et intra terminos territorii cujusque jus dioecesanum et jurisdictio ecclesiastica se contineat. Ad consequendos tamen reditus, census, decimas et pensiones in iis Aug. Conf. statuum ditionibus, ubi catholici anno 1624 notorie in possessione vel quasi exercitii jurisdictionis ecclesiasticae fuerunt, utantur eadem posthac quoque, sed non nisi in exigendis hisce pensionibus, nec procedatur ad excommunicationem, nisi post tertiam demum denunciationem". Zu dieser Ausnahme kam noch die andere, nach welcher evangelische Unterthanen katholischer Landesherrn, welche im Jahre 1624 die geistliche Jurisdiktion anerkannt gehabt, derselben ferner unterliegen sollten, jedoch unbeschadet der Bekenntniß- und Gewissensfreiheit (in iis casibus modo dictae jurisdictioni subsint, qui Aug. Conf. nullatenus concernunt, modo ipsis occasione processus nihil injungatur, Aug. Conf. vel conscientiae repugnans), desgleichen evangelischen Obrigkeiten untergebene Katholiken, welche im Jahre 1624 öffentliche Religionsübung besaßen, wenn zugleich damals Bischöfe sich im ungestörten Besitze ihres Diöcesanrechts über dieselben befanden (a. a. O. §. 48 am Ende). Endlich sollte in Reichsstädten, in welchen beide Confessionen Religionsübung besaßen, die katholischen Bischöfe über evangelische Bürger keine Gerechtigkeit ausüben, über katholische Bürger dagegen nach der Uebung des Jahres 1624 (I. P. O. art. V. §. 49).

Wegen der Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit über die Evangelischen in evangelischen Gebieten selbst gab der westfälische Friede keine Entscheidung. Der im Artikel V. §. 48 ausgesprochene Grundsatz: jus dioecesanum et jurisdictio ecclesiastica intra terminos cujusque territorii se contineat, erlitt indessen eine besondere Anwendung auf die von Schweden und Brandenburg übergebenen Bisthümer. Das dem ersteren zugefallene Erzbisthum Bremen hatte verschiedene Metropolitanrechte im Braunschweigischen und anderwärts behaupten wollen, auch nachdem es bereits in evangelische Hände gekommen war. Da man besorgte, Schweden werde dergleichen Rechte für sich in Anspruch nehmen,

traf man eine sicherstellende Clausel im I. P. O. art. V. §. 24, indem man, abgesehen von den besonderen Vereinbarungen (peculiares conventiones) disponirte: „In omnibus vero iis, quae ibi non continentur, et inter haec quoad §m. Jus dioecesanum et c. 16 infra positum constitutionibus imperii et huic transactioni subjecti manento". Dasselbe Princip berührte auch Brandenburg, von dem man besorgte, es werde wegen des Erzstiftes Magdeburg die Rechte eines Primas Germaniae über Evangelische behaupten, weßhalb man im I. P. O. art. XI. §. 11 die obige Festsetzung art. V. §. 24 allegirte (utpote quem [articulum] aeque hic valere debere, ac si verbotenus insertus esset). Es war dies das Resultat des Grundsatzes, welchen die Paciscirenden im Juni 1648 aufgestellt hatten: „salva tamen utique imperii statibus, suis in terris ac ditionibus tam quoad ecclesiastica quam politica, vigore juris territorialis, ut et hujus pacificationis, libere disponendi potestate; neque jus episcopale cum suis annexis ullo titulo vel praetextu extra territorium exerceatur vel extendatur" (Meiern, Acta pacis Westphalicae, Tom V. pag. 724).

Schon damals (s. Meiern a. a. O. Th. II. S. 747, verb. Moser, von der Landeshoheit im Geistlichen S. 683) und mehr noch später ist hierauf der landesherrliche Episkopat gegründet worden (m. s. Pütter, Geist des westfälischen Friedens S. 444 folg. Eichhorn, deutsche Rechtsgeschichte IV. §. 524 Nr. 3 u. 4, desselben Kirchenrecht Theil I. S. 289, 310 und die Artikel: Collegial-, Episkopal-, Territorialsystem.)

V. Die Erledigung der politischen Beschwerden. — Der einseitige Schutz und die Bevorzugung der katholischen Kirche in Deutschland, welcher die katholischen Stände geneigt machte, dem Kaiser in Bezug auf die Reichsangelegenheiten überhaupt sich möglichst willfährig zu erweisen, mußte in Folge der Gleichstellung der evangelischen Kirche aufhören und dadurch konnte das Verhältniß der Reichsstände zum Reichsoberhaupte selbst geändert werden. Das früher dem Kaiser beigelegte summum imperium erlitt Einbuße durch die Anerkennung der selbstständigen Territorialhoheit der einzelnen Landesherren (s. Pütter a. a. O. S. 457. Eichhorn, Rechtsgeschichte §. 525). Das I. P. O. art. VIII. §. 1 und I. P. M. art. IX. §. 62 sprach sich demgemäß dahin aus: „Ut autem provisum sit, ne posthac in statu politico controversiae suboriantur, omnes et singuli electores, principes et status imperii Romani in antiquis suis juribus, praerogativis, libertate, privilegiis, libero juris territorialis tam in ecclesiasticis quam politicis exercitio, ditionibus, regalibus, horumque omnium possessione, vigore hujus transactionis, ita stabiliti firmatique sunto, ut a nullo unquam sub quocunque praetextu de facto turbari possint vel debeant". Diese Gerechtsamen wurden auch den Reichsstädten zugesprochen (I. P. O. art. VIII. §. 4. I. P. M. art. IX. §. 65) und wegen der religiösen Verhältnisse derselben noch besondere Festsetzungen getroffen. Im Allgemeinen spricht darüber das I. P. O. art. V. §. 29: „Liberae imperii civitates prout omnes atque singulae sub appellatione statuum imperii, non tantum in pace religionis et praesenti ejusdem declaratione, sed et alias ubique indubitate continentur, ita et ex illarum numero eae, in quibus unica tantum religio anno 1624 in usu fuit tam ratione juris reformandi, quam aliorum casuum religionem concernentium in territoriis suis et respectu subditorum non minus ac intra muros et suburbia, idem cum reliquis statibus imperii superioribus jus habeant, adeoque de istis generaliter disposita et conventa, de his quoque dicta et intellecta sunto". Hierauf wird festgestellt, daß der Begriff einer rein evangelischen Reichsstadt dadurch nicht aufgehoben wird, daß sich im Jahre 1624 einige katholische Bürger in derselben befanden oder daß in einigen unmittelbaren oder mittelbaren Stiftern und Klöstern katholischer Gottesdienst gehalten worden. Maßgebend für die Zukunft sollte der Zustand des 1. Januar 1624 bleiben. Ebenso auch für rein katholische und gemischte Reichsstädte (utrique religioni addictae). Zur Klasse der Letzeren werden vornämlich Augsburg, Dünkelsbühl, Biberach,

Ravensburg und Kaufbeuren gerechnet, für welche, wie für andere, ganz specielle Anordnungen im I. P. O. art. V. §. 4—13 gegeben wurden. Die Gleichstellung mit den übrigen Reichsständen wurde auch auf die unmittelbare Reichsritterschaft ausgedehnt und wegen der Religion im I. P. O. art. V. §. 28 deklarirt: „Libera et immediata imperii nobilitas omniaque et singula ejus membra una cum subditis et bonis . . . . . . vigore pacis religiosae et praesentis conventionis, in juribus religionem concernentibus et beneficiis inde promanantibus, idem jus habeant, quod supradictis electoribus, principibus et statibus competit; nec in iis, sub quocunque praetextu impediantur aut turbentur; turbati vero omnes omnino in integrum restituantur". Diese letztere Bestimmung wurde nach dem Normaljahr 1624 auch unmittelbaren Reichsdörfern gewährt. (communitatibus et pagis immediatis. I. P. O. art. V. §. 2.).

Der Jülich-Cleve'sche Erbstreit bildete keinen besonderen Gegenstand der Verhandlung bei der Berathung über den westfälischen Frieden. Am 7. April 1646 wurde zu Osnabrück nur der Wunsch ausgesprochen, es solle im Frieden dafür gesorgt werden, daß des Reichs Sicherheit durch Einführung fremder Hilfe weiter nicht gestört und alle Thätlichkeiten künftig verhütet werden möchten (Meiern, Acta a. a. O. Tom. II. pag. 898). Dem entsprach auch das I. P. O. art. IV. §. 57. I. P. M. art. VI. §. 46. In dieser Erklärung lag eine stillschweigende Bestätigung der zwischen Brandenburg und Pfalz-Neuburg am 8. April 1647 zu Düsseldorf getroffenen Vereinbarung, welcher die Religionsrecesse von 1666 und 1672 folgten (m. s. noch den Art. Jülich-Cleve-Berg und Mark Bd. VII. S. 144). Auch die Angelegenheit der Stadt Donauwerth kam nicht zur definitiven Entscheidung, doch verfügte wenigstens das I. P. O. art. V. §. 12 „eodem gaudeat jure in ecclesiasticis et politicis, quo ceterae imperii liberae civitates vigore hujus transactionis gaudent".

VI. Die Vollziehung und Sicherstellung des Friedens. — Alles dasjenige, was während der Verhandlungen angeregt, aber nicht zur Erledigung gelangt war, sollte auf einen sechs Monate nach Ratifikation des Friedens zu haltenden Reichstage beendet werden (I. P. O. art. VIII. §. 3. I. P. M. art. IX. §. 64.). Nach erfolgter Unterzeichnung des Friedensinstruments sollten sofort alle Feindseligkeiten von beiden Seiten eingestellt (I. P. O. art. XVI. §. 1. I. P. M. art. XV. §. 98) und binnen acht Wochen die Urkunden gegen einander ausgewechselt werden (I. P. O. art. XVII. §. 1. I. P. M. art. XVI. §. 111). Inzwischen sollte aber schon der Kaiser durch das ganze Reich Edikte erlassen, daß ohne Verzug, wer dem Frieden gemäß Etwas zu restituiren oder zu leisten habe, dem ein Genüge thun solle, erforderlichen Falls mit Hülfe der kreisausschreibenden Fürsten und Kreisobersten; auch solle den Berechtigten frei stehen, um Bestellung besonderer kaiserlichen Commissionen zur Vollziehung der Restitution zu bitten (I. P. O. art. XVI. §. 2—7. verb. §. 8 folg. I. P. M. art. XV. §. 100 folg.)

Der Friede sollte in den nächsten Reichsabschied aufgenommen, auch die kaiserliche Wahlcapitulation darauf mit gerichtet werden, damit er als allgemeines Reichsgesetz für Alle bindend sey. (I. P. O. art. XVII. §. 2. I. P. M. art. XVI. §. 112.) Jeder Widerspruch oder Einwand irgend welcher Art dagegen sollte nichtig sein. „Contra hanc transactionem ullumve ejus articulum aut clausulam nulla jura canonica vel civilia, communia vel specialia, conciliorum decreta, privilegia, indulta, edicta, commissiones, inhibitiones, mandata, decreta, rescripta, litis pendentiae, quocunque tempore latae sententiae, res judicatae, capitulationes caesareae et aliae, religiosorum ordinum regulae aut exemtiones, sive praeteriti sive futuri temporis protestationes, contradictiones, appellationes, investiturae, transactiones, juramenta, renunciationes, pacta sive dedititia sive alia, multo minus edictum anni 1629 vel transactio Pragensis cum suis appendicibus, aut concordata cum pontificibus, aut interimistica anni 1548, ullave alia statuta sive politica sive ecclesiastica decreta, dispensationes,

absolutiones, vel ullae aliae, quocunque nomine aut praetextu excogitari poterint, exceptiones unquam allegentur, audiantur admittantur, nec uspiam contra hanc transactionem in petitorio aut possessorio seu inbibitorii, seu alii processus vel commissiones unquam decernantur", (I. P. O. art. XVII §. 3. I. P. M. art. XVI. §. 113. Vergl. I. P. O. art. XVII. §. 12 in fine. I. P. M. art. XVII §. 120 u. f.)

Jeder, welcher dem Frieden in irgend einer Beziehung zuwiderhandele, solle als Friedensbrecher strafbar seyn („— sive clericus sive laicus fuerit, poenam fractae pacis ipso jure et facto incurrat, contraque eum juxta constitutiones imperii restitutio et praestatio cum pleno effectu decernatur et demandetur" I. P. O. art. XVII. §. 4. I. P. M. art. XVI. §. 114). Wenn Jemand durch Uebertretung des Friedens verletzt werde und auf dem Wege der Güte oder des Rechts binnen drei Jahren die Sache nicht beendet worden, ist der Benachtheiligte befugt, zu den Waffen zu greifen und die Hülfe aller Contrahenten des Friedens in Anspruch zu nehmen („— teneantur omnes et singuli hujus transactionis consortes, junctis cum parte laesa consiliis viribusque arma sumere ad repellendam injuriam, a passo moniti, quod nec amicitiae nec juris via locum invenerit —" I. P. O. art. XVII. §. 6. I. P. M. art. XVI. §. 116.

Diesen Bestimmungen gemäß erließ der Kaiser am 7. Novbr. 1648 die verheißenen Edikte; die Auswechslung der notificirten Instrumente erfolgte aber erst am 8. Februar 1649. Seit Ende des Jahres 1648 hatten unterdessen die beiderseitigen Heerführer zur Vollziehung des Friedens selbst Unterhandlungen zu Prag eröffnet, an denen sich die meisten Reichsstände mit betheiligten. Deshalb wurde eine besondere Deputation aus den drei reichsständischen Collegien (der Kurfürsten, Fürsten und Städte) niedergesetzt (am 23 Juni 1649), welche zu Nürnberg am 16. Juni 1650 einen Haupt-Executionsreceß zu Stande brachten.

Schon zu Münster protestirte der päbstliche Legat Cardinal Fabius Chigi unterm 14. und 26. Oktober 1648 gegen den Frieden und dem folgte die Bulle Innocenz X: „Zelo domus dei vom 26. November 1648 (publicirt am 3. Januar 1651) (im Bullarium Magnum ed. Luxemburg Tom. V. Fol. 466 sq. Roskovány, monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae [Quinque Ecclesiis 1847] Tom. I. pag. 198 sq.). Durch die oben mitgetheilte Stelle des Friedensinstruments war jeder rechtlichen Wirkung dieser Protestationen bereits der Boden entzogen. „Die päbstliche Protestation war daher, wie Walter (Kirchenrecht, 13. Aufl. §. 113 Anm. 2) äußert, nur eine Verwahrung, die der Pabst seiner Stellung und seinem Gewissen schuldig war, die jedoch in die äußere Rechtsordnung nirgends mehr störend eingreifen kann. Dieses erkennen auch Mitglieder des römischen Hofes an". Die Bestätigung des Friedens auf dem nächsten Reichstage erfolgte im Reichsabschiede 1654 §. 4, wie auch in den späteren Wahlcapitulationen, zuletzt in der von Franz II. Art. IV. §. 13: „Absonderlich aber sollen und wollen Wir dasjenige, was zu Münster und Osnabrück geschlossen worden, unverbrüchlich halten, dawider weder für Uns Etwas vornehmen, noch Andern dergleichen zu thun gestatten, wodurch dieser allgemeine immerwährende Friede und wahre aufrichtige Freundschaft gekränkt, betrübt oder gebrochen werde". In den folgenden Friedensschlüssen und bei anderen Anlässen ist die Confirmation wiederholentlich erneuert worden (vergl. J. C. Klüber, völkerrechtliche Beweise für die fortwährende Gültigkeit des westfälischen oder allgemeinen Religionsfriedens. Nürnberg 1841). Im Einzelnen, zum Theil erst nach vielen Streitigkeiten in Vollzug gesetzt (Beispiele in den Sammlungen der Gravamina von Schauroth, Oertel u. A.) und oft im Besondern verletzt, hat dieser Friede doch seine Geltung bis in die neueste Zeit behauptet, soweit nicht die veränderten Grundsätze über Duldung (s. d. Art. Bd. III. S. 542, 543) und Reformationsrecht modificirt sind. Selbst durch Artikel XVI. der deutschen Bundesakte, welcher von den kirchlichen Verhältnissen gar nicht spricht, und die seit 1848 eingetretenen Neuerungen ist derselbe

keineswegs, wie oft behauptet wird (m. s. z. B. Zur 200jährigen Gedächtnißfeier des westfälischen Friedens, in der Deutschen Vierteljahrs-Schrift 1848. Oktbr. bis Dezbr. Nr. 44. Abth. II. S. 167 folg.), schlechthin aufgehoben.

Die sehr reichhaltige Literatur ist nachgewiesen in Pütter, Literatur des Staatsrechts Bd. II. S. 420 folg., 492 folg., Bd. III. S. 69 folg., Bd. IV. (von Klüber) S. 128 folg. 140. Pütter, Geist des westfälischen Friedens S. 77 folg. von Senckenberg, Darstellung des westfälischen Friedens. Frankfurt a. M. 1804. Woltmann, Geschichte des westfälischen Friedens. Leipzig 1808, 2 Bde. 8. Das urkundliche Material findet sich am Besten in J. G. von Meiern, Acta pacis publica oder Westphälische Friedenshandlungen und Geschichte. Hannover u. Göttingen 1734—1736. 6 Th. Fol. Desselben Acta pacis executionis publica oder Nürnbergische Friedensexecutionshandlungen rc. 1736, 1737. 2 Th. Fol. Dazu ein Register über beide Sammlungen von Walther, 1740. verb. v. Meiern, acta comitialia Ratisbonensia anno 1654, 2 Tom. Fol. 1738—1740. Von den vielen Ausgaben verdient hervorgehoben zu werden: Instrumenta pacis etc. praefatus est I. G. de Meiern. Göttingen 1738. Fol. Die Urkunden der Friedensschlüsse zu Münster und Osnabrück nach authentischen Quellen, nebst den darauf bezüglichen Aktenstücken, historischer Uebersicht u. s. w. Zürich 1848. H. F. Jacobson.

Westfalen heißt um die Mitte des achten Jahrhunderts der westliche Theil des Sachsenlandes zwischen Weser, Rhein und Ems. Später wird der Name, nach der Auflösung des Herzogthums Sachsen, 1180, auf ein neugebildetes Herzogthum übertragen, mit welchem das Erzstift Köln beliehen wurde. Von diesem fiel es nach dem Reichsdeputationsreceß von 1803 an Hessen-Darmstadt und nach dem Wiener Congreß im Jahre 1815 an Preußen, welches dasselbe mit anderen Gebieten vereinigte und daraus die Provinz Westfalen bildete.

Als die frühesten uns bekannt gewordenen Bewohner des alten Westfalens erscheinen die Cherusker, Angrivarier, Chauken. Diese Völkerschaften unterliegen im dritten Jahrhundert den Sachsen, welche vom Norden her eindringen und jene Stämme sich einverleiben. Von der Unterelbe verbreiteten sich die Sachsen südwestlich, überschritten im siebenten Jahrhundert die Weser und begründeten eine weit ausgedehnte Herrschaft zwischen Friesen, Franken und Slaven. Wiederholentlich waren sie in das fränkische Gebiet eingefallen und hatten dadurch Kämpfe veranlaßt, welche für sie einen ungünstigen Ausgang nahmen. So hatte Karl Martell seit dem J. 718 sich gegen sie gewendet und sie 738 tributpflichtig gemacht, und dasselbe geschah unter Karl's Söhnen, Karlmann und Pippin.

An Versuchen, die Sachsen für das Christenthum zu gewinnen, scheint es seit dem 7. Jahrhundert nicht gefehlt zu haben, doch sind die darüber erhaltenen Nachrichten ungenügend und unsicher (m. s. überhaupt Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands. Bd. II. S. 394 f. und die daselbst citirte Literatur). Daß bis zum zweiten Drittheil des 8. Jahrhunderts das Evangelium nicht ganz erfolglos den Sachsen gepredigt worden, kann wohl angenommen werden, da selbst unter den Friedensbedingungen, welche die fränkischen Herrscher den Ueberwundenen stellten, die freie Zulassung der Missionare gestellt war (Rettberg a. a. O. S. 383. Anm. 10. S. 401 Anm. 36). Indessen gehen die Spuren doch nicht über die Gränzdistrikte hinaus, und die Geschichte der nächstfolgenden Zeit, wie der Karakter des sächsischen Volkes selbst widerlegen bestimmt genug die Meinung, daß vor Karl dem Großen im Innern des Landes das Christenthum zu irgend einer Anerkennung gelangt sey. Nur in den südlichsten Strecken, welche später als Theile der Mainzer Diöcese anerkannt wurden, hatte das Evangelium wohl Eingang gefunden.

Nachdem Karl die Alleinherrschaft des fränkischen Reiches übernommen, ward sofort der Beschluß gefaßt, die Sachsen zu unterwerfen und zu christianisiren (m. s. außer dem Art. „Karl d. Gr.“ Bd. VII. S. 380 f. Rettberg a. a. O. S. 382 f. 404 f.

Waitz, deutsche Verfassungsgesch. Bd. III. Kiel 1860. S. 110 f.). Die Sachsen zerfielen damals in drei Hauptzweige, die westlich an die Franken gränzenden **Westfalen**, die neben ihnen zwischen Weser und Harz sitzenden **Engern** und die zwischen Weser und Elbe wohnenden **Ostfalen** (Osterliudi). Sie alle, so wie die in dem altsächsischen bis zur Eider und Trave reichenden **Nordalbingien** wohnhaften Feinde wurden nach den blutigsten Kämpfen von 772—804 überwunden und das Christenthum in diesen Gegenden für immer befestigt; denn nachdem das hartnäckige Volk besiegt war, gewährte ihm Karl große Freiheiten, so weit darunter die Religion und die Einheit des Reichs nicht litt. So berichtet Einhard im Leben Karl's d. Gr. c. VII.: „Eaque conditione a rege proposita et ab illis suscepta, tractum per tot annos bellum constat esse finitum, ut abjecto daemonum cultu et relictis patriis caerimoniis christianae fidei atque religionis sacramenta susciperent, et Francis adunati, unus cum eis populus efficerentur", und im Anschlusse daran der Poeta Saxo (Pertz, Monum. Germaniae. Tom. I. Fol. 260. 261), der auch noch hervorhebt, daß die Besiegten keinen Zins oder Tribut an den König zu zahlen verpflichtet wurden, dagegen

> Sed tantum decimas divina lege statutas
> Offerrent ac praesulibus parere studerent
> Ipsorumque simul clero, qui dogmata sacra
> Quique fidem Domino placitam vitamque doceret.

In diesem Sinne erklären sich auch die späteren Skribenten, und so schreibt unter anderen Eike von Repgow im Sachsenspiegel (Landrecht Buch I. Art. XVIII.): „Drieshande recht behelden de Sassen wider Karles willen . . . . . Dar to behelden se al ir alde recht, svar et weder der Kristenliker e unde weder deme geloven nicht me was."

Zur Erhaltung des Christenthums wurden die nöthigen kirchlichen Einrichtungen getroffen, Missionsstationen, aus denen Bisthümer und andere Anstalten hervorgingen. Ohne Zweifel ist dabei auf die alte Unterscheidung der drei sächsischen Gebiete bei der Circumskription der Diöcesen Rücksicht genommen, soweit nicht bereits Mainz und Köln gewisse Ansprüche erworben hatten. In Westfalen entstanden die Bisthümer **Münster** und **Osnabrück**, in Engern **Paderborn**, **Minden**, **Bremen**, **Verden**. Für Ostfalen kam erst unter Karl's Nachfolger die Stiftung von **Hildesheim** und **Halberstadt**, wie für Nordalbingien von **Hamburg** zu Stande. (Ueber die Stiftungsjahre u. s. w. u. s. w. Rettberg a. a. O. II, 415 f.)

Der sächsisch-westfälische Volksstamm hat sich von jeher durch besondere Festigkeit des Karakters und durch eine gewisse Beharrlichkeit im Conserviren alter Sitten und Zustände ausgezeichnet. Daher machte es den fränkischen Herrschern so große Schwierigkeiten, eine Aenderung der bisherigen Einrichtungen, insbesondere in religiöser Hinsicht herbeizuführen. Nachdem aber das Volk sich der christlichen Wahrheit zugewendet hatte, ergriff es dieselbe mit ganzem Ernste und war nun auch der römisch-katholischen Kirche in voller Treue ergeben. Während des Mittelalters blieb die Kirche hier in ungeschmälerter Wirksamkeit: denn außerdem, daß, wie überall, eine wohl befestigte hierarchische Ordnung bestand, wurde in Westfalen dieselbe vorzüglich dadurch unterstützt, daß die weltliche Macht sich zugleich vorzugsweise in den Händen der geistlichen Würdenträger befand. Die Bischöfe gelangten hier sämmtlich zur Landeshoheit und erweiterten nach und nach ihre Territorien durch Schenkungen, Belehnung, Kauf und in anderer Weise. Die Abhängigkeit, welcher die Bischöfe durch die Herzöge von Sachsen unterlagen, nahm mit dem Sturze Heinrich's des Löwen (1180) ein Ende, und um diese Zeit hörte auch die Schutzherrlichkeit auf, unter welcher die Diöcesen standen, nämlich für Münster 1173 (Erhard, Gesch. Münsters. Münster 1835. S. 100), für Paderborn 1189 (Besser, Gesch. des Bisthums Paderborn, Paderb. 1820. S. 165). Die Bischöfe erlangten nun selbst in ihren Territorien die herzogliche Gewalt und dem Erzstift Köln fiel über-

dieß ein Theil des alten Ducats in Westfalen und Engern als Herzogthum Westfalen zu (s. den Art. „Köln“ Bd. VII. S. 779).

Neben den westfälischen geistlichen Herrschaften war die Zahl weltlicher Gebiete nur verhältnißmäßig unbedeutend und nur wenige derselben vermochten sich zu erheblicheren Territorien auszubilden. Die hervorragendste Stelle nahm die jülich-clevische Herrschaft ein, welche nach und nach aus kleineren Anfängen durch Vereinigung mit Berg, Mark und Ravensberg sich zu einer Achtung gebietenden Macht entfaltete. Nächstdem erscheinen als die bedeutenderen Dynasten die von Holstein, Schwerin, Oldenburg, Arnsberg, Tecklenburg, Bentheim, Steinfurt, Lingen, Mörs, Siegen, Sayn, Lippe, Wittgenstein u. A. m.

Das alte Herzogthum Sachsen, seit 1180 getheilt, war nach und nach durch die Entstehung selbstständiger geistlicher und weltlicher Herrschaften immer mehr geschmälert worden und der Name erhielt sich zuletzt nur für einen kleinen Bezirk um Wittenberg. Die Herzöge von Sachsen-Wittenberg starben 1422 aus und ihr Erbe fiel an das Meißnische Haus, unter dessen Schutz von Wittenberg die Reformation ihren Ausgang nahm. Die Gebrechen, an denen am Anfange des 16. Jahrh. die ganze Christenheit litt, waren auch in den westfälischen Landen in hohem Grade vorhanden, und daher fehlte auch nicht die Empfänglichkeit für die Segnungen, welche durch die Herstellung des gereinigten Evangeliums dargeboten wurden. Auch war auf westfälischem Boden von verschiedenen Seiten her die Aufnahme der Reformation genügend vorbereitet. (In der Einleitung zu meiner Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts von Rheinland-Westfalen, Königsberg 1843 ist das darüber Erforderliche nachgewiesen und in der Schrift selbst eine vollständige Geschichte der Reformation und der späteren Schicksale der evangelischen Kirche in der Provinz Westfalen enthalten. Abgesehen von dem, was Goebel in dem Art. „Jülich-Cleve-Berg und Mark“ Bd. VII. S. 142 f. zum Theil bereits berührt hat, wird sich die folgende Darstellung auf eine gedrängte Uebersicht der evangelischen und katholischen Zustände Westfalens zu beschränken haben. Dabei soll auf die betreffenden Stellen meiner Schrift und, so weit es nöthig scheint, auf andere Literatur hingewiesen werden. Wegen der Verhältnisse der katholischen Kirche ist insbesondere noch auf Laspeyres, Geschichte und heutige Verfassung der katholischen Kirche Preußens. Thl. I. Halle 1840, aufmerksam zu machen.

In ihren eigenen Territorien vermochten die Bischöfe das Eindringen der Reformation wenn auch nicht ganz zu verhindern, so doch mit größerem Erfolge zu bekämpfen, als in denjenigen Gebieten, welche anderen weltlichen Herren gehörten und über welche sie nur wegen der Zugehörigkeit zu ihren Diöcesen die Episkopalrechte besaßen.

Was zunächst die Erzdiöcese Köln betrifft, so war durch den Erzbischof Gebhard Truchseß (s. den Art. Bd. IV. S. 696) in den Jahren 1583 und 1584 die Reformation in einer großen Anzahl von Gemeinden eingeführt (sie sind einzeln nachgewiesen in meiner Geschichte a. a. O. S. 478. 479) und die katholischen Geistlichen, welche sich nicht zum Uebertritte entschlossen, waren entlassen. Indessen wurde, ehe der Protestantismus sich befestigen konnte, nach Gebhard's Beseitigung durch Ernst von Bayern der alte Cultus wieder hergestellt und die Bitte einiger Ortschaften um Fortbestand des evangelischen Gottesdienstes fand keine Berücksichtigung. Seitdem wurde mit größter Strenge jede Abweichung vom römischen Katholicismus geahndet und bis zum Jahre 1803 den Evangelischen jede Duldung im Herzogthum Westfalen versagt. Unter der nun eintretenden hessen-darmstädtischen Regierung wurde dagegen bereits am 24. November 1802 den Protestanten freier Cultus gewährt und der Grund zur Bildung neuer Gemeinden gelegt, namentlich in Minden und Arnsberg (Geschichte der Quellen a. a. O. S. 793 f.). Auch in der kölnischen Grafschaft Recklinghausen blieb die evangelische Kirche ausgeschlossen, bis unter dem Herzoge von Aremberg seit 1802 und dem Großherzoge von Berg seit 1811 auch hier ein freies Religionsexercitium gewährt wurde (Geschichte a. a. O. S. 483. 796). Die katholische Kirche selbst blieb aber in

beiden westfälischen Gebieten im Uebrigen unverletzt (m. s. den Art. „Köln“ Bd. VII. S. 785 ff.). Um so empfindlicher waren dagegen die Verluste in den dem Kölner Diöcesanrecht untergebenen weltlichen Landschaften. In der Grafschaft Mark wurden Lippstadt 1524 und Soest nebst Börde 1526 die Wiege der Reformation, welche sich schnell so sehr verbreitete, daß die Zahl der römisch-katholischen Gemeinden auf ein Minimum reducirt wurde. (Die Details in der citirten Geschichte S. 40 f. 55 f.) In der freien Reichsstadt Dortmund gelang erst nach längeren Kämpfen im Jahre 1562 die vollständige Anerkennung des evangelischen Cultus (a. a. O. S. 66 f.). Im Ganzen blieb aber zuerst die lutherische Kirche im Märkischen fast allein herrschend, und erst später gelang es auch den anfangs verfolgten Reformirten unter Brandenburgischem Scepter, hier festen Boden zu gewinnen (a. a. O. S. 99. 100. 169 f.). Durch die Religionsrecesse von 1666 und 1672 wurde das Verhältniß der drei Confessionen genauer geregelt (a. a. O. S. 109 f. 173 f.). In der Grafschaft Hohen-Limburg (an der Lenne) fand seit 1570 die Reformation Eingang und verdrängte den Katholicismus bis auf die einzige Kirche zu Lethmathe (a. a. O. S. 426 f.). In der Reichsherrschaft Essen und Rellinghausen erwarben die Evangelischen seit der Mitte des 16. Jahrhunderts ein Simultaneum und um dieselbe Zeit erhielten dieselben auch in der Reichsabtei Werden an der Ruhr ein Exercitium, das sie aber unter schweren Drangsalen zu behaupten suchen mußten (a. a. O. S. 71. 72). In dem Fürstenthum Mörs wurde die Reformation durch den Grafen Hermann 1560 eingeführt und unter der Regierung seiner mit dem Grafen Adolf von Newanes vermählten Schwester vollendet. Unter Beihülfe Spaniens gelang indessen eine theilweise Restitution des Katholicismus (a. a. O. S. 394 f.). In den gräflich Wittgenstein- und Sayn'schen Landen trug zur Begründung des evangelischen Kirchenwesens vorzüglich die Verbindung mit Hessen bei; indessen gelang es doch Köln im Verein mit Trier, wenigstens theilweise, den Katholicismus zu erhalten (a. a. O. S. 572 f. 582 f).

Im Bisthum Münster war durch Clarenbach u. A. seit 1523 in der Hauptstadt ein Anfang mit der Reformation gemacht, welchen jedoch Bischof Friedrich III. von Wied zu unterdrücken vermochte. Günstigeren Erfolg hatte die Bewegung, welche im Jahre 1531 Rothmann veranlaßte, und in deren Folge auch in Coesfeld, Warendorf, Dülmen, Alen evangelische Gemeinden entstanden. Nachdem aber in Münster selbst die Wiedertäufer die Oberhand erhalten, wurden die bereits gemachten Zugeständnisse im Jahre 1535 zurückgenommen. (Die citirte Geschichte a. a. O. S. 484 f. vergl. den Art. „Münster, Wiedertäufer“ in Bd. X. S. 93 f.) Bischof Franz von Waldeck zeigte sich zwar seit 1541 den Evangelischen wieder geneigt, mußte aber den Reformationsplan fallen lassen, da ihm das Capitel und die Stände nicht beitraten. Seine beiden Nachfolger, Wilhelm II. Ketteler (1553—1557) und Bernhard von Raesfeld (bis 1566) waren gleichfalls der Reformation nicht abgeneigt, resignirten aber, da sie sich der Ausführung nicht gewachsen fühlten, worauf Johann IV. von Hoya den noch immer geduldeten Protestantismus zu beseitigen bemüht war. Die verlorenen Freiheiten wurden indessen während der Regierung des minderjährigen postulirten Johann Wilhelm von Cleve (1574—1585) von den Evangelischen wieder erworben, bis seit der Verwaltung Ernst's von Bayern auf's Neue vorzüglich mit Hülfe der Jesuiten die Gegenreformation erfolgreicher betrieben ward.

In den Aemtern Emsland (Meppen), Cloppenburg, Vechta gelang die Verdrängung der Protestanten aber nicht, auch wußten dieselben sich noch in einzelnen Orten des übrigen Stiftsgebiets zu behaupten, bis Ernst's Nachfolger, Ferdinand von Bayern (1612—1650) den Protestantismus vollständig ausrottete. Seit Bernhard von Galen (1650—1678) kam es eigentlich nur darauf an, das Wiedereindringen Evangelischer zu verhindern, und erst nach der Säcularisation des Bisthums konnte dem Princip der Duldung Raum gewährt werden (die cit. Geschichte a. a. O. S. 493 f.).

Die in den eigenen Territorien angewendeten Maßregeln suchten die Bischöfe von

Münster auch auf die ihrer geistlichen Jurisdiktion untergebenen anderen Gebiete durchzuführen. Nicht ohne Erfolg geschah dieß in der Reichsherrschaft Gehmen, wo Graf Otto V. 1563 den evangelischen Cultus begründet hatte und erst 1702 durch preußische Vermittelung für die Protestanten ein publicum exercitium hergestellt wurde (die citirte Gesch. a. a. O. S. 390 f.). Auch in den Grafschaften Steinfurt und Bentheim, seit 1544 durch Graf Arnold II. reformirt, hatte Bischof Bernhard von Galen seit 1660 theils ein Simultaneum eingeführt, theils eine förmliche Gegenreformation begonnen, nachdem Graf Ernst Wilhelm von Bentheim zur katholischen Kirche 1668 übergetreten war. Erst in Folge der Beihülfe von Brandenburg, England und Holland gelang es, den Evangelischen die dem westfälischen Frieden entsprechende Restitution zu erhalten, ohne jedoch die dem Frieden gemäße Ausschließung des Katholicismus zu erwirken (die cit. Gesch. a. a. O. S. 421 f.). In der Grafschaft Lingen hatte 1541 Graf Konrad das evangelische Bekenntniß eingeführt, doch wurde 1548 dasselbe wieder beseitigt und die katholische Kirche blieb nun bis 1632 in voller Herrschaft. Seitdem und besonders nach dem westfälischen Frieden wurde aber durch die oranische Regierung der evangelische Cultus hergestellt und 1652 zum alleinberechtigten erhoben. Bischof Bernhard von Galen bemächtigte sich zwar 1672 der Grafschaft und restituirte den Katholicismus, schon nach zwei Jahren fiel aber das Land wieder an Oranien und den Katholiken wurde selbst das Privatexercitium entzogen, welches ihnen erst, nachdem das Land an Preußen gekommen war, im Jahre 1717 zugestanden wurde. Später änderte sich überhaupt der religiöse Zustand Lingens zu Gunsten der Katholiken und zu großem Nachtheile der Evangelischen, welche den bei weiten kleineren Theil der Bevölkerung bildeten (vgl. die cit. Geschichte a. a. O. S. 433 f.). Einem solchen verderblichen Wechsel unterlag dagegen nicht die Grafschaft Tecklenburg und die Herrschaft Rheda, nachdem Graf Konrad (seit 1534, nicht wie gewöhnlich angenommen wird 1525) hier die Reformation begründet hatte (a. a. O. S. 404 f. S. 430 f.).

Im Bisthum Paderborn begannen reformatorische Bewegungen im Jahre 1527, als Herzog Johann Friedrich zu Sachsen auf einer Durchreise durch Friedrch Mykonius aus dem Fenster seiner Wohnung dem versammelten Volke predigen ließ. Ehe es aber zur festen Grundlage kam, trat der zum Bischof erkorene Erzbischof von Köln, Hermann von Wied, 1532 mit größter Strenge für den alten Glauben ein und hinderte durch Receß vom 16. Oktober desselben Jahres die Ansiedelung von Protestanten. Als später Herrmann selbst der Reformation geneigt wurde und jenen Receß 1545 revocirte, fand doch das evangelische Bekenntniß nicht sofort weitere Theilnahme und Bischof Rembert von Kersenbrock (1547—1568) behütete das Stiftsgebiet gegen alle Neuerungen. Als 1566 zwei Geistliche, Vredenbeck und Hoitband, den Cultus umzugestalten anfingen, erfolgte ihre Landesverweisung auf Grund des Recesses von 1532, ohne daß die Intercession auswärtiger Fürsten ihnen förderlich wurde. Der Einfluß der protestantischen Nachbaren war indessen doch kein geringer und in aller Stille hatte die Conversion sich weit verbreitet, als Bischof Johann von Hoya eine strenge Visitation durch die Archidiakonen im J. 1570 veranstaltete. So waren z. B. sämmtliche Pfarrer der Herrschaft Büren von der katholischen Kirche abgefallen und in Paderborn selbst die Geistlichen zwar dem alten Bekenntniß ergeben, nicht aber die Bürger, von denen nicht mehr als 10 bis 12 sich in den einzelnen Parochien zur österlichen Beichte stellten, während die übrigen in der Nachbarschaft bei protestantischen Geistlichen das Sakrament empfingen. Johann und sein Nachfolger Salentin (1574—1577) thaten nun Alles, um den Katholicismus zu restituiren; der nächste Bischof, Heinrich IV. (1577—1585) gewährte aber seinen Unterthanen die Freiheit des Uebertritts und der Protestantismus machte große Fortschritte. Diese wären viel bedeutender gewesen, wenn nicht das Domcapitel streng katholisch geblieben wäre und durch Berufung von Jesuiten der weiteren Verbreitung des evangelischen Bekenntnisses entgegen zu wirken gesucht hätte. Als nun gar im J. 1585 der dem Romanismus vollständig ergebene Theodor von Fürstenberg die Leitung

der Diöcese übernahm, folgte eine förmliche Gegenreformation, die fast überall den Protestantismus vernichtete. Nur in Paderborn selbst hielt die Bürgerschaft beharrlich an der erkannten Wahrheit fest, worauf seit 1599 die Reibungen zwischen der Stadt und dem Bischofe größer wurden und endlich zu Widersetzlichkeit führten. Die Stadt wurde belagert, eingenommen und ihrer alten Gerechtsame verlustig erklärt (1604). Zu einem unbedingten Verbot protestantischer Lehre wagte der Bischof aber noch nicht sich zu entschließen, da demselben viele Adelige im Lande angehörten (s. die Geschichte a. a. O. S. 521. Anm. 161) und mit Moritz von Hessen in einem Schutzbündnisse standen. Im Jahre 1611 aber ließ Theodor die protestantischen Schulen schließen und den Befehl ergehen, daß alle Unkatholischen bis zu den nächsten Ostern entweder den alten Glauben wieder bekennen oder das Land verlassen sollten. Seitdem blieb die evangelische Kirche excludirt, doch fehlte es nicht an mehreren Familien des Adels, welche unter steter Verfolgung ihrem Bekenntnisse treu blieben (a. a. O. S. 512 f.). Bei Weitem günstiger war dagegen fortwährend die Lage der Evangelischen in den weltlichen Herrschaften von Hessen, Lippe, Waldeck, Schaumburg, Ravensberg, welche der Paderborner Diöcesangewalt untergeben waren, welche zum Theil vollständig aufgehoben wurde, wie auch in den Aemtern, welche Paderborn in Gemeinschaft mit Lippe besaß (s. Büsching, Erdbeschreibung Bd. VI. 7te Ausg. Hamb. 1790. S. 175 f. verb. die cit. Geschichte a. a. O. S. 45 f. 127 f. u. a. m.).

Erfolgreicher, als in irgend einem anderen Bisthume Westfalens, waren die Fortschritte der Reformation in der Diöcese Minden. Die außerhalb des Territoriums derselben befindlichen Gebiete von Lüneburg, Calenberg, Hoya, das Stift St. Bonifacii in Hameln, die Klöster Loccum, Mariensee, Marienwerder, Wennigsen, Barsinghausen, Fischbeck sind sämmtlich der katholischen Kirche verloren gegangen und das eigentliche Stiftsgebiet selbst wurde derselben, mit wenigen Ausnahmen, ebenfalls entzogen. Die Reformation wurde in Minden 1526 durch Adalbert Nys angeregt, die förmliche Einführung erfolgte aber 1529, indem die Bürgerschaft den Mönch Heinrich Traphagius, welcher wegen unkatholischer Predigten in's Gefängniß geworfen war, gewaltsam befreite und sogleich eine neue Kirchenordnung approbirte. Der Klerus, welcher aus der Stadt geflohen und an die Stelle des eben verstorbenen Bischofs Franz I. einen neuen Bischof, Franz II., gewählt hatte, suchte beim Kaiser die Restitution nach, welche ihm auch zuerkannt, aber nicht gewährt wurde. Das Kammergericht sprach darauf 1538 über die Stadt die Reichsacht aus, doch unterblieb deren Vollziehung auf Rath der protestantischen Stände, deren Bündniß sich die Stadt angeschlossen hatte. So konnte sich das Evangelium mehr befestigen und in dem ganzen Stifte weiter verbreiten. Theils Schwäche der folgenden Bischöfe, theils Zustimmung derselben zur Reformation dienten dazu, den Katholicismus immer mehr zu beschränken, und selbst in dem katholisch bleibenden Capitel fehlte es nicht an Anhängern des Protestantismus. Während des dreißigjährigen Krieges kam es zwar zu einem Versuche der Gegenreformation, diese gelang indessen nicht, und da bei den westfälischen Friedensverhandlungen zu Gunsten der Katholischen in Minden eine Abweichung von dem Normaljahr 1624 nicht durchgesetzt werden konnte, wurde der Antrag Brandenburgs genehm gefunden, daß das Bisthum ihm als Aequivalent für anderweitige Verluste als säcularisirtes Fürstenthum übergeben, der Religionszustand von 1624 aber aufrecht erhalten werden sollte. Darnach bestand ein ordentliches Religionsexercitium der Katholischen nur in der Stadt Minden selbst, und zwar im Dom und in einigen Stiftern, wie ihnen auch der Besitz einiger anderen Kanonikate gelassen wurde (die cit. Geschichte a. a. O. S. 548 f.).

Im Bisthum Osnabrück wurden die ersten Versuche, das Land zu reformiren, von Bischof Erich II. bis 1532 überwunden, dagegen unter Franz von Waldeck (bis 1553), dem hier nicht, wie in Münster und Minden, deren Verwaltung ihm zugleich zustand, der Klerus hindernd entgegentrat, seit 1542 begünstigt. Hermann Bonn aus Lübeck richtete den evangelischen Cultus in den einzelnen Gemeinden der Diöcese ein

und entwarf 1543 eine Kirchenordnung, welche der Landesherr confirmirte. Hemmend wirkte aber das Interim und mehr noch Bischof Johannes IV. von Hoya (bis 1574), welcher, wie in Münster und Paderborn, den Katholicismus, mit Ausnahme der Stadt Osnabrück selbst, zu restituiren vermochte. Unter den drei nächsten Nachfolgern Johann's konnte sich dagegen bis 1623 die evangelische Lehre ungehindert wieder verbreiten und der ältere Cultus war fast völlig beseitigt, als durch den Bischof Itel Friedrich von Zollern die Gegenreformation unter Beihülfe der Jesuiten begonnen und seit 1625 von Franz Wilhelm von Wartenberg fortgesetzt wurde. Der letztere war Mitglied der Commission, welcher die Ausführung des Restitutionsedikts von 1629 übertragen wurde, und um so eifriger bemüht, den Protestantismus ganz auszurotten. Dieß verhinderten indessen die Schweden, welche seit 1633 das Land besetzt hielten und bis zum westfälischen Frieden den evangelischen Gottesdienst wieder einführten. Dem Frieden gemäß erfolgte nunmehr die Feststellung der Ordnung nach dem Normaljahr 1624, welches den Katholiken nicht ungünstig war, so daß auch die Säcularisation der Diöcese verhindert und ein gemischter Zustand mit Abwechselung der Bischöfe aus beiden Confessionen eingerichtet werden konnte. Seitdem fehlt es nicht an Schwankungen in der geistlichen Verwaltung, das Bisthum selbst ist aber auch ungeachtet der späteren Territorialveränderungen doch nicht untergegangen (vgl. die cit. Geschichte a. a. O. S. 530 f.). Was die Osnabrück in spiritualibus untergebenen Distrikte betrifft, so war das Schicksal derselben in Tecklenburg, Lingen, Ravensberg, welche theilweise dazu gehörten, eben so wie in den anderen Bisthümern. In Gütersloh blieb es, dem Normaljahr entsprechend, bei einem Simultaneum (a. a. O. S. 432), in der Grafschaft Rietberg aber, wo seit 1601 der evangelische Cultus verdrängt worden war, bei der Alleinherrschaft der katholischen Kirche (a. a. O. S. 761. 762).

Ueber die Abtei und das Bisthum Corvey verbreitet sich der betreffende Artikel Bd. III. S. 158 f. Zur Ergänzung desselben dient die citirte Geschichte a. angef. O. S. 536 f., womit noch zu verbinden ist: Paul Wigand, denkwürdige Beiträge für Geschichte und Rechtsalterthümer aus westfälischen Quellen. Leipzig 1858. I. Bd. II. u. Anderes mehr.

Unter der Regierung des Abtes Franz von Kettler (1504—1547) wurde die Reformation in Höxter im J. 1533 bei Gelegenheit der Anwesenheit des Landgrafen Philipp von Hessen eingeführt. Die Nachtheile des Interims wurden bald wieder überwunden und der evangelische Cultus auch in anderen Orten des Corvey'schen Territoriums eingeführt (Geschichte a. a. O. S. 538). Bis 1620 waren die Evangelischen im Besitze eines freien Gottesdienstes. Durch die Administration Johann Christoph's von Brambach und des Paderborner Weihbischofs Johann Pelefing traten aber Hemmungen ein und die Evangelischen verloren nach und nach die meisten Kirchen und Schulen. Höxter, Bruchhausen und Amelungen hatten im Normaljahr 1624 noch ausschließenden Cultus besessen und suchten daher nach dem westfälischen Frieden die Restitution nach, welche jedoch nicht erlangt werden konnte. Die beiden letzteren Gemeinden entschlossen sich bereits 1651 zu einem Simultaneum, welches von Seiten der Katholischen zu immer größerer Beschränkung benutzt wurde. Ueber Höxter schwebten noch die Verhandlungen, als der Bischof von Münster, Leonhard von Galen, zum Abt von Corvey postulirt wurde und 1662 die Evangelischen alles Cultus berauben wollte. Unter Vermittelung des Herzogs von Braunschweig-Lüneburg kam wenigstens noch 1674 ein Vergleich zu Stande, durch welchen zwei Kirchen der Stadt an die Katholischen, eine an die Evangelischen fiel. Seitdem unterlagen aber die letzteren im Corvey'schen Territorium fortwährend dem härtesten Drucke, der erst mit der Säcularisation ein Ende nahm.

Ein Theil westfälischer Gebiete stand unter der geistlichen Gerichtsbarkeit von Mainz, welche nicht ohne Erfolg zur theilweisen Conservirung der katholischen Kirche benutzt werden konnte. In dem zu Nassau gehörigen Siegen war seit 1530 durch

Graf Wilhelm den Reichen evangelische Predigt angeordnet (Geschichte a. a. O. S. 655) und der Protestantismus bald allgemein zur Anerkennung gelangt. Der Sohn Johann's VII. war aber 1612 in Rom zur katholischen Kirche übergetreten und nach dem Tode seines älteren Bruders der Nächstberechtigte zur Succession geworden. Erst nach dem besonderen Versprechen, die Herrschaft des reformirten Bekenntnisses unverändert bestehen zu lassen, erkannte der Vater in seinem Testamente dieses Successionsrecht an. Ungeachtet der wiederholten Religionsversicherung begann aber Johann VIII. (der Jüngere) wenige Monate nach dem 1624 erfolgten Antritt seiner Regierung mit Verfolgung der Evangelischen und Restitution der katholischen Kirche, für welche er ein Jesuitencollegium zu Siegen errichtete. Obgleich während des Normaljahres die evangelische Kirche allein ein Religionsexercitium besaß, wurden doch die vom Landesherrn eingeführten theils selbstständigen, theils Simultan-Gottesdienste der Katholischen aufrecht erhalten und bestanden auch später, nachdem die katholische Linie von Siegen erloschen war (Geschichte a. a. O. S. 665 f.).

Bereits seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts hatte das Prinzip der religiösen Duldung so große Fortschritte gemacht, daß auch in Westfalen die Evangelischen mehrfach theils von dem bisherigen Drucke befreit, theils, wo sie bisher gänzlich ausgeschlossen gewesen waren, zugelassen wurden. Von entscheidendem Einfluß wurde aber der Reichsdeputations-Receß vom 25. Februar 1803, durch welchen die Säcularisation der westfälischen Stifter sanktionirt und zugleich der Grundsatz ausgesprochen wurde: „Die bisherige Religionsübung eines jeden Landes soll gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt seyn . . . .; dem Landesherrn steht jedoch frei, andere Religionsverwandte zu dulden und ihnen den vollen Genuß bürgerlicher Rechte zu gestatten“ (a. a. O. §. 63). Die Territorialveränderungen, welche der Receß approbirte, sind, so weit sie Westfalen betreffen, in den §§. 3. 4. 7. 8. 12. festgestellt und in meiner Geschichte a. angef. O. S. 791 f. näher erläutert, eben so wie die seitdem eingetretenen Veränderungen. Es kann hier nicht die Aufgabe seyn, die allmählichen Umgestaltungen selbst im Detail nachzuweisen, und wird genügen, daß der gegenwärtige Bestand übersichtlich dargestellt werde, wobei wegen derjenigen früheren westfälischen Gebiete, welche gegenwärtig zu Hannover, Oldenburg, Lippe, Waldeck gehören, auf die betreffenden Artikel in Bd. V., VIII., X. hingewiesen werden kann. Was nun die jetzige preußische Provinz Westfalen betrifft, so sondern wir beide Kirchen.

Die römisch-katholische Kirche besteht in den beiden Diöcesen Münster und Paderborn, welche dem Erzbischof von Köln als Metropoliten untergeben sind. Die Begränzung der Sprengel beruht auf der Circumskriptionsbulle „de salute animarum“ Pius VII. vom 21. Juli 1821. Das Bisthum Münster umfaßt den Regierungsbezirk Münster (außerdem aus der preußischen Rheinprovinz den nördlichen Theil des Regierungsbezirks Düsseldorf, nämlich die Kreise Cleve, Geldern, Rheinberg, Kempen, Raas und Dinslaken, so wie die katholischen Kirchen des Herzogthums Oldenburg). Das Bisthum Paderborn erstreckt sich über die westfälischen Regierungsbezirke Minden und Arensberg (außerdem aus der preußischen Provinz Sachsen über den Regierungsbezirk Erfurt und die katholischen Gemeinden des Regierungsbezirks Magdeburg). Die Organisation beider Diöcesen entspricht im Ganzen der allgemein üblichen hierarchischen Ordnung der römisch-katholischen Kirche. Die Bischöfe haben daher die gesammte kirchliche Verwaltung in Gemeinschaft mit ihren Domcapiteln. Unter ihnen stehen die collegialisch eingerichteten General-Vikariate, Aemter und bischöfliche Delegaten in den außerhalb Westfalens befindlichen Diöcesan-Antheilen. Für Paderborn bestehen diese Delegaten unter dem Namen „geistliche Commissariate“. Für die einzelnen landräthlichen Kreise der beiden Bisthümer sind geistliche Dekanate oder Archipresbyterate eingerichtet, an deren Spitze sich ein Dekan (Erzpriester) befindet, welcher mit dem Klerus des Distrikts sich zu einer Dekanatconferenz (ähnlich den früheren Ruralcapiteln) vereinigt.

Ueber diese, wie alle sonstigen kirchlichen Verhältnisse entscheiden außer dem ge-

meinen kanonischen Recht die speciellen bischöflichen Verordnungen beider Diöcesen. Für Münster s. m. deshalb besonders Krabbe, statuta synodalia dioecesis Monasteriensis, Monast. 1849, verb. mit den katholischen Pfarren in Preußen u. s. w. Münster 1838. Für Paderborn ist eine brauchbare Zusammenstellung der in dem amtlichen Kirchenblatte dieses Bisthums enthaltenen geistlichen Erlasse, bearbeitet von Dr. W. Gerlach: Paderborner Diöcesan-Recht und Diöcesan-Verwaltung. Paderborn 1861.

Die evangelische Kirche Westfalens besaß bei der Bildung der Provinz unter preußischem Scepter eine zweifache Verfassung, in der Grafschaft Mark eine Synodal- und Presbyterial-Ordnung, in den übrigen Gebieten die Consistorial-Verfassung. Die Märkische Verfassung der Presbyterien hatte sich bei den Reformirten im Wesentlichen schon seit der Reformation gebildet und war mit den nach und nach eingetretenen, auf Synodalbeschlüssen beruhenden Modifikationen vom Kurfürsten von Brandenburg, Friedrich Wilhelm, in der Kirchenordnung vom 20. Mai 1662 bestätigt worden (m. s. die Uebersicht derselben mit Angabe der Quelle, aus welcher die einzelnen Festsetzungen geflossen sind, in der zu meiner citirten Geschichte gehörigen Urkunden-Sammlung Nr. LXX. S. 180 f.). Die Lutheraner der Grafschaft Mark hatten auch von Anfang an unter katholischer Regierung eine freiere kirchliche Verfassung begründet, welche sich in wesentlichen Punkten den presbyterialen Einrichtungen anschloß. Zuletzt erhielten sie ebenfalls eine vom Friedrich Wilhelm am 6. August 1687 confirmirte Kirchenordnung, welche großentheils aus der reformirten von 1662 entlehnt wurde (m. s. die Uebersicht derselben mit ihren Quellen a. a. O. Nr. XCVI. S. 242 f.). Ihrer Verfassung verdankten die Evangelischen zum Theil den Fortbestand ihrer Kirche überhaupt unter den schwierigsten Verhältnissen, und es lag ihnen daher sehr viel an der ferneren Erhaltung dieser Organisation bei der Rückkehr unter die preußische Regierung. Indem diese selbst die Nothwendigkeit einer Reorganisation der gesammten Landeskirche im Sinne einer presbyterialen und synodalen Ordnung anerkannte und darin zugleich ein vortreffliches Mittel zur Beförderung der Union finden mußte, wurde auch für die ganze Provinz Westfalen die Herstellung einer solchen Verfassung genehm gehalten. Nach den zu diesem Behufe getroffenen Vorbereitungen und erfolgter Vereinbarung (vgl. meine Geschichte a. a. O. S. 893 f.) kam die Kirchenordnung vom 5. März 1835 zu Stande (a. a. O. S. 906 f. verb. mit der Sammlung der Urkunden Nr. CCLIX. S. 651 f., wo zugleich die Genesis der einzelnen Paragraphen aus den Kirchenordnungen von 1662, 1687 u. a. m. nachgewiesen ist). Hiernach bildet jede evangelische Gemeinde nach ihrer örtlichen Begränzung eine Parochie, innerhalb deren Exemtionen vom Pfarrverbande nicht mehr stattfinden (Ministerial-Reskript vom 17. Juni 1848). Jede Ortsgemeinde wird in ihren Gemeindeangelegenheiten durch ein Presbyterium vertreten, bestehend aus dem Pfarrer oder den Pfarrern, aus Aeltesten, Kirchmeistern und Diakonen, deren Zahl von der Größe der Gemeinden abhängt. Dem Ortspresbyterium gebührt die Handhabung der Kirchendisciplin, die Einleitung zur Wahl des Predigers, die Wahl der unteren Kirchenbedienten u. s. w., die Aufnahme der Confirmanden, Ertheilung der Kirchenzeugnisse für die aus der Gemeinde zu entlassenden Glieder, Sitz und Stimme in der Kreissynode durch den Prediger und einen deputirten Aeltesten, die Verwaltung des Kirchen-, Pfarr-, Schul- und Armenvermögens, die Aufsicht über die ganze Gemeinde und die Aufrechthaltung guter Ordnung beim öffentlichen Gottesdienste u. a. m. Jede Gemeinde, welche über 200 Seelen zählt, hat außer dem Presbyterium eine größere Vertretung, welche gemeinschaftlich mit dem Presbyterium die Prediger wählt, über die Veränderung in der Substanz des Grundeigenthums, Erwerbung oder Veräußerung derselben berathet und beschließt, Gehälter und Gehaltszulagen für Kirchenbeamte oder Kirchendiener bestimmt, bei Unzulänglichkeit des kirchlichen Vermögens die Herbeischaffung der kirchlichen Bedürfnisse beräth, nöthigenfalls die Umlage auf die Mitglieder der kirchlichen Gemeinde bewirkt. Die Anzahl dieser Vertreter wird nach der Größe der Seelenzahl der Gemeinde nach bestimmter Progression von 16 bis 60

Repräsentanten festgestellt. Mehrere Ortsgemeinden bilden in gewissen Sprengeln eine Kreisgemeinde mit einem gemeinschaftlichen Presbyterium, der Kreissynode, welche aus den Pfarrern des Kreises und eben so viel deputirten Aeltesten besteht, als Gemeinden zum Kreise gehören. Derselben ist ein Direktorium (Moderamen) vorgesetzt, gebildet von dem auf je 6 Jahre gewählten Superintendenten, Assessor und Scriba. Zum Geschäftskreise der Kreissynode gehört die Berathung der Anträge über die Provinzialsynode, worüber derselben die Beschlußnahme zusteht, die Aufsicht über die Pfarrer, Presbyterien, Kandidaten, Lehrer und Kirchendiener des Kreises, die Handhabung der Kirchendisciplin, die Aufsicht über die Verwaltung des Kirchen- und Armenvermögens aller Gemeinden des Kreises, die Verwaltung der Prediger-Wittwen- und der Synodalkasse, die Leitung der Wahlangelegenheiten der Pfarrer des Kreises, deren Ordination und Introduktion, die Wahl des Direktoriums der Synode und der Deputirten zur Provinzialsynode. Sämmtliche Kreisgemeinden bilden die Provinzialgemeinde, welche zur Besorgung ihrer Angelegenheiten als Presbyterium die Provinzialsynode hat. Dieselbe hat ein Präsidium, bestehend aus einem Präses und Assessor, welche auf je 6 Jahre von der Synode gewählt werden. Dazu tritt für jede alle drei Jahre in der Regel zusammenberufene Synode ein von derselben gewählter Scriba. Die Synode selbst besteht aus dem Superintendenten der Provinz und aus je einem Pfarrer und Aeltesten jedes Kreises, welche von der Kreissynode als Deputirte gewählt werden. Die Provinzialsynode wacht über die Erhaltung der Reinheit von Lehre und Kirchenordnung, bringt ihre Beschwerden über Verletzung der kirchlichen Ordnung, über eingeschlichene Mißbräuche im Kirchen- und Schulwesen, über Führung der Geistlichen und Kirchenbeamten, und ihre desfallsigen Anträge an die betreffende Staatsbehörde, beräth die Anträge und Gutachten der Kreissynoden und faßt über die inneren kirchlichen Angelegenheiten Beschlüsse, welche aber noch der Bestätigung der competenten Staatsbehörde bedürfen. Die Synode nimmt auch an den Prüfungen der Kandidaten pro licentia et ministerio durch Abgeordnete aus ihrer Mitte, deren Zahl der der Räthe des Consistoriums der Provinz gleich ist, mit vollem Stimmrecht Antheil; sie begutachtet die ihr von der geistlichen Staatsbehörde vorgelegten kirchlichen Gegenstände und führt die Aufsicht über die Synodalkassen.

Schon aus der wiederholten Erwähnung der (geistlichen) Staatsbehörde und des Consistoriums erhellt die gemischte Natur dieser Kirchenverfassung, mit ihren theils presbyterialen, theils consistorialen, theils rein politischen Elementen. Der Wunsch einer Ausgleichung derselben zu einem einheitlichen Kirchenwesen trat bald nach der Publikation der Kirchenordnung hervor, wurde jedoch in Westfalen im Ganzen nicht so allgemein getheilt, als in der Rheinprovinz, für welche dieselbe Ordnung gegeben war. Eine Anregung zur Fortbildung ging aber, wie für die preußische Monarchie im Ganzen, insbesondere auch für Rheinland-Westfalen im Jahre 1843 von dem Gouvernement selbst aus, worauf die vierte westfälische Provinzialsynode im Jahre 1844 die ihr geeignet scheinenden Vorschläge machte, um die kirchliche Verwaltung freier zu stellen und die Auseinandersetzung von Staat und Kirche gründlich herbeizuführen (vgl. die Akten der Synode Fol. 10. 63 f. Anlagen S. 6 f. verb. mit der vierten rheinischen Provinzialsynode S. 129 f. 273 f., deren Begehren vornehmlich dahin zielte, „daß das Consistorium zu einer der Presbyterialkirche erforderlichen Einigen und wahrhaft kirchlichen oberen Verwaltungsstelle entwickelt werde“). Nur theilweise wurden durch die für den ganzen Staat erlassene Verordnung vom 27. Juni 1845 die Anträge der Synode berücksichtigt, diejenigen Beschlüsse hingegen, welche die eigenthümlichen Zustände Westfalens betrafen, im Wesentlichen nicht bestätigt. So blieben die Verhältnisse bis 1848, als die politischen Bewegungen eintraten, welche auch für die künftige Stellung der Kirche zum Staate nicht ohne Einfluß bleiben konnten. Auf einer im März 1849 gehaltenen außerordentlichen Synode wurde deshalb berathen, nach welchen Principien die Umgestaltung der bisherigen Ordnung erfolgen solle, und dabei von der Ansicht ausgegangen, daß nach

Eintritt der neuen Staatsverfassung für die rheinisch-westfälische Kirche, welche bereits einen gegliederten Gemeinde-Organismus habe, der Zeitpunkt gekommen sey, in den Besitz der Autonomie zu treten und das Kirchenregiment demgemäß zu verändern. Von Seiten der höchsten Kirchenbehörde wurde dagegen geltend gemacht, daß die Rücksicht auf den Bestand der ganzen Landeskirche nicht gestatte, einer solchen Auffassung der in der Verfassungsurkunde für den preußischen Staat der Kirche garantirten Selbstständigkeit zu Gunsten einer einzelnen Provinz beizupflichten, im Besonderen aber die Rechte der Provinzialsynode gewissenhaft anerkannt und geschützt, daher in Sachen der Lehre und des Cultus nur im Einvernehmen mit der Synode Aenderungen getroffen werden sollten, daß auch vakante Stellen im Consistorium fernerhin nur mit solchen Personen besetzt würden, welche das Vertrauen der Provinzialkirche besäßen. Im Herbste des Jahres 1850 wurde hierauf die ordentliche sechste westfälische Provinzialsynode gehalten und im Januar 1851 von einer vereinigten rheinisch-westfälischen Synodalcommission diese Angelegenheit weiter geführt. Das Ergebniß war eine neu redigirte „Evangelische Kirchenordnung für Westfalen und die Rheinprovinz nach der schließlichen Vereinbarung der vereinigten Synodalcommission“, worin die früheren Anträge im Wesentlichen erneuert wurden, namentlich ausgesprochen. Eine positive Einwirkung des Staats und seiner Behörden auf die Angelegenheiten der evangelischen Kirche findet nicht Statt, unbeschadet der anerkannten Rechte des evangelischen Königs. Das landesherrliche Kirchenregiment ist mit der Presbyterialverfassung der Art zu verbinden, daß unter Festhaltung der beiderseitigen Freiheit und Selbstständigkeit eine harmonische Einheit erzielt werde, bei gleichzeitiger Intention, den organischen Zusammenhang mit der Landeskirche aufrecht zu erhalten und zu befestigen. Die Rechte des evangelischen Königs wurden genauer präcisirt und die Stellung des Consistoriums verändert, indem man den Satz aufstellte: Als gesetzgebendes Organ der Provinzialgemeinde übt die Provinzialsynode das Recht der kirchlichen Gesetzgebung für dieselbe aus, in verfassungsmäßiger Verbindung . . . . mit dem Consistorium —. Die vollziehende und verwaltende Behörde der Provinzialgemeinde ist ein permanentes Collegium, dessen Mitglieder auf Lebenszeit bestellt sind und welches den Namen Consistorium führt u. s. w. Es folgten hierauf die Verhandlungen einer Synodal-Deputation mit den oberen Kirchenbehörden, welche sodann die königliche Entscheidung einholten. Diese war den Bestrebungen der Synode nicht geneigt und fiel dahin aus, daß alle Anträge, welche eine Veränderung des bisherigen Bestandes des landesherrlichen Kirchenregiments und der übrigen landesherrlichen Rechte bezweckten, nicht bestätigt werden könnten (s. Cabinets-Ordre vom 30. Januar 1852, 13. Juni 1853, Reskript des Cultusministers vom 25. August 1853). Damit war während der Regierung König Friedrich Wilhelm's IV. die rheinisch-westfälische Verfassungsangelegenheit abgeschlossen (man s. die weiteren Details in meiner Auseinandersetzung: die gegenwärtige Lage der evangelischen Kirche in Rheinland-Westfalen, in Schneider, Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. Jahrgang 1854. Nr. 49—52. und verb. damit: Richter, König Friedrich Wilhelm IV. und die Verfassung der evangelischen Kirche. Berlin 1861). Eine Weiterführung der evangelischen Kirche Westfalens erfolgte in dieser Zeit dagegen rücksichtlich der Bekenntnißfrage (vgl. die citirte deutsche Zeitschrift a. a. O. Nr. 51. 52). Die Kirchenordnung von 1835 enthält keine besondere Bestimmung über das Bekenntniß. Bei der Redaktion hielt man eine solche nicht für nothwendig, da unzweifelhaft feststand, daß die Provinzialkirche im Sinne der Cabinetsordre vom 28. Februar 1834 eine unirte sey, indem nur wenige Gemeinden einen specifisch-exklusiven confessionellen Karakter geltend machten. Bei der Revision der Kirchenordnung 1849—1850 erschien es aber angemessen, dem Eingange derselben eine Feststellung über den Bekenntnißstand hinzuzufügen, indem nothwendig sey, die rheinisch-westfälische Kirche mit anderen kirchlichen Provinzen und Gemeinschaften in eine engere Verbindung zu bringen, was doch nur auf der Grundlage eines gemeinsamen Bekenntnisses geschehen könne; auch zieme es sich der Provinzialkirche, an der Spitze ihrer Kir-

chenordnung feierlich ihren Glauben zu bekennen, und den ihr angehörigen Gemeinden, sich offen und unzweideutig über ihren Bekenntnißzustand auszusprechen. Demgemäß einigte man sich über drei Paragraphen, welche nach wiederholter Prüfung durch die Cabinetsordre vom 25. November 1855 die königliche Bestätigung erhielten. Es ist darin die heilige Schrift des alten und neuen Testaments als die alleinige und vollkommene Richtschnur des Glaubens, der Lehre und des Lebens für die evangelische Kirche Westfalens und der Rheinprovinz bezeichnet und die fortdauernde Geltung der Bekenntnißschriften der lutherischen, reformirten und unirten Gemeinden anerkannt, zugleich auch ausgedrückt, daß unbeschadet des verschiedenen Bekenntnißstandes sämmtliche evangelische Gemeinden als Glieder Einer evangelischen Kirche Gemeinschaft in Verkündigung des göttlichen Wortes und in der Feier der Sakramente pflegen und mit gleicher Berechtigung in Einem Kreis- und Provinzial-Synodalverbande und unter derselben höheren kirchlichen Verwaltung stehen.

Die beiden Provinzialsynoden hatten nach der Ablehnung ihrer Anträge im Jahre 1853 sich zwar beruhigt, aber doch zugleich sich dahin ausgesprochen, daß sie ihrerseits bei den in den Verhandlungen von 1850 dargelegten Grundsätzen über das Kirchenregiment und die kirchliche Gesetzgebung verharren müßten und von der Zukunft die Verwirklichung derselben erwarten würden. Nachdem nun 1861 der Regierungswechsel eingetreten und zugleich von verschiedenen Seiten her auf die Ausführung des Art. 15. der Verfassung gedrungen wurde, konnten die im Jahre 1862 wieder versammelten Provinzialsynoden nicht umhin, dem zeitweise zurückgelegten Gegenstande ihre vorzügliche Sorgfalt zuzuwenden. Die zehnte westfälische Synode zu Soest faßte am 28. August Beschlüsse, mit denen sich die rheinische zu Neuwied versammelte Synode am 9. Sept. im Ganzen einverstanden erklärte und welche dahin gingen: I. in Bezug auf die Landeskirche ist 1) an das Ministerium der geistlichen Angelegenheiten und den Oberkirchenrath die dringende Bitte zu richten, die weitere Entwickelung der Kirchenverfassung in den östlichen Provinzen durch Bildung von Presbyterien, Kreis- und Provinzialsynoden so zu beschleunigen, daß möglichst bald ein auf das Wort Gottes und die Bekenntnisse der evangelischen Kirche gegründete Landessynode zusammentreten kann; 2) wie bei der bevorstehenden Entwickelung der kirchlichen Verfassung der östlichen Provinzen örtliche und provinzielle Eigenthümlichkeiten in Cultus und Verfassung zu schonen und aufrecht zu erhalten seyn werden, so wird auf der anderen Seite die künftige Landessynode über die in Rheinland und Westfalen bereits zu Recht bestehenden und durch die Kirchenordnung verbürgten provinziellen Eigenthümlichkeiten nicht ohne Zustimmung der Provinzialsynode zu entscheiden haben. II. Hinsichtlich der Provinzialkirche wird nicht auf sofortige Einführung der revidirten Kirchenordnung resp. Revision der noch nicht genehmigten Paragraphen derselben begehrt, da bei der festen Zuversicht auf einen baldigen Ausbau der Verfassung der Landeskirche es nicht die Absicht seyn kann, der Entwickelung der Landeskirche und dem Verhältniß der Provinzialkirche zu derselben zu präjudiziren. Da aber die Provinzialkirche vermöge ihrer gegenwärtigen Organisation in der Lage ist, eine größere, der Landeskirche nicht präjudizirende Selbstständigkeit schon jetzt zu ergreifen, so beantragt sie, daß ihr ohne weiteren Verzug das Folgende gewährt werde: 1) Die Verwaltung der kirchlichen Externa möge in dem Umfange, wie solches bereits hinsichtlich der katholischen Kirche geschehen ist, dem Consistorium überwiesen werden. 2) Mit der Uebertragung der Externa an's Consistorium möge auch die im J. 1850 revidirte Verwaltungsordnung interimistisch zur Anwendung kommen. 3) Der Synode soll eine Betheiligung bei Besetzung der Stellen des Consistoriums resp. des Generalsuperintendenten eingeräumt werden. 4) In Bezug auf die Besetzung von Pfarrstellen, welche dem landesherrlichen Besetzungsrecht unterliegen, möge so verfahren werden, daß vom Consistorium nach Anhörung des Moderamens der Kreissynode der Gemeinde drei Subjekte präsentirt werden, von denen dann die Vertretung einen zu wählen habe.

Die Gewährung dieser Anträge darf wohl mit gewisser Zuversicht erwartet werden,

zumal da sich bereits für einzelne derselben eine gewisse ihnen entsprechende Praxis gebildet hat. Nach zuverlässiger Mittheilung (s. das Evangelische Gemeindeblatt aus und für die Rheinprovinz und Westfalen. Jahrg. 1862. S. 358) hat auch schon das Ministerium der geistlichen Angelegenheiten angeordnet, daß vom 1. Januar 1863 an die bisher den königlichen Landrathsämtern übertragen gewesene Aufsicht über das kirchliche Rechnungswesen, insbesondere die Feststellung der Etats, Revision und Decharge der Rechnungen, so wie Erledigung der Monita fortan den Kreissynoden überwiesen und letzteren überlassen werden soll, in gleicher Weise Synodal-Rechnungs-Commissionen zu bestellen, wie solche auf dem linken Rheinufer seit der Fremdherrschaft sich erhalten haben. H. F. Jacobson.

Westgothisches Reich. (Siehe Gothen). Als Alarich plötzlich in der Blüthe seines Lebens im Süden Italiens durch den Tod fortgerafft worden, wurde sein Schwager Athaulf von den Gothen zum Nachfolger erwählt. Er knüpfte mit dem Kaiser Honorius Unterhandlungen an und übernahm es, gegen die Zusage fester Wohnsitze, die römische Herrschaft in Gallien und Spanien wiederherzustellen, die von den vorgedrungenen germanischen Volksstämmen nicht minder als von herrschsüchtigen Usurpatoren bedroht war. Seinen früheren Plan, den römischen Namen zu vernichten, gab Athaulf auf und suchte jetzt den römischen Namen mit gothischen Kräften aufzurichten. Die Eroberung Spanien's setzte nach Athaulf's Tode, im Jahre 415, der als ein Opfer alter Blutrache umkam, Wallia, der zum Führer der Gothen gewählt war, im Auftrage des Kaisers fort und beschränkte die dort eingedrungenen Stämme auf den nordwestlichen Theil des Landes. Als Lohn für diese Dienstleistung erhielt Wallia für die Gothen, die nach Gallien zurückgerufen waren, feste Sitze: nämlich das Land an der Garonne bis zum Meere, also die Provinz Aquitania secunda, und gründete das von der Hauptstadt Toulouse benannte tolosanische Reich.

Das westgothische Reich in Gallien war kaum begründet, als Wallia (im Jahre 419) starb. Die Gothen wählten Theoderich zu ihrem Könige, der durch Umsicht und Tapferkeit das neue Reich in Gallien befestigte und nach Bedürfniß erweiterte. Gegen die Sueven, die nach dem Abzug der Vandalen von Spanien dort weiter vordrangen, leistete er anfangs den Römern Hülfe, später aber hinderte er den König Rechiarius nicht mehr, seine Eroberungen bis an den Ebro auszudehnen. Dieser bekannte sich zuerst zum Christenthum und zwar aus Rücksicht auf die Romanen zum katholischen Bekenntniß. Er erhielt von Theoderich die Tochter zur Gemahlin. Auch mit den nach Nordafrika übergesiedelten Vandalen knüpfte Theoderich Verbindungen an und gab dem Hunerich, dem ältesten Sohn Geiserich's, ebenfalls eine Tochter zur Frau. Die Mißhandlung aber, welche sie von ihrem Schwiegervater erfuhr, ließ Theoderich auf Rache sinnen und er verbündete sich mit den Sueven und den Römern. Geiserich wandte sich an die Hunnen, welche damals nach langer Vielherrschaft, die sie zu friedlicher Haltung gegen die Römer genöthigt hatte, unter Führung eines Königs, Attila's, standen, der große Eroberungspläne gefaßt hatte. Den von Attila nach Westen geführten Schaaren trat Theoderich mit den Römern unter Aëtius verbündet entgegen, bezahlte aber den Sieg in der furchtbaren Schlacht auf den catalaunischen Gefilden (im J. 451), welche den Sieg der christlichen Cultur über heidnische Barbarei damals entschied, mit seinem Leben. Noch auf dem Schlachtfelde wählten die Gothen seinen tapfern Sohn Thorismund, der sie zum Siege geführt hatte, zum König. Nach kurzer Regierung fand er schon seinen Tod in einer Verschwörung, die sein Bruder angezettelt hatte.

Theoderich II., der sich durch Brudermord den Weg zum Thron gebahnt, mischte sich bald, von Herrschsucht getrieben, ohne weiteren Anlaß in die römischen Verhältnisse ein, die gerade damals durch die Ermordung Valentinians III. in große Verwirrung geriethen. Er suchte, eingedenk des Planes Athaulfs, den römischen Namen mit gothischen Kräften aufzurichten, seinen Lehrer und Freund Avitus mit dem kaiserlichen Purpur zu bekleiden, indem er den Römern Hülfe gegen auswärtige Feinde und Ersatz für alles

das verhieß, was sie durch Alarich früher gelitten hatten. Für sich und sein Volk, das ohnedieß schon auf einer gewissen Stufe christlicher Cultur stand, war er bemüht, die römische Civilisation in ihren guten Elementen sich anzueignen, und den Gegensatz zwischen Romanen und Germanen möglichst auszugleichen. Das Bild des Hoflebens Theoderichs, welches uns Sidonius Apollinaris, der Schwiegersohn des Avitus, entworfen hat, beweist, wie empfänglich nicht bloß die Gothen für die römischen Culturelemente waren, sondern auch wie gut sie damit ihre germanischen Sitten zu verbinden wußten.

Theoderich war durch die Thronerhebung des Avitus mit seinen Plänen so sehr an die römischen Interessen gekettet, daß er den verheerenden Einfällen der Sueven in die römischen Provinzen Spanien's Einhalt that, und diese beschützte. Als aber unterdeß Avitus in Rom abgesetzt worden war, glaubte sich Theoderich durch diese Behandlung seines Schützlings aller Verpflichtungen gegen den Nachfolger Majorian überhoben und unternahm es nun, Spanien seiner Herrschaft zu unterwerfen, da ohnedieß die Wohnsitze in Gallien den Gothen zu enge geworden waren. Schon drang Theoderich siegreich in Spanien vor, als der Sturz des Majorian seiner Unternehmung eine andere Wendung gab; denn nun stand ihm das südliche Gallien offen, dessen er sich theilweise bemächtigte. Die Sueven vereinigten sich in Spanien unter der Herrschaft Remismund's, stellten die Ordnung der Dinge wieder her und schlossen mit Theoderich ein Bündniß. Der Sueven-König Remismund, der eine Gemahlin aus westgothischem Königsgeschlecht genommen hatte, trat nun auch zum arianischen Bekenntniß über. Theoderich sandte seinen Feldherrn Ajax, der als Apostat des katholischen Glaubens ein eifriger Arianer war, nach Spanien, und es gelang ihm durch seine Ueberredungskunst das ganze Suevenvolk für den Arianismus zu gewinnen.

Bevor noch Theoderich die wirren Verhältnisse im weströmischen Reiche für seine Herrschaft in Gallien weiter ausbeutete, fiel er durch die Hand seines Bruders Eurich, der sich gleich im Anfang seiner Regierung Galliens bis zur Rhone und Loire bemächtigte, ohne Widerstand zu finden. Vergebens suchte der Kaiser Nepos das wichtige Arverner-Gebiet noch zu retten; selbst die Ueberredungskraft des von ihm abgesandten Epiphanius, Bischof von Pavia, der den Ruf der Heiligkeit genoß, war nicht im Stande den König Eurich umzustimmen. Der bald darauf (im Jahre 475) eintretende Sturz des römischen Reichs wurde wie für alle in dasselbe eingedrungenen germanischen Völker, so insbesondere für die Westgothen das Zeichen, ihre Eroberungen fortzusetzen. Eurich drang über die Rhone vor und unterwarf Gallien bis an die ligurischen Alpen. In Spanien, wo die römische Herrschaft ein Ende nahm, beschränkte er die Sueven auf den nordwestlichen Theil des Landes. Das tolosanische Reich erreichte unter Eurich seine größte Ausdehnung und Macht. Von nahe und ferne, selbst von Persien erschienen Gesandte am westgothischen Königshof, um Bündnisse abzuschließen, zur Freundschaft oder zum Schutze. (Vgl. Sidon. Apollin. carm. VII.). Selbst die Idee einer kaiserlichen Oberhoheit fiel jetzt gänzlich fort und Eurich betrachtete sich in dem ganzen Reich als Souverain.

Für die Herstellung und Erhaltung der inneren Ordnung im Reiche war der König Eurich eifrig zu sorgen bemüht. Während er die unterworfenen Romanen bei ihrem römischen Rechte beließ, so ließ er für die Westgothen das Volksrecht, wie es sich als Gewohnheitsrecht allmählich ausgebildet hatte, zum ersten Mal aufzeichnen und in eine Sammlung bringen. Es entwickelte sich in dem Reiche ein solcher Zustand der Sicherheit, daß die Romanen trotz des Verlustes von zwei Dritttheilen ihres Grundbesitzes im Vergleich mit den früheren furchtbaren Auflagen der römischen Beamten noch gewonnen zu haben glaubten.

Man hat nun dem König Eurich eine planmäßige grausame Verfolgung der Katholiken zugeschrieben, ja die Absicht einer gewaltsamen Unterdrückung oder Vernichtung der katholischen Kirche beigelegt; aber wie paßt das in Eurich's Regierungssystem, welches

den inneren Frieden des Reichs durchgängig bezweckte? Schon der Umstand allein, daß Eurich einem Katholiken wie Leo, der ein Urenkel des Fronto war und von Narbonne stammte, den größten Einfluß auf die Staatsangelegenheiten eingeräumt hatte, spricht gegen jene Annahme. Sie ruht lediglich auf den Nachrichten des Sidonius Apollinaris, dem Gregor von Tours später gefolgt ist. Des Sidonius Zeugniß aber ist deßhalb nicht zuverlässig, weil er ein heftiger politischer und religiöser Gegner von Eurich gewesen ist, der vorzüglich dazu beigetragen hat, daß die Auvergne der westgothischen Herrschaft so lange und hartnäckig widerstand. Gerade das Beispiel dieses katholischen Bischofs belehrt uns, daß Eurich gegen ihn, wie auch gegen Andere einschritt, weil sie sich tief in politische Angelegenheiten eingemischt und den religiösen Haß der Katholiken gegen die arianischen Gothen als Ketzer angeschürt hatten. Sie hatten öffentlich erklärt, daß der bloße Gedanke, unter Arianern zu stehen, schon schaudern mache. Deßhalb war Sidonius von Eurich gefangen genommen. Und doch behandelte ihn der König milde und schenkte ihm auf die Verwendung Leo's die Freiheit wieder. Wie hätte Leo den katholischen Bischof auffordern können, eine Geschichte Eurich's zu schreiben, wenn dieser der angeblich planmäßige und grausame Verfolger der Katholiken gewesen wäre?

Wenn Eurich katholische Bischöfe seines Reichs exilirt, ja einige mit dem Tode bestraft hat, so trifft das Letztere nur die Bischofssitze von Novempopulana, einer Provinz, in welcher der katholische Klerus nach der glaubwürdigen Schilderung Salvian's so tief gesunken war, daß Alle den größten Anstoß daran nahmen. Hier sah sich Eurich bei politischen Uebergriffen von Seiten der Bischöfe viel weniger zur Schonung veranlaßt, als anderswo. Sowohl Salvian als auch Sidonius selbst an einer Stelle (epist. VII. 6.) sehen in dieser Strafe ein Gottesgericht. — Aus dem angeblich verfolgungssüchtigen König Eurich wird bei genauerer Betrachtung ein Beschützer der Rechte der arianischen Westgothen gegen die An- und Uebergriffe der romanisch-katholischen Bischöfe.

Der Widerstand der katholischen Kirche gegen die westgothische Herrschaft wurde für diese erst gefährlich, als nach dem Tode Eurich's, des mächtigsten Königs, im J. 484, sein jugendlicher, dem Vater an Kraft weit nachstehender Sohn Alarich zur Regierung gelangte, während gleichzeitig ein mächtiger Rivale, nämlich Clodwig, mit seinen kriegerischen Franken im nördlichen Gallien sich festsetzte und nach seinem glänzenden Siege über die Alemannen auf der Rheinseite das Christenthum in der Form des katholischen Bekenntnisses feierlich annahm. Nun richteten sich die Blicke der katholischen Romanen sofort auf den Frankenkönig hin. Es half Alarich Nichts, wenn er den Umtrieben derselben durch mancherlei Zugeständnisse ein Ende zu machen versuchte. So z. B. verstattete er dem katholischen Klerus, die kirchlichen Angelegenheiten auf Concilien ganz selbständig zu behandeln. Er übte auf die kirchlichen Wahlen keinen Einfluß mehr aus; er gab den Romanen, um aller richterlichen Willkür zu steuern, ein eigenes römisches Gesetzbuch, den Codex Theodosianus oder das sogenannte breviarium Alaricianum. Alarich ging in seiner Rücksicht auf die Katholiken so weit, daß er die katholischen Bischöfe, die aus anderen Ländern vertrieben worden waren, wie z. B. den Bischof Eugenius von Karthago freundlich aufnahm und Schutz gewährte. Aber trotz alle dem gelang es dem arianischen Könige nicht, die Zuneigung der Katholiken zu gewinnen, die ihre Hoffnung nun einmal auf den siegreichen Clodwig gesetzt hatten. Die katholischen Bischöfe knüpften bereits geheime verrätherische Verhandlungen mit den Franken an und Alarich wagte es nicht, mit der nöthigen Strenge gegen sie einzuschreiten, weil er die verstimmten Gemüther nicht noch mehr erbittern wollte. Unterdeß rüstete er sich, um dem drohenden Angriff der Franken widerstehen zu können. Von den Ostgothen, dem König Theoderich, der sich lange bemüht hatte, den Frieden in Gallien aufrecht zu erhalten war Hülfe in Aussicht gestellt. Nun aber eilte Clodwig, die Pläne Alarich's zu vereiteln. Er gab dem Kampfe beim Auszug in den Augen der Franken einen ganz religiösen Karakter, als handle es sich um Austreibung der arianischen Ketzer aus Gallien und die Erhaltung des katholischen Glaubens. Den Apostelfürsten Petrus und Paulus

gelobte er den Bau eines christlichen Tempels. Zugleich befahl er unter Androhung strenger Strafen, daß alle Kirchen und Geistliche verschont werden sollten. Er übersandte dem heiligen Martin von Tours, den er als seinen Wodan verehrte, reiche Geschenke, um von ihm etwas über den Ausgang des Kampfes zu erfahren. Als die fränkischen Gesandten beim Eintritt in die Kirche des Heiligen Psalmesworte, die Sieg verkündigten, vernahmen, da war Clodwig schon des Sieges gewiß. In der Schlacht bei Vouglé (im Jahre 507) wurden die Westgothen völlig geschlagen und Alarich selbst fand seinen Tod. Die Katholiken erwarteten überall mit Sehnsucht den Frankenkönig, und Toulonse, die Residenz der westgothischen Könige, wo der größte Theil der Einwohnerschaft katholisch war, fiel schon im folgenden Jahre ohne Widerstand in seine Hände. Clodwig unterließ nicht, von der Königsbeute dem heiligen Martin einen Tribut darzubringen.

Die westgothische Herrschaft in einem Theile Galliens wurde nur noch kurze Zeit von dem Ostgothenkönig Theoderich aufrecht erhalten, der für die Rechte seines Enkels Amalrich, dem einzigen Sohne Alarich's und der ostgothischen Königstochter Theodigothe, eintrat. Die Franken ließ er im Besitze von Aquitanien und Toulouse; er selbst beherrschte fünfzehn Jahre lang das übrige westgothische Gallien und ganz Spanien, wo Friede und Wohlstand zurückkehrten. Erst nach Theoderich des Großen Tode, im Jahre 526, trat Amalrich die Regierung seines väterlichen Erbes an. Durch eine Verbindung mit Clotilde, der Schwester Childebert's, hoffte er, die Franken, die sich bei Lebzeiten Theoderich's ruhig verhalten hatten, auch ferner zu Freunden zu haben. Als er aber, trotz aller Duldung, welche er den Katholiken bewies, seine Gemahlin für die arianische Lehre gewinnen und zuletzt durch Mißhandlung zur Annahme derselben zwingen wollte, gab er Childebert den erwünschten Anlaß zu einem Kriege, dessen Ausgang der westgothischen Herrschaft in Gallien für immer ein Ende machte. Theudes, der Erzieher Amalrich's, Statthalter von Spanien, übernahm die Regierung, deren Sitz er im Jahre 531 nach Spanien verlegte. Er ließ sich die Krone durch Wahl der Großen sichern, legte aber dadurch, daß er das Königreich in ein Wahlreich verwandelte, den verderblichen Keim zu den folgenden Unruhen, welche durch ehrgeizige und herrschsüchtige Große angestiftet wurden. Durch große Begünstigung der katholischen Romanen, welche er gewinnen wollte, förderte er die Macht des katholischen Klerus, welcher das arianische Königthum auf die Dauer nicht zu widerstehen vermochte. Schon unter Theudes wurden alljährlich Concilien zu Toledo gehalten, welche zur Befestigung der kirchlichen Ordnung selbstständige Beschlüsse faßten. Unter der Regierung Athanagild's, seit 554, kehrten die Sueven, welche früher von Theoderich II. zurückgedrängt, sich wieder erhoben hatten, mit ihrem König Carrarich zu dem katholischen Bekenntniß zurück und näherten sich dadurch den Franken und Griechen, welche unter Justinian bis nach Spanien vorgedrungen waren. Athanagild's Töchter, Brunhilde, welche mit Siegbert, dem König von Austrasien, vermählt war, und Galsuintha, die Gemahlin Chilperich's, Königs von Soisson, schwuren den Arianismus ab und nahmen das katholische Bekenntniß an. Athanagild selbst soll vor seinem Tode sich heimlich zur katholischen Kirche bekannt haben. Es ist diese alte Nachricht sehr zweifelhaft, aber beachtenswerth, weil sie auf eine bevorstehende Wendung hinweist.

Sein Nachfolger Leovigild, der das königliche Ansehn wiederherstellte, und die königliche Würde in seiner Familie erblich machen wollte, hatte seine beiden Söhne aus erster Ehe, Hermenegild und Recarred, schon frühe zu Mitregenten angenommen (im Jahre 572). Beide waren von ihrer Mutter Theodosia, einer rechtgläubigen Griechin, von frühester Jugend in der katholischen Lehre auferzogen, und Leovigild hatte die Zuneigung seiner Söhne nicht bekämpft. Er ließ auch zu, daß Hermenegild die Tochter der Brunhilde, Ingundis heirathete, um dadurch das Band zwischen Westgothen und Franken fester zu knüpfen. Leovigild's zweite Gemahlin, Goswintha, war aber eine eifrige Arianerin, welche Ingundis von ihrem katholischen Bekenntniß abzuziehen ver-

suchte. Die Standhaftigkeit der fränkischen Prinzessin vermochte selbst rohe Gewalt nicht zu brechen. Ingundis brachte es vielmehr dahin, in Verbindung mit dem Bischof Leander von Hispalis, ihren Gemahl zum Uebertritt in die katholische Kirche zu bewegen und die erfahrene Mißhandlung an Goswintha zu rächen. In Andalusien, wo Leovigild seinem Sohne ein eigenes Gebiet zum Aufenthalt angewiesen hatte, sammelte dieser einen Anhang unter den Katholiken, welche sich auch anderwärts in der Hoffnung, einen König ihres Bekenntnisses auf dem westgothischen Throne zu erhalten, für Hermenegild erklärten. Auch die Griechen und Franken sagten ihm Beistand zu. Leovigild rüstete, um den abfälligen Sohn zu unterwerfen. Vor Allem suchte er den Uebermuth der Katholiken zu dämpfen. Die renitenten Bischöfe wurden exilirt, ihre Kirchengüter eingezogen und durch Strafdrohungen der Uebertritt zum Arianismus gefordert. Der König versammelte ein Concil arianischer Bischöfe nach Toledo, welches neue Anordnungen traf, um die Katholiken zum Uebertritt zu bewegen. Den Gebrauch der Wiedertaufe der Katholiken schaffte man ab, statt dessen sollte die bloße Handauflegung und der Empfang des heiligen Abendmahls mit der Erklärung genügen: Gott dem Vater durch den Sohn im heil. Geiste Ehre zu erweisen. Viele Katholiken fügten sich damals während der Verfolgung der Gewalt, viele bekannten aber auch, wie die apostolischen Christen, standhaft ihren Glauben unter allen Martern.

Als Leovigild seine Rüstungen vollendet, die gefährlichen Franken abgeleitet und die Sueven zum Rückzug genöthigt hatte, richtete er seine ganze Macht gegen Hispalis, wo sich sein Sohn mit seiner Streitmacht concentrirt hatte. Als die Stadt nach tapferer Gegenwehr in die Hände Leovigild's gefallen war, rettete sich sein Sohn durch die Flucht nach Cordova, wo er sich unter den Schutz der Griechen stellte, von diesen aber seinem Schicksal überlassen wurde und in die Hände des Vaters gerieth, der ihn in die Verbannung schickte. Als er sich dann der Forderung, das arianische Bekenntniß anzunehmen, nicht fügte, ließ Leovigild am Osterfest des Jahres 585 seinen Sohn hinrichten. Die katholische Kirche hat ihn mit dem Namen eines Heiligen belegt. — Die Sueven züchtigte Leovigild wegen des Beistandes, den sie Hermenegild geleistet hatten, und machte ihrer Herrschaft ein Ende, so daß sie fortan für immer aus der Geschichte verschwinden. Unterdeß ein Krieg mit den Franken entbrannte, welche Hermenegild's Tod zu rächen unternahmen, starb Leovigild, derjenige westgothische König, der, seitdem das Reich in ein Wahlreich verwandelt worden war, das königliche Ansehen unter den schwierigsten Verhältnissen gehoben hat, wie kein König nach ihm. Wenn er dieß zum Theil durch Verfolgung und Unterdrückung des Katholicismus erreicht hat, so liegt darin der Beweis, daß nur mit der Herrschaft eines der beiden Bekenntnisse auch die königliche Herrschaft für die Dauer bestehen konnte. Wenn Gregor von Tours auch von Leovigild wie von seinem Vorgänger berichtet, daß er vor seinem Tode zu dem katholischen Bekenntnisse übergegangen sey, so ist auch diese Nachricht sehr zweifelhaft, deutet aber wieder auf einen bevorstehenden Umschwung hin.

Reccared, der nach seines Vaters Tode, im Jahre 586, zur Regierung gelangte, war zunächst bemüht, den religiösen Streitigkeiten im Innern ein Ende zu machen, sodann das Reich nach Außen durch dauerhaften Frieden mit den Franken zu sichern. Als ihm das Letztere gelungen war, so trat er mit der ihm von Jugend auf eingepflanzten Liebe für den Katholicismus offen hervor und suchte diesen mit aller Vorsicht zur Herrschaft zu bringen. Gleich im ersten Jahre seiner Regierung (587) rief er die arianischen wie die katholischen Bischöfe nach Toledo zusammen, damit sie gegenseitig die Gründe ihres Glaubens darlegen sollten. Nachdem sie lange hin und her disputirt hatten, erklärte der König: durch gewichtige Gründe des Himmels und der Erde bewogen, „sich für die Gleichheit der Dreieinigkeit, d. h. für die katholische Lehre, entscheiden zu müssen". Seinem Beispiel folgten die meisten arianischen Bischöfe und ein großer Theil der Westgothen. Zwar zettelten einige arianische Bischöfe des Reichs Aufstände an und die eifrige Arianerin Goswintha, die Stiefmutter des Königs, betheiligte sich eifrig da-

bei, aber sie wurden von Reccared leicht unterdrückt. Reccared selbst war durch gewichtige Gründe des Himmels, wie er erklärt, d. h. durch innere Ueberzeugung, übergetreten, aber auch Gründe der Erde hatten ihn mit bestimmt; denn nur dann konnte Friede auf die Dauer im Lande bestehen, wenn ein religiöses Bekenntniß Alle vereinigte. Nun aber war das Uebergewicht unläugbar auf Seiten der katholischen Romanen, denen sich die Sueven wieder zugesellt hatten. So tief auch der Arianismus bei den germanischen Völkern wegen seiner inneren Verwandtschaft mit den mythologischen Vorstellungen einer Göttertrias und wegen seiner leichteren Faßlichkeit Wurzel gefaßt hatte, so konnte sich derselbe doch auf die Dauer nirgendwo, auch nicht bei den Westgothen, behaupten. Dem germanischen Arianismus fehlte die consequente, in sich geschlossene feste dogmatische Ausbildung, wie sie die katholische Lehre besaß. Dazu kamen die Wunder, welche die katholischen Heiligen verrichteten, und die Heilkraft der Reliquien der katholischen Heiligen, welche sogar die Feuerprobe bestanden. Schon als Hermenegild sich für die katholische Lehre erklärte, schlossen sich viele Gothen ihm an und entsagten dem Arianismus; mit Reccared trat wohl der größte Theil seiner Volksgenossen zum Katholicismus über. Die Annahme, daß der Arianismus noch länger im Volke fortgelebt und nachhaltig fortgewirkt habe, so daß er auf die Bildung der adoptianischen Lehre fortgewirkt habe, liegt in einer Verkennung dieser eigenthümlichen Fassung des christologischen Dogma's, welche auf ganz anderen Prämissen beruht. (Siehe den Artikel Adoptianismus).

Reccared berief, um der spanischen Kirche eine feste Grundlage zu geben, im J. 589 eine Kirchenversammlung nach Toledo, auf der gegen siebenzig Bischöfe erschienen. Ein Glaubensbekenntniß, welches mit den ökumenischen Symbolen im Wesentlichen übereinstimmte, wurde angenommen und dreißig Anathematismen gegen den Arianismus aufgestellt. Um die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater auf's Stärkste zu betonen, wurde der Ausgang des heil. Geistes nicht bloß a patre, sondern auch filioque „vom Sohne" hinzugefügt und gegen alle anders Glaubenden die Verdammniß ausgesprochen. Das dritte Concil von Toledo beschäftigte sich außerdem mit Anordnungen über den Cultus, die Disciplin, und setzte fest, daß jeder Metropolit jährlich einmal in seiner Provinz eine Synode zur Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten halten sollte. Reccared machte sich durch Erbauung von Kirchen, durch Stiftung und reichere Ausstattung von Klöstern, ferner um die katholische Kirche verdient. Nachdem er das katholische Bekenntniß zum herrschenden im Reiche erhoben hatte, so hob er auch, um Gothen und Romanen mehr zu verschmelzen, das Verbot des Connubiums zwischen beiden Theilen auf und ließ ein Gesetzbuch verfassen, welches das gothische Gewohnheitsrecht, das Eurich hatte sammeln lassen, mit neuen Verordnungen und Bestandtheilen des breviarium Alaricianum zusammenfaßte. Durch die lateinische Sprache wurde die gothische seitdem immermehr verdrängt. Reccared war der erste westgothische König, der sich krönen ließ und zwar durch den Klerus, dessen Ansehen dadurch noch höher stieg. Die Concilien zu Toledo wurden zugleich Reichsversammlungen, auf denen der Klerus, in dessen Mitte sich ausgezeichnete Männer wie Isidorus, Bischof von Hispalis (s. den Art.), befanden, einen immer überwiegenderen Einfluß erhielt. Der Arianismus regte sich nur noch einmal unter Liuva, Reccared's Nachfolger, — Reccared starb 601 — indem ein ehrgeiziger Großer alle arianisch Gesinnten in einem Aufstande um sich sammelte und, nachdem er den jungen König vom Thron gestoßen, das arianische Bekenntniß wieder zum herrschenden machen wollte; allein er machte sich dadurch so verhaßt, daß er in einer Verschwörung sein Leben verlor und der katholische Gundemar zum König erwählt wurde, der die conciliarische Feststellung des Metropolitansitzes von Toledo für die Provinz Carthagena im Jahre 611 anerkannte. Sein Nachfolger, Sisebut, ließ sich in gleichem Maße die Sorge für die katholische Kirche angelegen seyn, ja sein religiöser Eifer, der an den Arianern kein Objekt der Verfolgung mehr fand, richtete sich in furchtbarster Weise gegen die Juden, welche sehr zahlreich im Lande waren. Ein Versuch,

den er später machte, die königliche Macht den Bischöfen fühlen zu lassen, scheint seinen Tod durch Gift, im Jahre 620, herbeigeführt zu haben. Als Svinthila, ein sonst trefflicher Regent, welcher als „Vater der Armen" gepriesen wurde, die königliche Würde in seiner Familie erblich machen wollte, rief er einen Aufstand hervor, durch den Sisenand, ein gothischer Großer, mit Hülfe der Franken im Jahre 631 auf den Thron gelangte. Das vierte Concil von Toledo, welches Isidorus von Hispalis als ältester Metropolit leitete, räumte dem Klerus neue Vorrechte, wie Steuerfreiheit, ein und setzte fest, daß den Bischöfen und Großen des Reichs das Recht der Königswahl zustehe. Da das Ansehen und die Macht des Adels durch die Bischöfe bereits verdunkelt war, so war das Uebergewicht des Episkopats über das Königthum nun vollendet. Mit der sinkenden Macht des Königthums aber wurde das Reich dem Streite der Parteien preisgegeben, in dem sich die besten Kräfte verzehrten. Nur Chindasvinth und Reccesvinth erhoben sich noch einmal und stellten auf dem siebenten und achten Concil zu Toledo im Jahre 646 und 653 ein Gleichgewicht zwischen den kirchlichen und staatlichen Gewalten her; insbesondere ließ Reccesvinth durch mehrere Kirchenversammlungen die Kirchenzucht wieder verschärfen und sorgte für Pflege der Wissenschaften und Künste. Unter Wamba seit dem Jahre 672 brach das mühsam Aufgebaute wieder zusammen. Der große Einfluß des Klerus auf die staatlichen Angelegenheiten wirkte um so schädlicher auf Staat und Kirche zurück, als kriegerisch gesinnte Männer des gothischen Adels sich der kirchlichen Stellen bemächtigten und nicht mehr den Frieden predigten, vielmehr selbst das Schwert führten. Wamba sanktionirte dies durch ein Gesetz zum größten Nachtheil der Kirchenzucht. Um die Streitigkeiten unter den Bischöfen über die Gränzen der Diöcesen zu schlichten, nahm er eine neue Eintheilung vor, welche zugleich eine größere Gleichheit der Kirchengebiete bezweckte, den sechs Provinzen des Reichs entsprechend: sechs Metropolitansitze, Toletum, Bracara, Narbona, Emerita, Hispalis, Tarracona mit 73 Diöcesen. Toledo, als Hauptstadt des Reichs, nahm den Rang des Primatsitzes ein. Wamba zog sich durch diese Maßregel den Haß derjenigen Bischöfe zu, welche in ihrem Rechte gekränkt worden waren. Durch List und Verrath wurde er von einem nahen Verwandten, Erwich, der im Einverständniß mit dem Klerus stand, des Thrones beraubt. Der Usurpator erwies sich dem Klerus durch neue Privilegien dankbar, und da er sich vorzüglich auf den Primas von Toledo, Julianus, stützte, so hob er diesen so sehr, daß er dadurch die Unzufriedenheit der übrigen Bischöfe erregte. Der Nachfolger Julians, Erzbischof Sisebert, ein ehrgeiziger Gothe, wagte es im Vertrauen auf seine Macht unter Erwich, Egiza's Nachfolger, sich an die Spitze einer Empörung zu stellen, die unterdrückt wurde und dem Primas sein Amt kostete. Egiza's Sohn, Wittiza, welcher mit Umgehung des Wahlrechtes zum Mitregenten erhoben worden war, dann nach seines Vaters Tode, seit dem Jahre 701, die Regierung allein übernahm, strebte ernstlich, die Grundschäden des Reichs zu heilen. Er machte auf der achtzehnten Kirchenversammlung zu Toledo, deren Akten untergegangen sind, die Bischöfe nach bestimmten Normen abhängig von der königlichen Macht; schränkte ihre Rechte bei der Wahl des Königs ein, ließ einen Theil der Kirchengüter einziehen, welche dem dem König ergebenen Adel zugewiesen wurden. Es wurde dem Klerus verstattet zu heirathen. Die Verfolgung der Juden, welche der Klerus schon früher fanatisch betrieben und durch das siebenzehnte Concil zu Toledo, im Jahre 694, sanktionirt hatte, wurde aufgehoben.

Durch solche tief eingreifende Anordnungen wurde ein Aufstand von dem in seinen Rechten gekränkten Klerus angezettelt, der einen verderblichen Bürgerkrieg anfachte. Wittiza's Söhne, unterstützt von ihrem Oheim Oppa, dem Erzbischof von Hispalis, riefen den arabischen Chalifen Musa zu Hülfe, dessen tapferer Feldherr Tarik dem in innerer Auflösung begriffenen westgothischen Reich durch den Sieg bei Xeres de la Frontera ein Ende machte. Nur in den asturischen Gebirgen erhielt sich ein Rest der westgothischen Freiheit, aus dem später wieder im Kampfe mit den Arabern sich eine christliche Macht in Spanien entwickelt hat.

Die Quellen für die Geschichte des westgothischen Reichs: Gaupp, die germanischen Ansiedlungen und Landtheilungen in den Provinzen des römischen Westreichs. Breslau 1844. Frühere Bearbeitung: Aschbach, Geschichte der Westgothen. Frankfurt a. M. 1827. Die leges Wisig. und toletan. Concilien Akten sind für die Kenntniß der inneren Zustände des westgothischen Reichs und die Ursachen des Verfalls noch lange nicht genügend erforscht worden. **W. Krafft.**

Westminster Synode, Confession, Katechismen u. s. w. Die Westminster Synode (Westminster Assembly of Divines), so genannt von dem westlichen Theile Londons, wo sie versammelt war, verdankte ihre Entstehung dem großen kirchlich-politischen Conflikt zwischen dem langen Parlamente und dem König Karl I., welcher in offenen Bürgerkrieg ausbrach, und die Enthauptung Karl's, das Protektorat Cromwell's, dann die temporäre Wiederherstellung und den endlichen Sturz der Stuart's zur Folge hatte. In religiöser Hinsicht war es ein Kampf des Puritanismus oder radikalen Protestantismus mit der semikatholischen bischöflichen Hierarchie und Liturgie. In politischer Hinsicht war es ein Kampf für die Rechte des Parlamentes und für Volksfreiheit gegen den monarchischen Absolutismus der Stuart's. Das endliche Resultat war der Sieg einer constitutionellen Monarchie und einer gemäßigten Episkopalkirche mit einer Toleranzakte zu Gunsten der protestantischen Dissenters.

Das lange Parlament (1640—1652) berief durch einen gemeinsamen Beschluß der beiden Häuser vom 12. Juni 1643 eine Synode, welche das ganze englische Kirchenwesen auf streng calvinischer oder puritanischer Basis neu organisiren sollte, oder, wie es in der Ordinanz lautet: „for settling the government and liturgy of the Church of England, and for vindicating and clearing of the doctrine of the said Churchf rom false aspersions and interpretations." Es heißt darin weiter, daß die Kirche von England eine vollständigere Reformation bedürfe, als sie unter der Regierung Edwards VI. und der Elisabeth erhalten hatte, und in engere Uebereinstimmung mit der Kirche von Schottland und den reformirten Kirchen des Continents gebracht werden sollte. Das Parlament ernannte 121 Geistliche aus den verschiedenen Grafschaften, und 30 Laien (darunter 10 Lords und 20 Glieder des Hauses der Gemeinen) als Glieder der Synode und fixirte ihren täglichen Gehalt. Außerdem erwählte später, 19. Aug. 1643, die General-Synode von Schottland fünf Geistliche (Henderson, Douglas, Rutherford, Baillie und Gillespie) und drei angesehene Laien-Aelteste als Commissäre und nahm einen sehr hervorragenden Antheil an allen Verhandlungen. Die Westminster Synode war demnach keine regelmäßige Convention im bischöflichen Sinne, noch eine unabhängige presbyterianische Synode mit gesetzgebender Kraft und Jurisdiktion, sondern eine kirchliche Committee des Parlamentes, durch seine Autorität berufen und seiner Autorität verantwortlich. Die Bischöfe erkannten dieselbe nie an. Der König verbot ausdrücklich ihre Zusammenkunft durch eine Proklamation vom 22. Juni 1643 und drohte, mit der äußersten Strenge des Gesetzes gegen sie zu verfahren. Dessenungeachtet war sie in ihren Folgen die wichtigste Synode, welche bis dahin in der Geschichte der reformirten Confession gehalten worden ist, selbst die Synode von Dortrecht nicht ausgenommen, deren Bedeutung mehr auf Holland beschränkt ist, während die Bekenntnisse der Westminster Synode von den presbyterianischen und congregationalistischen Kirchen in England, Schottland, Nordamerika und den britischen Kolonieen adoptirt wurden und noch immer in öffentlicher Geltung stehen. Richard Baxter, der die wichtigsten Mitglieder persönlich kannte, sagt von ihr: „Die dort versammelten Theologen waren Männer von ausgezeichneter Gelehrsamkeit, Frömmigkeit, pastoraler Tüchtigkeit und Treue . . . und so weit ich die Geschichte kenne, so hat die Christenheit seit dem Apostel-Concil keine Versammlung von würdigeren Dienern Christi gesehen, als die Westminster Synode und die Synode von Dortrecht." Daher ist es auffallend, daß deutsche Kirchenhistoriker, wie Hase, Kurtz und selbst der grundgelehrte Niedner, diese Synode mit keinem Worte erwähnen. Auch Niemeyer übersah anfangs in seiner Collectio Confessionum in ecclesiis Reformatis publicatarum (1840) die West-

minster Glaubensbekenntnisse gänzlich und hat sie erst später in einem besonderen Appendix mit einer sehr ungenügenden Einleitung herausgegeben.

Die Synode wurde gemäß der Verordnung des Parlaments am 1. Juli 1643 in der Westminster Abtei durch eine Predigt des Präsidenten, Dr. Twisse, in Gegenwart beider Häuser des Parlamentes eröffnet. Jedes Glied mußte folgendes Gelübde ablegen: „Ich verspreche und gelobe feierlich, in der Gegenwart Gottes, daß ich in dieser Versammlung, von der ich ein Glied bin, nichts im Gebiete der Lehre behaupten will, was nicht nach meiner Ueberzeugung vollkommen mit Gottes Wort übereinstimmt, und nichts im Gebiete der Verfassung und Disciplin, was nicht zur Ehre Gottes, zum Frieden und zur Wohlfahrt der Kirche dient." Die Composition der Synode war streng calvinistisch in der Lehre und überwiegend presbyterianisch in der Verfassungsfrage. Zwar waren auch die gelehrtesten bischöflichen Theologen jener Zeit, wie Erzbischof Dr. Usher, Bischof Dr. Prideaux und Dr. Hammond, eingeladen, aber sie weigerten sich beizuwohnen, aus Gehorsam gegen die Proklamation des Königs. Andere bischöfliche Theologen zogen sich später zurück, zuletzt Dr. Fealtly von Lambeth. Uebrigens waren bei Weitem die meisten Glieder zu Oxford und Cambridge gebildet und in der bischöflichen Kirche ordinirt worden*). Die Independenten bildeten eine unbedeutende Minderzahl (nach Baillie zehn oder elf, nach Neal blos sechs an Zahl) und stimmten in der Lehre mit den Presbyterianern überein.

Die Kirche von Schottland legte durch ihre Delegaten ihr ganzes Gewicht in die Wagschale des strengen Calvinismus und Presbyterianismus. Ehe sie auf Vorschlag des englischen Parlamentes Delegaten zur Westminster Synode ernannte, adoptirte sie am 17. August 1643 die sogenannte „Solemn League and Covenant", ein Dokument, das in der schottischen Kirchengeschichte jener vielbewegten Zeit eine hervorragende Rolle spielt. Es ist ein feierliches Gelöbniß, wodurch sich die ganze schottische Nation durch ihre bürgerlichen und kirchlichen Repräsentanten zur Vertheidigung der reformirten (calvinisch-presbyterianischen) Religion in Schottland, zur Förderung der Reformation in England und Irland in Lehre, Gottesdienst, Verfassung und Disciplin auf Grundlage des Wortes Gottes, zur Herstellung einer kirchlich-religiösen Gleichförmigkeit der drei Reiche, zur Ausrottung des Pabstthums und Prälatenthums (d. h. der bischöflichen Hierarchie), der Häresie und aller Gottlosigkeit, und zum Schutze der Rechte des Parlamentes und der rechtmäßigen Autorität des Königs verpflichtete. Der feierliche Bund wurde sofort an das englische Parlament und von diesem an die Westminster Assembly gesandt und von beiden Körpern förmlich genehmigt. Ja, es wurde sogar das Gesetz erlassen, daß alle kirchlichen und bürgerlichen Beamten das Document unterschreiben sollten. Diese unweise Maßregel konnte aber nur theilweise ausgeführt werden, da der König eine Proklamation dagegen erließ. Die Assembly richtete auch brüderliche Sendschreiben an die reformirten Kirchen von Holland, Frankreich, der Schweiz, Pfalz, Hessen-Kassel, Hanau und Anhalt, und erhielt mehr oder weniger günstige Antworten, außer von einer hessischen Synode, welche ihr rieth, die bischöfliche Verfassung nicht umzustoßen. Der König suchte den Einfluß dieser Correspondenz zu vernichten durch ein lateinisches und englisches Manifest an alle Protestanten des Continents, worin er den Vorwurf abweist, daß er die Wiedereinführung des Pabstthums in England beabsichtige. Die Assembly dauerte beinahe sechs Jahre, vom 1. Juli 1643 bis zum 22. Februar 1648. Sie versammelte sich täglich außer am Sonnabend und Sonntag von 9 bis 2 Uhr und hielt im Ganzen 1163 Sitzungen. Jeden Monat hielt sie einen Buß- und Bettag in Gemeinschaft mit dem Parlamente. Während dieser Zeit verfaßte sie ein Glaubensbekenntniß, zwei Katechismen, eine Constitution und eine Anleitung zum öffentlichen Gottesdienst, und legte damit eine vollständige Grundlage für die Lehre, Verfassung und den Cultus der reformirten

*) Vergl. die biographischen Skizzen der Mitglieder der Assembly in dem Werke: A History of the Westminster Assembly of Divines, etc. Philadelphia 1841. Auch Reid: Memoirs of the Lives and Writings of those eminent Divines, who convened in the famous Assembly at Westminster.

chenordnung feierlich ihren Glauben zu bekennen, und den ihr angehörigen Gemeinden, sich offen und unzweideutig über ihren Bekenntnißzustand auszusprechen. Demgemäß einigte man sich über drei Paragraphen, welche nach wiederholter Prüfung durch die Cabinetsordre vom 25. November 1855 die königliche Bestätigung erhielten. Es ist darin die heilige Schrift des alten und neuen Testaments als die alleinige und vollkommene Richtschnur des Glaubens, der Lehre und des Lebens für die evangelische Kirche Westfalens und der Rheinprovinz bezeichnet und die fortdauernde Geltung der Bekenntnißschriften der lutherischen, reformirten und unirten Gemeinden anerkannt, zugleich auch ausgedrückt, daß unbeschadet des verschiedenen Bekenntnißstandes sämmtliche evangelische Gemeinden als Glieder Einer evangelischen Kirche Gemeinschaft in Verkündigung des göttlichen Wortes und in der Feier der Sakramente pflegen und mit gleicher Berechtigung in Einem Kreis- und Provinzial-Synodalverbande und unter derselben höheren kirchlichen Verwaltung stehen.

Die beiden Provinzialsynoden hatten nach der Ablehnung ihrer Anträge im Jahre 1853 sich zwar beruhigt, aber doch zugleich sich dahin ausgesprochen, daß sie ihrerseits bei den in den Verhandlungen von 1850 dargelegten Grundsätzen über das Kirchenregiment und die kirchliche Gesetzgebung verharren müßten und von der Zukunft die Verwirklichung derselben erwarten würden. Nachdem nun 1861 der Regierungswechsel eingetreten und zugleich von verschiedenen Seiten her auf die Ausführung des Art. 15. der Verfassung gedrungen wurde, konnten die im Jahre 1862 wieder versammelten Provinzialsynoden nicht umhin, dem zeitweise zurückgelegten Gegenstande ihre vorzügliche Sorgfalt zuzuwenden. Die zehnte westfälische Synode zu Soest faßte am 28. August Beschlüsse, mit denen sich die rheinische zu Neuwied versammelte Synode am 9. Sept. im Ganzen einverstanden erklärte und welche dahin gingen: I. in Bezug auf die Landeskirche ist 1) an das Ministerium der geistlichen Angelegenheiten und den Oberkirchenrath die dringende Bitte zu richten, die weitere Entwickelung der Kirchenverfassung in den östlichen Provinzen durch Bildung von Presbyterien, Kreis- und Provinzialsynoden so zu beschleunigen, daß möglichst bald ein auf das Wort Gottes und die Bekenntnisse der evangelischen Kirche gegründete Landessynode zusammentreten kann; 2) wie bei der bevorstehenden Entwickelung der kirchlichen Verfassung der östlichen Provinzen örtliche und provinzielle Eigenthümlichkeiten in Cultus und Verfassung zu schonen und aufrecht zu erhalten seyn werden, so wird auf der anderen Seite die künftige Landessynode über die in Rheinland und Westfalen bereits zu Recht bestehenden und durch die Kirchenordnung verbürgten provinziellen Eigenthümlichkeiten nicht ohne Zustimmung der Provinzialsynode zu entscheiden haben. II. Hinsichtlich der Provinzialkirche wird nicht auf sofortige Einführung der revidirten Kirchenordnung resp. Revision der noch nicht genehmigten Paragraphen derselben begehrt, da bei der festen Zuversicht auf einen baldigen Ausbau der Verfassung der Landeskirche es nicht die Absicht seyn kann, der Entwickelung der Landeskirche und dem Verhältniß der Provinzialkirche zu derselben zu präjudiziren. Da aber die Provinzialkirche vermöge ihrer gegenwärtigen Organisation in der Lage ist, eine größere, der Landeskirche nicht präjudizirende Selbstständigkeit schon jetzt zu ergreifen, so beantragt sie, daß ihr ohne weiteren Verzug das Folgende gewährt werde: 1) Die Verwaltung der kirchlichen Externa möge in dem Umfange, wie solches bereits hinsichtlich der katholischen Kirche geschehen ist, dem Consistorium überwiesen werden. 2) Mit der Uebertragung der Externa an's Consistorium möge auch die im J. 1850 revidirte Verwaltungsordnung interimistisch zur Anwendung kommen. 3) Der Synode soll eine Betheiligung bei Besetzung der Stellen des Consistoriums resp. des Generalsuperintendenten eingeräumt werden. 4) In Bezug auf die Besetzung von Pfarrstellen, welche dem landesherrlichen Besetzungsrecht unterliegen, möge so verfahren werden, daß vom Consistorium nach Anhörung des Moderamens der Kreissynode der Gemeinde drei Subjekte präsentirt werden, von denen dann die Vertretung einen zu wählen habe.

Die Gewährung dieser Anträge darf wohl mit gewisser Zuversicht erwartet werden,

zumal da sich bereits für einzelne derselben eine gewisse ihnen entsprechende Praxis gebildet hat. Nach zuverlässiger Mittheilung (s. das Evangelische Gemeindeblatt aus und für die Rheinprovinz und Westfalen. Jahrg. 1862. S. 358) hat auch schon das Ministerium der geistlichen Angelegenheiten angeordnet, daß vom 1. Januar 1863 an die bisher den Königlichen Landrathsämtern übertragen gewesene Aufsicht über das kirchliche Rechnungswesen, insbesondere die Feststellung der Etats, Revision und Decharge der Rechnungen, so wie Erledigung der Monita fortan den Kreissynoden überwiesen und letzteren überlassen werden soll, in gleicher Weise Synodal-Rechnungs-Commissionen zu bestellen, wie solche auf dem linken Rheinufer seit der Fremdherrschaft sich erhalten haben.

H. F. Jacobson.

Westgothisches Reich. (Siehe Gothen). Als Alarich plötzlich in der Blüthe seines Lebens im Süden Italiens durch den Tod fortgerafft worden, wurde sein Schwager Athaulf von den Gothen zum Nachfolger erwählt. Er knüpfte mit dem Kaiser Honorius Unterhandlungen an und übernahm es, gegen die Zusage fester Wohnsitze, die römische Herrschaft in Gallien und Spanien wiederherzustellen, die von den vorgedrungenen germanischen Volksstämmen nicht minder als von herrschsüchtigen Usurpatoren bedroht war. Seinen früheren Plan, den römischen Namen zu vernichten, gab Athaulf auf und suchte jetzt den römischen Namen mit gothischen Kräften aufzurichten. Die Eroberung Spanien's setzte nach Athaulf's Tode, im Jahre 415, der als ein Opfer alter Blutrache umkam, Wallia, der zum Führer der Gothen gewählt war, im Auftrage des Kaisers fort und beschränkte die dort eingedrungenen Stämme auf den nordwestlichen Theil des Landes. Als Lohn für diese Dienstleistung erhielt Wallia für die Gothen, die nach Gallien zurückgerufen waren, feste Sitze: nämlich das Land an der Garonne bis zum Meere, also die Provinz Aquitania secunda, und gründete das von der Hauptstadt Toulouse benannte tolosanische Reich.

Das westgothische Reich in Gallien war kaum begründet, als Wallia (im Jahre 419) starb. Die Gothen wählten Theoderich zu ihrem Könige, der durch Umsicht und Tapferkeit das neue Reich in Gallien befestigte und nach Bedürfniß erweiterte. Gegen die Sueven, die nach dem Abzug der Vandalen von Spanien dort weiter vordrangen, leistete er anfangs den Römern Hülfe, später aber hinderte er den König Rechiarius nicht mehr, seine Eroberungen bis an den Ebro auszudehnen. Dieser bekannte sich zuerst zum Christenthum und zwar aus Rücksicht auf die Romanen zum katholischen Bekenntniß. Er erhielt von Theoderich die Tochter zur Gemahlin. Auch mit den nach Nordafrika übergesiedelten Vandalen knüpfte Theoderich Verbindungen an und gab dem Hunerich, dem ältesten Sohn Geiserich's, ebenfalls eine Tochter zur Frau. Die Mißhandlung aber, welche sie von ihrem Schwiegervater erfuhr, ließ Theoderich auf Rache sinnen und er verbündete sich mit den Sueven und den Römern. Geiserich wandte sich an die Hunnen, welche damals nach langer Vielherrschaft, die sie zu friedlicher Haltung gegen die Römer genöthigt hatte, unter Führung eines Königs, Attila's, standen, der große Eroberungspläne gefaßt hatte. Den von Attila nach Westen geführten Schaaren trat Theoderich mit den Römern unter Aëtius verbündet entgegen, bezahlte aber den Sieg in der furchtbaren Schlacht auf den catalaunischen Gefilden (im J. 451), welche den Sieg der christlichen Cultur über heidnische Barbarei damals entschied, mit seinem Leben. Noch auf dem Schlachtfelde wählten die Gothen seinen tapfern Sohn Thorismund, der sie zum Siege geführt hatte, zum König. Nach kurzer Regierung fand er schon seinen Tod in einer Verschwörung, die sein Bruder angezettelt hatte.

Theoderich II., der sich durch Brudermord den Weg zum Thron gebahnt, mischte sich bald, von Herrschsucht getrieben, ohne weiteren Anlaß in die römischen Verhältnisse ein, die gerade damals durch die Ermordung Valentinians III. in große Verwirrung geriethen. Er suchte, eingedenk des Planes Athaulfs, den römischen Namen mit gothischen Kräften aufzurichten, seinen Lehrer und Freund Avitus mit dem kaiserlichen Purpur zu bekleiden, indem er den Römern Hülfe gegen auswärtige Feinde und Ersatz für alles

danken durch freie Gebete. Daher schreibt sich die Herrschaft des freien Gebetes auf der Kanzel bei den englischen Dissenters, in Schottland, und in den meisten Kirchen der Vereinigten Staaten. Die Assembly wollte einen Mittelweg einschlagen zwischen dem steifen Formalismus der anglikanischen Liturgie und der Willkür des freien Gebetes, arbeitete aber doch mehr dem letzten Extrem in die Hände. Ueber mehrere gottesdienstliche Formen war die Synode fast gleichmäßig getheilt, z. B. die Frage über die Untertauchung bei der Taufe, und über die sitzende Stellung beim Genusse des heil. Abendmahls. Das Parlament adoptirte dieses Substitut für eine Liturgie und schaffte das alte Common Prayer Book ab. Da aber die Majorität des englischen Volkes dem liturgischen Gottesdienst zugethan war, so kehrte es mit der Restauration der Stuart's wieder zu demselben zurück. Schottland dagegen blieb auch im Cultus der Westminster Assembly treu.

4. Die Westminster Kirchenordnung oder „Form of Presbyterial Church Government and of Ordination of Ministers". Während die Synode in der Lehre einstimmig dem strengen Calvinismus zugethan war, so war sie dagegen in der Verfassungsfrage in drei Parteien gespalten. Fast alle englischen Mitglieder hatten zu Oxford-Cambridge studirt und die bischöfliche Ordination empfangen. Sie waren Anfangs mit einer Vereinfachung der Episkopalkirche nach dem Muster des nachapostolischen Zeitalters und dem Vorschlage Usher's zufrieden gewesen. Allein seit der Ankunft der schottischen Commissäre und der Annahme des feierlichen Bundes, der sich entschieden gegen jede Form der Hierarchie erklärte, erhielt die Synode einen überwiegend presbyterianischen Karakter. Dr. Fealtly war zuletzt der einzige Episkopalist unter den Mitgliedern, und auch dieser wurde ausgeschlossen, weil er mit dem König durch Usher in Verbindung stand. Die presbyterianische Majorität hielt die schottische Presbyterialverfassung für die allein schriftgemäße, von Christo eingesetzte Verfassung der Kirche. Ihre Hauptgrundsätze sind die Gleichheit der Geistlichen und die Identität der Bischöfe und Presbyter, sowie die populäre Selbstregierung der Kirche durch Consistorien, Presbyterien und Synoden. Die Presbyterianer waren zugleich Gegner aller Toleranz und drangen eben so sehr auf allgemeine Gleichförmigkeit, als die Episkopalisten unter Elisabeth und später unter Karl II. Gewissensfreiheit und Toleranz hielten sie damals für verwerfliche Indifferenz und Verrath gegen die geoffenbarte Wahrheit. Neben den Presbyterianern gab es aber eine sehr eifrige Minorität von Independenten, deren Hauptsprecher Dr. Thomas Goodwin (geb. 1600, gest. 1680, ein Freund Cromwells und durch seinen Einfluß eine Zeit lang Präsident des Magdalenen-Collegiums zu Oxford) war und der Synode viele Schwierigkeiten bereitete. Die Grundsätze der Independenten (von den Gegnern Brownisten genannt) waren folgende: Jede einzelne Christengemeinde hat ein göttliches Recht, sich selbst nach dem Worte Gottes zu regieren, und ist unabhängig von synodaler Jurisdiktion; blos Bekehrte und Wiedergeborne dürfen in die Gemeinde als communicirende Mitglieder aufgenommen werden; auch Laien dürfen öffentlich beten und ermahnen, wenn sie dazu vom Geiste befähigt sind. Endlich bekämpften sie alle Conformitäts-Bestrebungen der Assembly und stritten für allgemeine Duldung der christlichen Sekten, so weit sie nicht die öffentliche Ruhe und Ordnung gefährden. Die dritte Partei waren die Erastianer (so genannt von dem Zwinglianer Thomas Erast, Professor der Medicin in Heidelberg, gest. zu Basel 1583). Sie vertraten das cäsareopapistische Prinzip der Hegemonie des Staates über die Kirche, verwarfen die Kirchenzucht und vindicirten das Strafrecht für religiöse und bürgerliche Vergehen ausschließlich der weltlichen Gewalt. Auf diese Weise glaubten sie allein aller Gewissens-Tyrannei und aller Collision zwischen beiden Mächten einen kräftigen Damm entgegensetzen zu können. Sie wollten sich die Presbyterialverfassung jure humano gefallen lassen, läugneten aber, daß irgend eine bestimmte Kirchenverfassung im Neuen Testament vorgeschrieben sey. Für ihre Ansicht von der Unterordnung der Kirche unter den Staat beriefen sie sich vorzugsweise auf das Alte Testament und die Stellung Mosis und der Könige

zur jüdischen Theokratie. Die Leiter dieser Partei in der Westminster Synode waren die berühmten Orientalisten und Alterthumsforscher Lightfoot und Selden (nächst ihnen Colman und Whittack). Sie hatten einen starken Anhang im Parlament, wovon Selden ebenfalls ein Mitglied war.

Die presbyterianische Majorität siegte endlich nach langen und heftigen Debatten über diese doppelte Opposition, und die Independenten und Erastianer zogen sich zuletzt ganz von der Synode zurück. Das Parlament aber adoptirte die schottisch-presbyterianische Kirchenordnung, zur großen Unzufriedenheit der Schotten, blos mit einem erastianischen Vorbehalt und versuchsweise mit der ausdrücklichen Erklärung, daß dieselbe im Falle ihrer Undurchführbarkeit wieder abgeschafft oder verändert werden solle. Der Erfolg zeigte, daß England so wenig für die schottisch-presbyterianische Kirchenverfassung reif war, als Schottland für den englischen Episkopat. Der Sieg des Presbyterianismus war von kurzer Dauer. Die wachsende Macht der Armee, die großentheils aus Independenten und andern Dissenters bestand, und die Auflösung des langen Parlaments durch den siegreichen Cromwell im Jahre 1652, machte der Westminster Assembly und allen ihren Conformitäts-Bestrebungen ein Ende.

Quellen: The Westminster Confession of Faith, Larger and Shorter Catechism, Directory for Public Worship, and Form of Church Government. Die officiellen Akten der Synode sind wahrscheinlich in dem großen Brande von London im Jahr 1666 untergegangen, doch soll der jüngere Dr. Mc Crie einen Theil derselben neulich aufgefunden haben. Dagegen besitzen wir noch ausführliche Privatberichte von mehreren Mitgliedern der Synode, nämlich Lightfoot's Journal, Robert Baillie's Letters und Goodwin's fünfzehn Bände von Noten, von denen jedoch blos noch drei im Manuscripte vorhanden sind. Clarendon in seiner Geschichte der puritanischen Empörung sagt wenig über die Synode und urtheilt als strenger Royalist und Episkopalist sehr ungünstig über sie. Dagegen gibt Dan. Neal in seiner History of the Puritans, Part. III. ch. 2, 4, 6, 8, 10, einen sehr ausführlichen und im Ganzen zuverlässigen Bericht. Vergl. auch Hetherington, History of the Westminster Assembly of Divines. Edinburg, 1843 und New-York, 1856. Dr. Philipp Schaff.

Westphal, Joachim, bekannt als eifriger und streng lutherischer Polemiker, wie auch durch seine rege Theilnahme an Religionshändeln, welche in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu den heftigsten Unruhen in der evangelischen Kirche führten, war im Jahre 1510, nach Anderen im Jahre 1511, in Hamburg geboren, wo sein Vater, Nikolaus Westphal, als Zimmermann lebte. Joachim Westphal erhielt seine erste wissenschaftliche Bildung in Lüneburg, studirte dann unter Luther und Melanchthon Theologie in Wittenberg, widmete sich aber auch zugleich dem Studium der Philosophie und Geschichte und wurde Magister. Mit den beiden Führern der Reformation trat er jetzt schon in eine nähere Verbindung, und auf Melanchthon's Empfehlung wurde ihm das Subrektorat an der Johannisschule in Hamburg übertragen. Hier blieb jedoch Westphal nur zwei Jahre, dann ging er, um sich weiter den theologischen Studien zu widmen, nach Wittenberg zurück. Die ausgebrochene Pest veranlaßte ihn, die Stadt wieder zu verlassen, und nun besuchte er noch die Universitäten in Jena, Erfurt, Marburg, Heidelberg, Straßburg, Basel und Leipzig, endlich ließ er sich von Neuem in Wittenberg nieder, hielt hier Vorlesungen und Disputationen und trat auch als Prediger auf. Im Jahre 1541 wurde er als Professor der Theologie und Philosophie nach Rostock, zugleich aber auch als Prediger nach seiner Vaterstadt berufen; er lehnte jenen Ruf ab und übernahm das Predigtamt an der St. Katharinenkirche zu Hamburg. Nur einige Jahre verflossen ihm ruhig in diesem Wirkungskreise, da trieb ihn sein polemischer Eifer in den Kampf, der zunächst durch das Leipziger Interim (s. dies. Art.) angefacht worden war. Er schloß sich an Flacius und dessen Anhänger an und richtete mit diesen seinen Angriff auf die Wittenberger Theologen, namentlich auf Melanchthon, zunächst in der Schrift Historia vituli aurei Aaronis Exod. XXXII. ad nostra tempora et contro-

versias accommodata. Magdeb. 1549, indeß stimmte er doch nicht allen von den Flacianern gegen Melanchthon erhobenen Anklagen bei, sondern gehörte vielmehr zu denjenigen Gegnern, welche die Wittenberger beschuldigten, der katholischen Partei Zugeständnisse gemacht zu haben, die als Adiaphora nicht gelten könnten.

Das Hamburgische Ministerium, zu dem auch Westphal gehörte, erließ, höchstwahrscheinlich auf Veranlassung des Flacius, der selbst nach Hamburg gereist war, um hier für seine Pläne zu agitiren, an Melanchthon und dessen Freunde in Wittenberg ein Schreiben, in dem es sich über die ächten und unächten Adiaphora aussprach und nur gegen die Zulassung der letzten (wie Bilder- und Reliquienverehrung, die Weihe von Wasser, Salz, heiligem Oele u. dergl. bei der Taufe und dem Exorcismus, die Lichtmessen am Feste von Mariä Reinigung, die Prozessionen zu Ostern, Pfingsten und an andern Festen u. s. w.) sich erklärte, aber auch noch hinzufügte, daß in dem Interim die Nachgiebigkeit in wirklichen und wahren Adiaphoris doch immerhin bedenklich und unzulässig sey. Melanchthon antwortete darauf in entsprechender Weise, indem er zeigte, wie unbegründet die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen seiner Gegner seyen und in welchem Sinne er eine Nachgiebigkeit in rein äußerlichen Dingen verstanden wissen wollte. Die Flacianer führten dann den Streit gerade in Beziehung auf die Bedenklichkeit fort, welche in der von den Wittenbergern bewiesenen Nachgiebigkeit liegen konnte, und namentlich drehte er sich um die Frage, ob von zwei Uebeln das kleinere zu wählen und daher die Annahme der Adiaphora, wenn auch als ein kleineres Uebel, zuzulassen sey. In diesem Sinne verfaßte Westphal noch die Schrift Explicatio generalis sententiae, quod e duobus malis minus eligendum sit, ex qua quivis eruditus intelligere potest, quid in controversis de Adiaphoris sequendum aut fugiendum sit. Hamb. 1550. Weiter nahm er an der Behandlung der Streitfrage keinen Theil; (s. d. Art. Adiaphoristischer Streit).

Bei der bald darauf folgenden Streitigkeit Osianders trat die Thätigkeit Westphal's weniger hervor, indem nur erwähnt wird, daß derselbe mit Johann Aepin das Gutachten abgab, welches Herzog Albrecht von Preußen auch von den Theologen von Hamburg und Lüneburg über Osiander's Lehre von der Rechtfertigung erbat. Das Gutachten erschien unter dem Titel: Responsio Ministrorum ecclesiae Christi, quae est Hamburgi et Luneburgi, ad confessionem Dr. Andreae Osiandri de mediatore Jesu Christo et justificatione fidei. Magdeb. 1553. Es sprach sich in einer weit gemäßigteren Weise aus, als andere in derselben Streitigkeit erschienene Gutachten und erklärte sich dahin, daß Osiander's Lehre leicht zu der papistischen Irrlehre von einer eingegossenen und anhängenden Gerechtigkeit führe, und daß aus dieser Irrlehre die andere hervorgehe, daß schon die Tugend, welche der Mensch durch die Erneuerung erlange, vor Gott rechtfertige (s. d. Art. Osiander, Andreas). Wahrscheinlich hat Westphal auch das herbe Bedenken verfaßt, welches die Hamburgischen Theologen gegen Major über dessen Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit erlassen hatten (s. d. Art. Majoristischer Streit). Irrig aber ist, wie Planck (Geschichte der protestant. Theologie II. 1. S. 279) nachgewiesen hat, die nach Salig (vollständige Historie der Augsburg. Confession II. S. 1088) vielfach nachgesprochene Annahme, daß Westphal ein Gegner Aepin's in Betreff der Lehre von der Höllenfahrt gewesen sey, wovon auch J. G. Walch in seinem Werke: Historische und Theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten IV. Jena 1739. S. 365 ff. nichts erwähnt. Demnach muß auch die oft wiederholte Angabe irrig seyn, daß Westphal, weil er die Artikel nicht habe unterschreiben wollen, welche der Rath von Hamburg über jenes Dogma habe aufsetzen lassen, am 26. April 1551 seiner Stelle entsetzt worden sey. Indem man aber fand, daß Westphal bereits im Jahre 1551 als Senior an der St. Katharinenkirche zu Hamburg erwähnt wird, suchte man sich durch die Annahme zu helfen, daß er sogleich wieder zum Seniorate berufen worden sei. Diese Berufung aber würde doch unter den damaligen Verhältnissen wohl schwerlich erfolgt seyn. Die meisten Prediger Hamburg's standen auf Aepin's

Seite; einige Gegner desselben, welche die meiste Unruhe machten, wurden aus der Stadt verwiesen, und der ganze Streit Aepin's war bald vorüber. Dagegen entwickelte Westphal eine große Thätigkeit in dem gegen die Schweizer und Philippisten angeregten Abendmahlsstreite. Der Haß, welcher unter den lutherischen Eiferern gegen die Wittenberger rege geworden war, wucherte auch in Westphal fort, der bald glaubte, die Gegner mit einem Schlage vernichten zu können.

Petrus Martyr hatte sich nämlich in einer am 29. und 30. Mai 1549 zu Oxford gehaltenen Disputation über die Abendmahlslehre dahin ausgesprochen, daß er die leibliche Gegenwart Christi in Brot und Wein nicht annehme, dieselbe Meinung aber auch in den Vorlesungen wiederholt, die er über das Abendmahl in Oxford gehalten hatte. Zu derselben Ansicht bekannte sich Calvin in dem von ihm und von Farel mit den Geistlichen in Zürich verabredeten Consensus Tigurinus (1549). Darauf erschien ein Auszug aus den zu Oxford gehaltenen Vorlesungen des Petrus Martyr unter dem Titel: Petri Martyris Vermilii Florentini de sacramento Eucharistiae in celeberrima Angliae schola Oxoniensi tractatio. Tiguri 1552. Der Herausgeber des Werkes, Johann Wolphius, hatte in der an Johann Butler gerichteten Zuschrift namentlich hervorgehoben, daß Petrus Martyr jenen durch Luther entstandenen und vertretenen Irrthum über die Abendmahlslehre gründlich widerlegt habe. Da ließ nun Westphal zugleich mit Rücksicht auf die Philippisten, welche über das Abendmahl der Auffassung der Schweizer näher standen als der Auffassung Luther's, die Schrift Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena Domini ex Sacramentariorum libris congesta. Magdeb. 1552 erscheinen, in der er die Schweizer nicht nur mit großer Heftigkeit angriff, sondern auch die ächten Lutheraner zum erbitterten Kampfe gegen sie aufrief. Doch sein Aufruf verhallte, denn seine Anhänger waren eben noch zu sehr mit andern Händeln beschäftigt, die Schweizer aber ließen die Schrift ganz unbeachtet und schwiegen. Da ließ Westphal nun eine zweite Schrift Recta fides de Coena Domini ex verbis Apostoli Pauli et Evangelistarum demonstrata ac communita per Magistrum Joachimum Westphalum, ecclesiae Hamburgensis Pastorem. Magdeb. 1553, erscheinen, in welcher er nochmals zur ernstesten Bekämpfung der durch die Schweizer vertretenen Irrlehren über das Abendmahl aufforderte. Der von Neuem angeschürte Glaubenshaß in Deutschland hatte nun neue Nahrung erhalten! Eben waren die französischen und niederländischen Reformirten, die vor den Verfolgungen in ihrem Vaterlande in London eine Zufluchtsstätte gefunden und unter Johann von Lasko (s. d. Art.) eine Gemeinde gebildet hatten, durch die Königin Maria aus England wieder vertrieben worden; sie suchten vergebens eine neue Zufluchtsstätte in Dänemark und wurden dann auch aus mehreren Städten Norddeutschlands, aus Wismar, Lübeck, Rostock und Hamburg sofort wieder ausgewiesen. Namentlich zeichnete sich durch seinen Eifer gegen sie Westphal aus, der auch mit einem ihrer Prediger, Micronius, eine Disputation hielt (Salig a. a. O. S. 1105 f.). Verrannt in die Polemik gegen die Schweizer, besonders gegen Calvin, als den Hauptvertreter der reformirten Abendmahlslehre, verfaßte Westphal noch eine dritte Schrift gegen sie, unter dem Titel: Collectanea sententiarum D. Aurelii Augustini de Coena Domini. Addita est confutatio vindicans a corruptelis plerosque locos, quos pro se ex Augustino falso citant Sacramentarii. Ratisb. 1555; doch war diese Schrift noch im Jahre 1554 ausgegeben worden. In derselben hatte Westphal hauptsächlich zu beweisen gesucht, daß sich die Schweizer für ihre Abendmahlstheorie auf die Aussprüche Augustin's gar nicht stützen könnten. Jetzt endlich trat Calvin (s. dies. Art.) mit einer Gegenschrift gegen Westphal hervor; der Unwille über die gegen Lasko und die vertriebenen Reformirten bewiesene Unduldsamkeit schien ihn besonders dazu veranlaßt zu haben. In seiner vom 28. November 1554 datirten Gegenschrift: Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de Sacramentis eorumque materia vi, fine, usu et fructu, quam Pastores et Ministri Tigurinae ecclesiae et Genevensis ante aliquot annos brevi consensionis formula complexi fuerunt, behandelte er

seinen Gegner mit tief beleidigendem Stolze und schwer beleidigender Geringschätzung, zeigte, daß auch nach dem Consensus Tigurinus der Leib Christi im Abendmahle wahrhaftig empfangen werde, bestritt aber die lutherische Auffassung über die Art und Weise des Empfangens. Jetzt folgte ein rascher Schriftenwechsel zwischen beiden Parteien, an dem sich auf Seiten der Schweizer besonders Calvin, Lasko, Bullinger und Beza betheiligten. Westphal verfaßte auf Calvin's Schrift sofort die neue Schrift: Adversus cujusdam Sacramentarii falsam criminationem justa defensio, in qua et Eucharistiae causa agitur. Francof. 1555, schrieb darauf an den Magistrat von Frankfurt a. M., welcher die vertriebenen Reformirten aufgenommen hatte (s. Apologetica responsio Jo. Westphali ad Sacramentarii cujusdam epistolam in Apologeticis aliquot scriptis. Ursellis 1558) und forderte von ihm, dafür zu sorgen, daß die Kirche von dem Gifte der Ketzer nicht inficirt werde. Während darauf auch Lasko gegen ihn sich erhob in den Schriften: Forma ac ratio tota ecclesiastici ministerii in peregrinorum, potissimum vero Germanorum ecclesiis instituta Londini etc., mit einem Briefe an den König Sigismund von Polen, (s. d. Art. Lasko, Septbr. 1555, ohne Angabe des Jahres und Druckortes) und Purgatio Ministrorum in ecclesiis peregrinis Francof. adversus eorum calumnias, qui ipsorum doctrinam de Christi Domini in sua Coena praesentia dissensionis accusant ab Aug. Confessione. Basil. 1556, Bullinger seine Apologetica expositio, in qua ostenditur, Tigurinae ecclesiae ministros in doctrina de Coena Domini nullum sequi dogma haereticum. Tiguri 1556 herausgab, ließ Calvin Secunda defensio piae orthodoxae fidei de Sacramentis contra Joachimi Westphali calumnias (1556) erscheinen, welche er allen Anhängern der reinen evangelischen Lehre in den Kirchen von Sachsen und Niederdeutschland dedicirte. Westphal war sofort zur Entgegnung bereit und schrieb gegen Lasko Responsio ad scriptum Joannis a Lasco, in quo Augustanam Confessionem in Zinglianismum transformat (1557), während er an Calvin richtete: Epistola, qua breviter respondet ad convitia Joannis Calvini. Ursellis 1757. Um aber die Gegner gründlich abzuweisen, glaubte er am Besten zu verfahren, wenn er die niedersächsischen Kirchen zu einem großen Bunde gegen die Schweizer und Philippisten vereinigte, dazu ihre Bekenntnisse sich verschaffte und diese durch den Druck veröffentlichte. Er schrieb deßhalb an jene Kirchen und bat sie um Mittheilung ihrer Ansichten über das Abendmahl, insbesondere auch darüber, ob Calvin mit Lasko und dessen Anhängern als auf der Lehre der Augsburgischen Confession zu stehen angesehen werden könnte. Er erhielt darauf die Confessionen von Bremen, Lübeck, Lüneburg, Hildesheim, Hamburg, Magdeburg, Braunschweig, Hannover, Wismar, Schwerin, Husum, Dithmarsen und Nordhausen, und gab sie nicht unter dem Titel Confessiones, sondern unter der karakteristischen Bezeichnung Confessio fidei de Eucharistiae sacramento, in qua Ministri ecclesiarum Saxoniae solidis argumentis sacrarum literarum adstruunt corporis et sanguinis D. N. I. C. praesentiam in Sacramento Coenae, et de libro Joannis Calvini ipsis dedicato respondent. Magdeb. 1557. Fast gleichzeitig ließ er gegen Lasko weiter erscheinen Justa defensio adversus insignia mendacia Joannis a Lasco, quae in Epistola ad Serenissimum Poloniae Regem contra Saxonicas ecclesias sparsit. Argentor. 1557, gegen Calvin aber, weil sich derselbe in seiner zweiten Vertheidigung wiederholt auf Melanchthon berufen hatte, Clarissimi Viri Philippi Melanchthonis Sententia de Coena Domini ex scriptis ejus collecta. Hamb. 1557. Calvin gab darauf heraus: Ultima admonitio ad Joach. Westphalum, cui nisi obtemperet, eo modo posthac habendus erit, quo pertinaces haereticos haberi jubet Paulus. Refutantur etiam hoc scripto superbae Mageburgensium aliorumque censurae, quibus coelum et terram obruere conati sunt. 1557, Westphal aber antwortete sofort in seiner Confutatio aliquot enormium mendaciorum Joann. Calvini secuturae Apologiae adversus ejus furores praemissa a Joach. Westphalo. Ursellis 1558, und in seiner Apologia Confessionis de Coena Domini contra corruptelas et calumnias Joann. Calvini scripta a Joach. Westphalo. Ursellis 1558;

die Wortführer der streng lutherischen Partei, wie Brenz, Andreä, Schnepf, Paul von Eitzen u. A. schlossen sich ihm an, Calvin aber ließ sich auch jetzt mit Westphal nicht weiter ein, dagegen verfaßte Theodor Beza De Coena Domini plana et perspicua tractatio, in qua Jo. Westphali calumniae refelluntur, 1559 und Lasko Responsio ad virulentam calumniisque ac mendaciis consarcinatam hominis furiosi, Joachimi Westphali, epistolam quandam, qua purgationem ecclesiarum peregrinarum Francofurti convellere conatur, per Joannem a Lasco, ipsius purgationis auctorem. Basil. 1560.

Von jetzt an wurde das Leben Westphal's ruhiger, denn er erscheint nicht mehr als in den Religionshändeln. An Dr. Eitzen's Stelle versah er vom Jahre 1562 bis 1571 die Superintendentur von Hamburg, dann wurde er selbst (1571) Superintendent und starb als solcher im Jahre 1574 am 16. Januar. Vergl. die Literatur in den Artikeln, auf welche oben verwiesen worden ist, ferner noch Corpus Reformatorum ed. C. G. Bretschneider Vol. VII. Hal. Sax. 1840; VIII. ibid 1841; IX. ibid. 1842 zu den Jahren 1549 bis 1559; Lehrbuch der Kirchengeschichte von J. C. L. Gieseler III. Bd. 2. Abth. 1. Th. Bonn 1853 S. 215 ff. Iohannis Molleri Flensburgensis Cimbria literata. Hauniae 1744. T. III. Pag. 641—659; Pag. 648 sq. enthält ein ausführliches Verzeichniß der vielen größeren und kleineren Schriften Westphal's.

Neudecker.

De Wette, Wilhelm Martin Leberecht, ist geboren den 12. Januar 1780 zu Ulla bei Weimar als der älteste Sohn des dortigen Pfarrers Joh. Augustin de Wette. Seine Jugend fiel somit in die Blüthezeit der deutschen Literatur, die gerade in seinem Heimathlande ihre großen Vertreter hatte. Er besuchte erst die Schule zu Buttstädt, wo er, wie aus den Familiennachrichten hervorgeht, sich in haushälterischer Hinsicht gar sehr behelfen mußte*). Seine Gymnasialstudien machte er unter Böttiger's Rektorat in Weimar. Herder war Ephorus und besuchte die Schule häufig in dieser Stellung. „Noch steht mir“ (schreibt de Wette im Jahre 1844) „lebhaft vor der Seele, wie ich mit jugendlicher Verehrung zu der gleich ehrwürdigen und anmuthvollen Gestalt Herder's hinanschaute, seiner wohltönenden Stimme, seinen salbungsvollen Worten lauschte, wenn er die öffentliche Prüfung des Gymnasiums eröffnete, wie ich sein Urtheil über den eingereichten Aufsatz mit Herzklopfen vernahm; wie ich bei der Prüfung der Alumnen in seinem Hause vor ihm schüchtern aus dem Horaz übersetzte, bald aber durch den warmen Antheil, den er an dem Gelesenen und Uebersetzten nahm, und durch die Art, wie er bemerkend und fragend in den Geist des Lieblingsdichters eindrang, ermuntert, meine Furcht und mich selbst vergaß, und jedes seiner dabei gesprochenen Worte haftet noch in meiner Seele.“ Im dankbaren Andenken an dieses Verhältniß hat de Wette solches in das Herder-Album (1845) niedergelegt. Nach mündlichen Aeußerungen scheint er indessen auch viele von Herder's Auftreten minder günstige Eindrücke erhalten zu haben, wie er denn auch später in seiner theologischen Entwickelung, namentlich bei Behandlung des Alten Test. bedeutend von Herder abgegangen ist, wenn er auch gleich wieder in anderen Beziehungen (in dem Streben, Christenthum und Humanität zu vereinigen) ein Geistesverwandter Herder's, wie Wenige, genannt werden kann. Einen entschiedeneren Einfluß übte dagegen auf de Wette, der nun in Jena das theologische Studium in jugendlicher Begeisterung begann**), der gelehrte und humane Griesbach, ein ehemaliger Schüler und Hausgenosse Semler's.

*) „Es ist mir noch erinnerlich“, schrieb sein Schulfreund Peucer im Jahre 1848 an einen Neffen de Wette's, „wie wir beide an einem Nebentisch uns mit unseren Büchern und Heften beschäftigten, während der Beutler Wille (bei dem die Freunde wohnten) in derselben Stube bei einer Abendlampe fleißig war, die gewöhnlich in einer mit Wasser gefüllten Glaskugel bestand, welche auf die Stelle des Nadelstiches einen hellen Schein warf.“

**) Vgl. den von de Wette im Sommer 1801 geschriebenen, im Jahre 1850 von Professor Stieren in Jena veröffentlichten Jugendaufsatz: eine Idee über das Studium der Theologie.

Das Bild dieses Lehrers hat de Wette wohl vor Augen gehabt, wenn er in seinem „Theodor" von einem „alten, sehr gelehrten und hell denkenden Manne" sprach, der seinen Zuhörern in der Exegese „eine Menge von Meinungen und Ansichten vorlegte und die Gründe für und wider angab, ohne sich bestimmt für die eine oder andere zu entscheiden." Kühner trat dagegen der damals eben emporblühende Dr. Paulus auf. Den „anregenden Vorträgen" dieses Lehrers verdankte de Wette nach seinem eigenen Geständniß*) den Sinn für freie Bibelforschung, wenn er diese auch in anderer Weise übte, als sein Lehrer.

Schon in seiner literarischen Erstlingsarbeit, einer kritischen Dissertation über das Deuteronomium (Jena 1805, wieder abgedruckt in den Opusc. theol. Berol. 1833), so wie in den darauf erschienenen Beiträgen zur Einleitung in das Neue Testament, betrat de Wette eine neue, von Eichhorn und Paulus abgehende Bahn, indem er den Versuchen, die Wundergeschichten der Bibel als natürliche Vorgänge zu begreifen und sie physikalisch zu erklären, dadurch ein Ende machte, daß er sich auf den mythischen Standpunkt stellte, und dieß wohl im Zusammenhange mit einer ähnlichen Richtung, die sich auf dem Boden der klassischen Geschichte und Mythologie, dem früheren Euhemerismus gegenüber, immer mehr Bahn brach. Der mythische Standpunkt schien aber um so mehr gerechtfertigt, wenn bewiesen werden konnte, daß die biblischen Geschichtsbücher einen weit späteren Ursprung hätten, als die kirchliche Ueberlieferung ihnen anwieß. Und das war es, was de Wette in den genannten Schriften zu zeigen bemüht war. Seine Untersuchungen über den Pentateuch führten ihn zu dem Resultate, daß derselbe nicht von Moses, sondern (ähnlich wie es von Homer behauptet wurde) aus einzelnen von einander unabhängigen Aufsätzen unter der Bearbeitung späterer Hände zu einem Ganzen erwachsen sey; denn auch das Sammeln jener Bruchstücke war nicht das Geschäft eines Einzelnen, sondern Verschiedener. So war der Sammler des Leviticus wahrscheinlich ein anderer und zwar späterer, als der des Exodus; das Buch Numeri erschien als ein Nachtrag zu den früheren Sammlungen, und das späteste Zeitalter wurde dem Deuteronomium angewiesen. Fallen die ersten Stücke in das Davidische Zeitalter, so fällt die Abfassung des Deuteronomiums erst in die Zeit des jüdischen Königs Josia (nicht lange vor dem babylonischen Exil). Schon hatte de Wette den Erfund seiner Forschungen zum Druck bereitet, als er erfuhr, daß Johann Severin Vater in Halle auf ähnliche Resultate gekommen sey und dieselben bereits der Oeffentlichkeit übergeben habe (1805). Dadurch wurde die Freude des ersten Fundes nicht nur getrübt, sondern auch die Möglichkeit, einen Verleger zu finden, sehr verringert. Indessen ließ der junge Gelehrte den Muth nicht sinken, und von Griesbach ermuntert, machte er sich an eine Ueberarbeitung, in der er Vieles von dem wegließ, was Vater schon dargethan, anderes dagegen von Vater Uebersehenes hervorhob. So erschien denn das erste Bändchen seiner Beiträge in's A. Testament (Jena 1806), auch unter dem Titel: „Kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik, mit Hinblick auf die Geschichte der mosaischen Bücher und Gesetzgebung; ein Nachtrag zu den Vater'schen Untersuchungen über den Pentateuch." — Gegen Eichhorn, der die Bücher der Chronik aus derselben Quelle hatte entstehen lassen, aus der auch die Verfasser der Bücher Samuel's und der Könige geschöpft, behauptete derselbe, daß der Chronist diese Bücher, als die älteren, benützt, aber willkürlich verändert und mit Zusätzen bereichert habe, und zwar in einem levitisch-hierarchischen Interesse**). Diese Ansicht über die Bücher der Chronik wirkte nun auch wieder auf seine Ansicht über den Pentateuch und dessen Glaubwürdigkeit zurück, was dann im zweiten Bändchen der Beiträge (1807) weiter ausgeführt wird.

*) Beglückwünschungsschreiben an Dr. Paulus (s. Paulus, Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebensgeschichte. Heidelb. 1839. S. 184).

**) Diese Meinung de Wette's ist dann wieder von Dahler (in Straßburg) und von Gramberg bekämpft worden. — Vgl. hiezu überhaupt: Bleek's Einleit. in's A. Test.

Merkwürdig ist die Vorrede, welche Griesbach zu dem Buche schrieb: die Zurückhaltung des eigenen Urtheils, das Eingeständniß, wie bedenklich solche Untersuchungen in Absicht auf die Autorität der Bibel werden könnten, aber auch das Vertrauen in den endlichen Sieg der Wahrheit, der nur auf dem Wege aufrichtiger Forschung könne errungen werden. Aber auch die Weise, in der der Verfasser selbst sein Buch einführte, ist beachtenswerth und zeugt von seinem ernsten theologischen Karakter. Die heiligen Geschichten blieben ihm auch in ihrer mythischen Gestalt ein Heiliges, das man eben nicht durch einen schlechten Pragmatismus entheiligen soll. „Wahrheit", so ließ er sich vernehmen, „ist das erste große Gesetz der Geschichte, Wahrheitsliebe die erste Pflicht des Geschichtsforschers." Diese Wahrheit aber war für de Wette eine ideale, die uns in dichterischer Gestalt aus der Geschichte entgegentritt. „Auch in der Geschichte liegt eine Poesie, und diese Poesie der Geschichte ist oft wunderbarer und poetischer, als die Poesie selbst." Das waren allerdings Anschauungen, die weder dem alten Rationalismus, noch dem alten Supranaturalismus eingingen und die daher nur bei Wenigen, etwa bei denen auf Beifall rechnen konnten, die durch Creuzer zu einer höheren Betrachtungsweise auch der antiken Mythologie waren angeleitet worden. In den von Creuzer mit Daub gemeinsam herausgegebenen „Studien" legte nun auch de Wette im Jahre 1807 seine weiteren Gedanken hierüber nieder in einem „Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus". Schon hier stellt er sich auf die Seite der Offenbarungsgläubigen, faßt aber die Aufgabe des ächten Offenbarungsglaubens dahin, „daß dieser die Religion als ein in sich selbst wurzelndes Gewächs von höherer Abkunft zu begreifen habe, wobei immerhin die Hülle der menschlichen Sprache und Vorstellungsweise nicht außer Acht zu lassen sey." Den wesentlichen Unterschied der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Offenbarung bestimmt er so, daß er die Religion der Hebräer als die des Unglücks und der Sehnsucht, die des Christenthums zwar auch als Religion der Entsagung und des Sterbens, aber zugleich als die Religion des Auferstehens bezeichnet. Daß Christus der wahre Erlöser, der Mittelpunkt der Offenbarung sey, wird schon hier entschieden ausgesprochen und damit auch ein bedeutender Fortschritt gethan über den Standpunkt des vulgären Rationalismus hinaus, der nur von einer Lehre Jesu wußte.

Durch die oben erwähnte Dissertation über das Deuteronomium hatte sich de Wette, der nun auch die philosophische Doktorwürde erhalten, als Privatdocent in Jena habilitirt, und in dieser Stellung hatte er auch die „Beiträge" verfaßt. Mit dem Jahre 1807 erblicken wir ihn als Professor der Theologie in Heidelberg. Daub und Marheinecke waren seine Collegen; Paulus wurde erst nach seinem Abgange dahin berufen. Hier erschien sein Commentar über die Psalmen (1811), der während seiner Lebzeit noch drei weitere Auflagen erlebt hat (1823. 29. 36). Auch in diesem Commentar, dem einzigen, den er über das A. Testament geschrieben, trat eine kühne Kritik zu Tage; mehrere dem David zugesprochene Psalmen wurden ihm abgesprochen und in eine weit spätere Zeit versetzt; auch, was in den messianischen Psalmen die ältere Exegese auf Christi Person bezog, auf die näher liegenden historischen Verhältnisse zurückgeführt. Wer diesen Commentar namentlich in seiner ersten Gestalt, zu erbaulichen Zwecken ausbeuten wollte, der mußte sich allerdings getäuscht finden, und auch ein poetisches Gemüth mochte den warmen Lebenshauch eines Herder gar sehr darin vermissen. Später hat dieß de Wette selbst gefühlt; er hat Mehreres modificirt und hat sich überdieß in einer besonderen Beilage „über die erbauliche Erklärung der Psalmen" (Heidelb. 1837) ausgesprochen. Er will diese letztere durchaus gegründet wissen auf die Resultate einer strengen wissenschaftlichen Exegese und widersetzt sich nachdrücklich (gegen Clauß und Stier) allen „Spielen des frommen Witzes". Das Messianische in den Psalmen faßt er nun so, daß Christus darin keineswegs als historische Person geweissagt ist; wohl aber gibt er zu, daß die Schilderungen einer idealen Zukunft, wenn auch noch in alttheokratischen Farben, praktisch verwendet werden können auch auf christologischem Gebiete.

Nicht lange verweilte de Wette in Heidelberg. Er folgte im Jahre 1810 dem ehrenvollen Rufe an die neugestiftete Universität Berlin, welche (wie es in dem Berufungsschreiben von Nicolovius heißt) darauf ausging, „die theologische Fakultät mit ausgezeichneten Lehrern der Gottesgelahrtheit zu zieren". So trat er an die Seite Schleiermacher's und theilte mit diesem die Aufgabe, das junge Geschlecht der Theologen einer besseren Zukunft entgegen zu führen. Bei aller Verschiedenheit beider Persönlichkeiten, die auch eine Zeit lang eine persönliche Annäherung beider Männer verhindert haben mag*), begegneten sie sich doch in dem Streben, über den Gegensatz des alten Rationalismus und Supranaturalismus hinaus, eine Theologie herbeizuführen, welche den Anforderungen des Glaubens wie der Wissenschaft in gleichem Grade gerecht würde. Beide beabsichtigten eine Vermittelung des Glaubens und Wissens, wenn auch von verschiedenen philosophischen Voraussetzungen aus und unter Anwendung verschiedener Methoden. Bald sehen wir nun auch de Wette über den engeren Kreis der kritischen und exegetischen Studien, von denen indessen immer neue Früchte zu Tage traten, hinausschreiten und auf dem systematischen Gebiete der Theologie (Dogmatik und Ethik) neue Wege anbahnen. Was die kritischen Leistungen betrifft, so erhielten diese gewissermaßen einen Abschluß in dem im Jahre 1817 erschienenen Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments, das 7 Auflagen erlebt und das der Verfasser selbst (nach einer handschriftlichen Notiz) für das gediegenste seiner kritischen Werke erklärt hat. Erst später (1826) folgte die Einleitung in das Neue Testament (6. Aufl. 1860). Dagegen war schon vor der Einleitung sein Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie nebst einem Grundriß der hebräisch-jüdischen Geschichte (Leipz. 1814. Neue Aufl. 1830. 1842) erschienen. Dazu kommt dann noch, als eines der schönsten Ergebnisse seiner Bibelforschung, die zuerst (schon von Heidelberg aus) mit Augusti gemeinschaftlich unternommene, nachher selbstständig fortgeführte Bibelübersetzung, zunächst die Uebersetzung des A. T. und der Apokryphen (Heidelb. 1809—11), der dann später die des N. Testam. nachfolgte**). Aber schon im J. 1813, nachdem die Breslauer Fakultät den aufstrebenden Gelehrten mit dem theologischen Doktorgrad honoris causa beehrt hatte, that er durch seine „Commentatio de morte Jesu Christi expiatoria"***) einen kühnen Griff in das Innerste der dogmatischen Theologie. Er griff die orthodoxe Versöhnungslehre, die schon vom Rationalismus vielfach bestritten worden war, von einer neuen Seite an, indem er den Tod Jesu als eine unausweichliche Folge seiner sittlichen That, als den von ihm nicht erwarteten, aber, nachdem er eingetreten, in großartiger Weise über sich ergehen lassenden, tragischen Ausgang seines Werkes faßte: ein Opfer im idealen Sinne! Das Bedenkliche, das in dieser Auffassung lag, war die Annahme, daß Jesus selbst über den Ausgang seines Werkes sich getäuscht und erst, nachdem sein ursprünglich beabsichtigter Plan mißlungen, ihm eine ideale Wendung gegeben habe. Erschien auch Jesus nicht, wie bei den Wolfenbüttler Fragmentisten, als Betrüger, so doch als idealistischer Schwärmer. So wenigstens wurde von Vielen die Meinung de Wette's gefaßt, und unter allen seinen Schriften dürfte es diese seyn, die ihm am meisten Angriffe in Beziehung auf seinen christlichen Glauben zugezogen hat. Und doch wird der tiefer Blickende auch in dieser Abhandlung den hohen religiösen Ernst nicht verkennen, der alle Arbeiten de Wette's auszeichnet. Es ist höchst belehrend, seinen weiteren dogmatischen Entwicklungsgang von da aus zu verfolgen. Um dieß zu thun, müssen wir erst die philosophischen Voraussetzungen de Wette's kennen lernen. Wenn Schleiermacher Philosophie und Theologie streng auseinanderhielt, gleich-

*) Vgl. die merkwürdige Widmungsrede Schleiermacher's an de Wette in dessen Schrift über den Lukas (1817) und die Antwort de Wette's (bibl. Dogmatik. 2. Aufl. 1818).

**) Auch der Synopsis der 3 ersten Evangelien ist zu gedenken, die er 1818 gemeinschaftlich mit Lücke in Quart herausgab.

***) Wieder abgedruckt in seinen Opusculis 1830.

wohl aber von der Philosophie fortwährend Gebrauch machte, und zwar im Anschluß an eine Denkweise, in der unstreitig pantheistische Elemente enthalten waren, so ging dagegen de Wette von der theistischen Anschauungsweise des Kantischen Kriticismus aus, mit Anschluß an die Jacobi'sche Gefühlstheorie (in diesem letzteren Punkte mit Schleiermacher sich begegnend). Dabei folgte er, was die methodische Fassung betrifft, ganz der Philosophie seines Freundes Fries (vgl. d. Art. Bd. VII. S. 355 ff.). Er unterscheidet auf's Bestimmteste Wissen und Glauben. Ersteres kommt dem Verstande zu und bezieht sich auf die endlichen Dinge. Das Unendliche kann nur durch den Glauben in Form des Gefühls erfaßt werden (Andacht, Begeisterung, Resignation). Die religiöse Erkenntniß ist sonach eine ästhetische. Das Unendliche kommt im Endlichen zur Erscheinung in symbolischer Weise, und die Auffassung dieses Unendlichen im Endlichen ist Sache der Ahnung. So muß also auch die ganze geschichtliche Offenbarung symbolisch gefaßt werden. Die ewigen und übersinnlichen Ideen werden uns hier veranschaulicht, und so haben auch die Wunder, an denen der Verstand sich stößt, für das gläubige Gefühl und den ahnenden Sinn eine symbolische Bedeutung. Und eine solche haben auch die Dogmen mit ihren dem Verstande unzugänglichen, dem religiösen Glauben allein zugänglichen Mysterien. Der Rationalismus ist dem Supranaturalismus gegenüber in seinem Rechte, da wo es sich bloß um die verständige Auffassung der Lehrbestimmungen handelt; aber darin besteht eben sein Unrecht und seine Beschränktheit, daß er sich nicht über diese verständige Betrachtung zur ästhetischen, religiösen zu erheben weiß. In dieser ästhetischen Erhebung über das Verständige hinaus liegt für de Wette der einzig haltbare Supranaturalismus. Darin erblickten aber die Rationalisten und mit ihnen viele Supranaturalisten einen bedenklichen Rückfall in die Mystik, die beide für überwunden hielten. De Wette's Mystik hielt sich indessen grundsätzlich fern von aller theosophischen Spekulation und hielt sich rein in der Sphäre, die ihr nach den anthropologischen Grundsätzen des Systems angewiesen war. Ja, de Wette war ein entschiedener Gegner jener spekulativen Mystik, die seit Schelling unter dem Namen der Naturphilosophie in allen Gebieten des Wissens sich aufgethan hatte; er sah darin eine willkürliche und unklare Vermischung der Gebiete, auf deren Sonderung und reine Auseinanderhaltung ihm alles ankam. Als es sich daher in Berlin um die Besetzung des philosophischen Lehrstuhls handelte, widersetzte er sich entschieden sowohl der Anstellung von Schubert, der in Vorschlag gebracht worden war, als auch der (gleichwohl erfolgten) Berufung Hegel's. Er that dieß in einem sehr freimüthig geschriebenen Gutachten der Minorität des akademischen Senates (s. Anm. 17. zu meiner Gedächtnißrede S. 69). Gegen die Hegel'sche Philosophie erhob er sehr ernste theologische Bedenken. „Die christliche Religion", heißt es unter Anderem, „ruht, meiner Ansicht nach, in ihrem tiefsten Grunde auf den drei Lehren von der Unsterblichkeit der Seele, von Gott und von der Versöhnung. Es ist aber hinreichend gezeigt, daß diese Ideen in der Naturphilosophie keine Stelle finden. Der Seele kann kein eigenes wahres Seyn zukommen, da Alles nur im Absoluten ist; ein in sich zerspaltener und entzweiter Gott, ein Gott, der erst werden soll, ist kein Gott; und bedeutungslos muß die Idee der Versöhnung für denjenigen seyn, dem das Böse nichts ist als ein Herausgehen aus dem Absoluten, von dem es doch wieder verschlungen wird, als ein Schatten, den das gebrochene Licht des Absoluten wirft und der sich durch ein paar philosophische Formeln wieder in das reine Licht auflösen läßt." —

De Wette's philosophische Grundansichten, auf die er sein theologisches System aufbaut, finden sich vor allen Dingen entwickelt in der kleinen Schrift: Ueber Religion und Theologie, Erläuterungen zum Lehrbuch der Dogmatik. Berlin 1815 (neue Aufl. 1821). De Wette selbst legte vielen Werth auf diese Schrift, die auch wohl verdiente, noch jetzt von jungen Theologen studirt zu werden. Schon vorher (Berlin 1813) war der erste Theil seines eben erwähnten Lehrbuches der christlichen Dogmatik erschienen. Es umfaßte zunächst die biblische Dogmatik. So

sehr nämlich de Wette bemüht war, seiner Glaubenslehre einen philosophischen Unterbau zu geben, so wenig wollte er die Dogmatik als bloße spekulative Wissenschaft betrachtet wissen. In der Betonung ihres *historischen* Karakters begegnete er sich wiederum mit Schleiermacher. Es war der große Gedanke „*historischer Entwicklung*", den de Wette auch auf dem Gebiete der Dogmatik zur Anerkennung zu bringen suchte; daher er denn auch die Dogmatik in genetischer Folge darstellte, erst die *biblische* und dann die *kirchliche* Dogmatik, welche letztere er 1816 herausgab. (Beide zusammen haben verschiedene neue Auflagen erlebt bis 1840.) Auch in der biblischen Dogmatik unterschied der Verfasser wieder im Alten Testamente Hebraismus und Judenthum, im Neuen Testamente die Lehre Jesu und die Lehre der Apostel. „Diese historische Behandlungsart der Dogmatik", sagt er in der Vorrede (1813), „ist ohne Zweifel die ächt protestantische und zugleich die jetzt allgemein beliebte; aber man pflegt die historische Vergleichung zu sehr zu vereinzeln und thut auf die Karakteristik des Ganzen Verzicht. Durch meine Darstellung soll der junge Theologe in den Stand gesetzt werden, nicht nur über den Ursprung der christlichen Religion und ihren ursprünglichen Geist ein freies Urtheil zu haben und ihre Fortbildung, Entartung und Wiedergeburt in der Kirchengeschichte mit kritischem Auge zu verfolgen, sondern auch gleichzeitig zu weissagen, welchen Bildungsgang sie in Zukunft nehmen werde." In gleichem Sinne behandelt er auch die *kirchliche* Dogmatik. Sie war für ihn nicht ein Stabiles, aber eben so wenig glaubte er, sich über dieselbe im Bewußtseyn erlangter Fortschritte hinwegsetzen zu dürfen. Er sah in ihr ein „historisches Band", welches die Genossen der Kirche miteinander verknüpft. „Dieses historische Band ist nun eigentlich das, was man sich selbst mißverstehend, in dem sucht, was man Orthodoxie nennt." Die objektive Lehrform soll dem Unterrichte zu Grunde liegen, aber nicht soll der Buchstabe der Freiheit Fessel seyn. — Uebrigens beschränkte sich die kirchliche Dogmatik auf Darstellung der Lehre der lutherischen Kirche. Erst weit später (1846) erschien des Verfassers eigenes Lehrsystem*). Dagegen folgte dem Lehrbuch der Dogmatik im J. 1819 die *christliche Sittenlehre* (Berlin), deren erster Theil die allgemeine Sittenlehre, der zweite die Geschichte der Sittenlehre umfaßt**). Auch dieses Werk, das der Verfasser seinem Freunde Fries dedicirte, war insofern Epoche machend, als de Wette die Sittenlehre nicht als ein bloßes Aggregat von moralischen Vorschriften faßte, sondern die Wurzel der christlichen Sitte in der christlichen Gesinnung suchte, die selbst wieder eine Frucht des christlichen Glaubens ist. Auch hier spricht er sich in der Vorrede freimüthig über die von ihm verfolgte theologische Richtung aus: „Das Eigenthümliche meiner theologischen Ansicht besteht in der Art, wie ich das Menschliche und Göttliche im Christenthum miteinander verknüpfe, indem ich keines von dem anderen getrennt, sondern beides in gegenseitiger Durchdringung aufgefaßt wissen will nach dem wahren Sinne der kirchlichen Lehre von zwei Naturen und Einer Person in Christo. Zufolge dieser Ansicht habe ich Vernunft und Offenbarung nicht einander entgegengesetzt, wie die sogenannten Rationalisten und Supranaturalisten thun, aber auch nicht ineinander aufgelöst, sondern mit einander in Uebereinstimmung gebracht, wodurch es freilich kommen kann, daß die Einen in mir den Rationalisten, die Anderen den Supranaturalisten wittern und beide Parteien aus entgegengesetzten Gründen mir den Rücken zuwenden." Wir haben diese Stelle mitgetheilt, weil aus diesem Selbstzeugniß am besten die Richtung erkannt werden kann, die de Wette als Systematiker verfolgte und zeitlebens eingehalten hat. Daß er sich selbst für überzeugt hielt, in der Behandlung der Sittenlehre eine neue Bahn eröffnet zu haben, geht aus seiner Abhandlung: „*Kritische Uebersicht*

---

*) Das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens dargestellt. Basel 1846.

**) Die zweite Hälfte des 2. Bandes erschien erst im J. 1821; der 3. Theil: besondere Sittenlehre, im J. 1823. Nach den vorhandenen handschriftlichen Notizen bezeichnete de Wette dieses Werk „als das beste, gedachteste, gelehrteste und ansprechendste seiner Werke".

der *Ausbildung der theologischen Sittenlehre in der evangelisch-lutherischen Kirche seit Calixtus*", hervor, welche er in die mit Schleiermacher und Lücke herausgegebene theologische Zeitschrift (1819. 20) einrücken ließ. Und so ist auch wieder für de Wette's theologische Persönlichkeit das Vorwort karakteristisch, wodurch er diese neue Zeitschrift einleitete. Nachdem er auf die Nothwendigkeit der Kritik auch in theologischen Dingen hingewiesen, fährt er fort: „Ich selbst habe immer großen Trieb zum Kritisiren in mir getragen, weil ich erst dann etwas zu verstehen glaube, wenn ich mir ein Urtheil darüber gebildet habe und ich mir dieses selbst erst am klarsten mache, wenn ich es Anderen klar zu machen suche." Dabei spricht er auch ein treffendes Wort über das gewöhnliche Recensentenwesen, bei dem er sich übrigens bis dahin fleißig, wenn auch mit einigem Widerstreben, betheiligt hatte.

Ein hervorstechender Zug in der theologischen Richtung de Wette's ist die innige Verknüpfung des wissenschaftlichen Faktors mit dem praktisch-ethischen. De Wette war *Gesinnungstheologe* im edelsten und vollsten Sinne des Wortes. Auch in seinen Beurtheilungen Anderer legte er vor allen Dingen diesen Maßstab an. Dabei mochte es ihm freilich begegnen, daß er die rechte Gesinnungstüchtigkeit auch bei Solchen vermißte, die vom Standpunkte *ihres* Gewissens aus *sein* System grundsätzlich bekämpften, und daß er somit Einzelnen Unrecht that. Aber darin unterschied sich sein Wesen vortheilhaft von dem der bloßen Schul- und Stubengelehrsamkeit, daß er bei seinen literarischen Arbeiten, und namentlich bei denen ethischen Inhalts, sich nicht mit leeren Theorien begnügte, sondern auf eine sittliche Hebung der Nation, auf eine gänzliche Erneuerung des öffentlichen Lebens ernstlich hinarbeitete, indem er von der Herstellung einer christlichen Gemeinschaft im Großen eine bessere Zukunft erwartete. Die Zeitverhältnisse, in denen er lebte, waren auch dazu angethan, solchen Bestrebungen Ohr und Herz der Besseren zu öffnen. Und traf er nicht auch hierin mit Schleiermacher zusammen? Zwar war für ihn damals die Kanzel noch nicht der Ort, um unmittelbar Worte der Belehrung und Erbauung an die Gemeinde zu richten, aber als Schriftsteller trat er mit einigen kleineren Aufsätzen vor die größere Gemeinde. Nach dem raschen Absatz, die sie fanden, müssen sie vielen Beifall gefunden haben, wie die 1815 in Berlin gedruckte (uns übrigens nie zu Gesicht gekommene) Abhandlung: „*Die neue Kirche, oder Verstand und Glaube im Bunde*", die sehr bald vergriffen wurde. Und so hat er denn auch „*theologische Aufsätze zur christlichen Belehrung und Ermahnung*" geschrieben (Berlin 1819), wovon jedoch nur ein erstes Heft erschienen ist mit zwei Aufsätzen, dem einen über *Katholicismus und Protestantismus* im Verhältniß zur christlichen Offenbarung, dem anderen *über die Sünde wider den heil. Geist*. Diese Sünde bestand ihm für unsere Zeit in dem Widerstreben gegen die besseren Regungen des christlichen Geistes, der sich zu jeder Zeit, mithin auch in der Gegenwart, als Geist Gottes vernehmen lasse. Dem oft mißbrauchten Worte „Zeitgeist" suchte er eine edlere Deutung zu geben; denn, meinte er, es lasse sich mit diesem Worte auch der *gute* Geist bezeichnen, der zwar ewig und unwandelbar, doch nach Zeit und Umständen in verschiedenen Gestalten und Wirkungsarten sich offenbart und in den *Zeichen der Zeit* sich kundgibt." — Eben so legte er eine Abhandlung über den *sittlichen Geist der Reformation* in dem „Reformationsalmanach" (1820) nieder. Aber eben dieses löbliche Streben, seinen christlich-sittlichen Lebensanschauungen auch in den praktischen Lebensverhältnissen Eingang und Geltung zu verschaffen, zog ihm eine schwere Ahndung von Seiten der obersten Staatsgewalt zu. Am 23. März 1819 hatte in Mannheim der Erlanger Student Karl Ludwig *Sand*, Mitglied der Jenenser Burschenschaft, im Drange einer unklaren und irregeleiteten patriotischen Begeisterung die verbrecherische Mordthat an August von Kotzebue vollzogen, die den jugendlichen Schwärmer auf das Schaffot brachte. Ein Gefühl des Entsetzens ging durch ganz Deutschland, und um so unbegreiflicher erschien die That, als Sand im Rufe eines frommen und streng sittlichen jungen Theologen stand. De Wette nahm an

dem Schicksal des Verirrten den innigsten Antheil und fühlte den Beruf in sich, dessen Mutter (Justizräthin Sand von Wunsiedel), in deren Hause er einst auf einer Reise in das Fichtelgebirge gastliche Aufnahme gefunden und wo er auch den Sohn flüchtig kennen gelernt hatte, in ihrem Unglück aufzurichten Er richtete unterm 31. März 1819 einen Trostbrief an sie, worin er die That ihres Sohnes nicht nur als eine „ungesetzliche", sondern auch als eine „unsittliche und der sittlichen Gesetzgebung zuwiderlaufende" bezeichnete und sich auch gegen den Grundsatz verwahrte, „als ob je das Böse durch das Böse überwunden werden könne oder als ob der Zweck die Mittel heilige." Nichtsdestoweniger aber glaubte er die Gesinnung des Jünglings gegen das verdammende Urtheil des „großen Haufens" in Schutz nehmen zu sollen, der in jener That mehr nur das in die Augen fallende Verbrechen verdamme, als daß er auf die Beweggründe des Handelnden einzugehen wisse. Der Entschluß zur That sey allerdings aus einem Irrthum hervorgegangen und nicht ganz frei von Leidenschaft gewesen; aber der Irrthum werde entschuldigt durch die Festigkeit und Lauterkeit der Ueberzeugung und die Leidenschaft geheiligt durch die gute Quelle, aus der sie fließe. „So wie die That geschehen ist durch diesen reinen, frommen Jüngling, mit diesem Glauben, mit dieser Zuversicht, ist sie ein schönes Zeichen der Zeit." Nachträglich berief sich noch de Wette auf Jean Pauls Urtheil über Charlotte Corday. — Wenn man nun auch vom pastoralen Standpunkt aus fragen konnte, ob nicht ein einfaches Wort evangelischen Trostes an die gebeugte Mutter hier besser am Platze gewesen wäre, als moralphilosophische Erörterungen, die nach ihrem Wortlaute nur zu sehr mißverstanden werden konnten, so waren doch schon damals die Meinungen darüber getheilt, wie weit der Briefsteller für das, was er im Vertrauen geschrieben, öffentlich verantwortlich gemacht werden könne. De Wette selbst war der Ansicht, daß er „darüber nur Gott und seinem Gewissen verantwortlich sey." In Betreff seiner moralischen Grundsätze berief er sich auf seine Sittenlehre, die der Welt gedruckt vor Augen liege. Höheren Orts wurde es anders angesehen. Der König, dem eine Abschrift des Briefes zu Gesichte gekommen war, ließ dem Verfasser durch den Minister von Altenstein eröffnen, daß durch diesen Brief seine Stellung als öffentlicher Lehrer der Theologie und der christlichen Moral eine unhaltbare geworden sey, und so erhielt de Wette, trotz der eingelegten Fürsprache des akademischen Senats, unterm 2. Oktober 1819 seine Entlassung. Er ward ein Märtyrer seines ethischen Idealismus. Er fügte sich, wie er sich in seinem Schreiben an den König ausdrückt, „mit Geduld und Ergebung" in das ihm Beschiedene, mit dem Bewußtseyn, „neun Jahre lang bei einem stillen, unbescholtenen Lebenswandel mit redlichem Willen das ihm anvertraute Amt verwaltet zu haben" *). Ohne die ihm angebotene Geldentschädigung anzunehmen, zog er sich nun in sein Heimathland zurück und wählte Weimar zu seinem Aufenthalt. Es fehlte ihm bei seiner unfreiwilligen Muße keineswegs an Stoff zu literarischen Arbeiten. Und was hätte ihn in der damaligen Zeit mehr aufrichten können, als die Beschäftigung mit dem Leben und den Briefen des großen deutschen Reformators, dessen Andenken nur wenige Jahre zuvor (1817) von der ganzen deutschen Nation in begeisterter Stimmung war begangen worden? So legte er denn die Hand an die Ausgabe von Luther's Briefen, Sendschreiben und Bedenken, wovon der 1. Band jedoch erst 1825, der 5. und letzte von seiner Hand 1828 (Berlin bei Reimer) erschienen ist. Ein Supplementband ist erst nach de Wette's Tode von Seidemann herausgegeben worden (1856). Es war dieß die erste umfassende und vollständige Ausgabe, wobei besonders die Benutzung der Weimarischen Archive dem Herausgeber zu Statten kam. Schon diese Arbeit allein wäre hinreichend gewesen, den Ruf eines Gelehrten dauernd zu begründen. Aber auch noch auf ein anderes Gebiet wagte sich das vielseitige Talent des unermüdlichen Mannes, auf das der didaktischen

*) Vgl. die von de Wette veröffentlichte Aktensammlung über seine Entlassung. Leipzig (Vogel) 1820. Besondere Beachtung verdient der unter Nr. XI. mitgetheilte Brief de Wette's an die theologische Fakultät Berlins und deren Antwort Nr. XV.

Romandichtung. *Theodor oder des Zweiflers Weihe* (Berlin 1822) sollte die „Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen" darstellen, wie ihn de Wette, nach dem von ihm entworfenen Ideal, im Kampfe mit den einander entgegenstehenden Richtungen, sich dachte. Diese Schrift ist höchst anziehend geschrieben und verfehlte ihre Wirkung nicht, wenn sie gleich nicht Alle befriedigte. Es dauerte nicht sehr lange, als ihr Tholuck, der damals als neue theologische Größe auftauchte, seine „*wahre Weihe des Zweiflers*" entgegensetzte. (Hamburg 1823).

Inzwischen sollte aber auch de Wette's äußere Existenz eine gesicherte werden. Die St. Katharinengemeinde in *Braunschweig* ging damit um, ihn als Prediger zu berufen. De Wette hielt dort am 13. Sonntage n. Trin. 1821 eine Gastpredigt über den barmherzigen Samariter mit großem Beifall*); obgleich er in seiner früheren Stellung nie die Kanzel betreten und bloß in Weimar die ersten Predigtversuche gethan hatte**). Während die Verhandlungen sich hinzogen, erhielt er unverhofft (1822) einen Ruf als Professor der Theologie an die in ihrer Regeneration begriffene Universität *Basel*. Seiner Berufung hatten sich von Seiten der Orthodoxie und des Pietismus nicht unbedeutende Hindernisse entgegengesetzt und de Wette mußte sich auf allerhand Anfechtungen gefaßt halten. Allein sein aufrichtiges, friedfertiges Wesen und seine religiöse Innigkeit gewannen ihm bald die Herzen auch mancher seiner Gegner. Besonders wußte er die studirende Jugend zu gewinnen, der er (so gering auch die Zahl der Zuhörer war) seine Lehrthätigkeit mit wahrhaft rührender Treue zuwandte. Wie sehr er sich auch als Mitglied der Erziehungsbehörde die Hebung der Universität im Ganzen angelegen seyn ließ und welche Anstrengungen er machte, das theologische Studium daselbst empor zu bringen, ist von dem Unterzeichneten an einem anderen Orte gewürdigt worden***). Hier beschränken wir uns auf den Theil seiner Thätigkeit, der auch den weiteren Kreisen und namentlich der theologischen Wissenschaft zu gut gekommen ist. Das Erstere betreffend, so boten ihm die eigenthümlichen Verhältnisse Basels reichliche Gelegenheit, seine theologischen Ueberzeugungen auch bei den Gebildeten unter den Nichttheologen Eingang zu verschaffen. In wöchentlichen Abendvorlesungen, an denen Gebildete aller Stände, auch Frauen, Theil nahmen, behandelte er sein Lieblingsthema, die *Sittenlehre*, die er dann auch (Berlin 1823. 24. 2 Theile in 4 Bänden) durch den Druck veröffentlichte. Einen ähnlichen Cyklus gab er einige Jahre später über die *Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben* (Berlin 1827) heraus. Das Buch erschien gleichzeitig mit dem ähnlich betitelten von Benjamin *Constant*, von dem der Verfasser in der Vorrede mit Anerkennung spricht, obgleich er es nicht in seiner Vollständigkeit benutzen konnte. Es findet sich in diesen Vorlesungen auch viel religions*geschichtlicher* Stoff, der zwar nicht auf eigenen Forschungen und Ausmittelungen beruht, sondern den Werken von *Meiners*, *Heeren*, *Kleuker*, *Creuzer* und *Baur* entnommen, aber mit eigenthümlichem Geschick zusammengestellt und verwendet ist. Aber auch das Predigen, das de Wette nun einmal, und zwar erst im reiferen Alter angefangen, gab er nicht mehr auf, obgleich er dazu durch seine amtliche Stellung nicht verbunden war. Es war ihm, nachdem er sich durch seine Pfingstpredigt „über die Prüfung der Geister" das Vertrauen des Basler Publikums gewonnen hatte, Bedürfniß geworden, sich von Zeit zu Zeit vor versammelter Gemeinde über die wichtigsten Wahrheiten des Christenthums auszusprechen, und so erschienen nicht nur jeweilen einzelne dieser Predigten im Druck, sondern bald nacheinander 5 Sammlungen unter dem Titel: „*Predigten*,

*) Sie wurde auf Verlangen gedruckt (Braunschweig bei Lucius) und ist den „Herren Provisoren und Repräsentanten der Katharinengemeinde" dedicirt.

**) Drei Predigten. Berlin 1821. Dazu kommt die in Weimar gehaltene, in Braunschweig gedruckte Predigt über den ungerechten Haushalter. 1822.

***) Die theologische Schule Basels und ihre Lehrer von Stiftung der Hochschule 1460 bis zu de Wette's Tode 1849; zur vierten Säcularfeier der Universität. Basel 1860. 4.

theils auslegender, theils abhandelnder Art." Basel 1825—29. (Dazu kam nach seinem Tode noch eine weitere Sammlung: „die Hauptstücke des christlichen Glaubens in einer Reihe von Predigten." Basel 1849). Wie weit de Wette zum Prediger berufen war, wird verschieden beantwortet werden, je nachdem man das Wesen der Predigt faßt. Redner im eigentlichen Sinne des Wortes war er nicht, am wenigsten Volksredner. Das wollte er auch nicht seyn. Schon die Theilung seiner Predigten in „auslegende" und „abhandelnde" erinnert etwas an den Katheder. Es sammelte sich auch in der Regel nur ein ausgewähltes Auditorium um seine Kanzel; dieses aber hörte seine Vorträge immer mit der größten Befriedigung und Erbauung *). Diese seine freiwillige homiletische Wirksamkeit wirkte aber auch wieder auf seine theoretische und akademische Thätigkeit zurück. Er las nun auch Homiletik und leitete homiletische Uebungen. Und so legte er auch seine homiletischen und liturgischen Grundsätze nieder in den schätzenswerthen „Andeutungen über Bildung und Berufsthätigkeit der Geistlichen, insbesondere über Kanzelberedtsamkeit", die er der von ihm mit den Lehrern der Basler Hochschule herausgegebenen wissenschaftlichen Zeitschrift (Bd. II.) einverleibte hat. Was er dort über die Agenden und über stehende Gebetsformulare sagt, verdient alle Beachtung. Selbst auf das Gebiet der Katechetik hat er noch in den letzten Jahren seines Lebens seinen reformirenden Blick gewandt in seiner biblischen Geschichte, als Geschichte der Offenbarung Gottes, wovon bloß der erste Theil, der Leitfaden für die Lehrer (Berlin 1846) erschienen ist. Er wollte zeigen, wie sich die biblische Geschichte, auch bei kritischem Verhalten des Lehrers zu den Quellen und dem darin enthaltenen Geschichtsstoffe, anregend und erbaulich für die Jugend behandeln lasse. Es scheint jedoch dieses Buch von Seiten der Katecheten nicht die Beachtung gefunden zu haben, die sich der Verfasser versprach, daher auch der zweite Band (die biblische Geschichte selbst enthaltend) bis dahin nicht erschienen ist. — Zu der praktischen Richtung, der sich de Wette mit Liebe hingab, gehörte auch die Theilnahme an christlichen Liebeswerken, wozu gerade in Basel vielfach Gelegenheit geboten war. Wenn wir auch de Wette an den schon bestehenden Werken der Mission, der Bibel- und Traktatgesellschaft aus nahe liegendenden Gründen nicht unmittelbar sich betheiligen sehen, so drängte es ihn dagegen, neue, durch die Zeitumstände gebotene Schöpfungen in's Leben zu rufen. Zur Zeit der griechischen Erhebung lag ihm neben der politischen Freiheit des Hellenenvolkes auch dessen sittlich-religiöse Wohlfahrt am Herzen. Sein Gedanke war der, sowohl christliche Missionare unter die Griechen zu senden, als junge Griechenknaben aus der türkischen Gefangenschaft loszukaufen und in Basel christlich erziehen zu lassen. Die griechische Nationalität sollte aber dabei möglichst bewahrt bleiben; das Confessionelle und Liturgische der griechischen Kirche sollte daher nicht in eine protestantische Form gebracht, sondern durch den Geist des Evangeliums innerlich belebt werden. In diesem Sinne stiftete er im Jahre 1825 den Griechenverein, an welchem auch solche Männer Theil nahmen, die den theologischen Ansichten de Wette's entgegenstanden und dieselben bekämpft hatten, wie der in den christlichen Kreisen wohlbekannte und hochgeschätzte C. F. Spittler. Es wurden auch wirklich zwei Zöglinge des Basler Missionshauses nach Griechenland ausgesendet, doch (wie Manche vorher schon ahnten) ohne Erfolg. Besser gelang es mit der sogenannten Griechenanstalt, die erst in Beuggen errichtet, dann in Basel eine Zeit lang fortgesetzt wurde (s. Griechenblätter von 1826—29); aber auch sie löste sich bald auf; einige der Knaben kehrten nach Haus zurück, andere wurden in Privathäuser vertheilt und von dort aus für ihr weiteres Fortkommen gesorgt; de Wette selbst nahm einen solchen Griechenknaben als Pflegling in sein Haus und ward ihm ein zweiter Vater.

*) Für den Leserkreis gebildeter Christen schrieb de Wette überdieß noch ein Andachts- und Erbauungsbuch: „die heil. Schrift des neuen Bundes, ausgelegt, erläutert und entwickelt in zwei Theilen." Berlin 1825—28. Es umfaßt die Evangelien und sollte zugleich ein Handbuch für Prediger und Schullehrer seyn.

Erfolgreicher war die Theilnahme, welche de Wette zwei Jahrzehnte später der Sache des Gustav-Adolf-Vereins gleich bei seinem Entstehen zuwendete. Kaum war der Aufruf von Dr. Zimmermann (31. Oktober 1841) in der Darmstädter Allgemeinen Kirchenzeitung erschienen, als de Wette den Gedanken faßte, auch einen Hauptverein für die Schweiz zu gründen. Er that dieß in Gemeinschaft mit dem Unterzeichneten, aber (wie bei dem Griechenverein) auch in Gemeinschaft mit Männern der als pietistisch geltenden Richtung, an deren Spitze der würdige Schüler Oberlin's, Pfr. A. Legrand, der schon früher die Unterstützung der zerstreuten Protestanten auf einer schweizerischen Predigergesellschaft in Anregung gebracht hatte*). Als die Schweizer Bedenken trugen, sich ohne Weiteres dem Organismus des deutschen Vereins einverleiben zu lassen, sondern es vorzogen, zwar in freundlicher Gemeinschaft mit diesem, aber mit der ihrer politischen Stellung entsprechenden Unabhängigkeit zu handeln, gab de Wette, obgleich anfangs mit Widerstreben, diesen Vorschlägen nach, und er war es dann, der dem schweizerischen Vereine den Namen „protestantisch-kirchlicher Hülfsverein" gab. Seine Sympathieen für den Gustav-Adolf-Verein gab er durch mehrfache Besuche der Hauptversammlungen zu erkennen, und als es sich um die Zulassung oder Ausschließung Rupp's von der Hauptversammlung in Berlin handelte, gab er sein Gutachten darüber im conservativen Sinne ab**). Es ist von gewissen Seiten her bemerkt worden, als habe die Basler Luft auf de Wette's theologische Gesinnungen einen Einfluß geübt, den, je nach den verschiedenen Standpunkten, die Einen als einen nachtheiligen, die Anderen als einen vortheilhaften bezeichnen möchten. Das einzig Richtige an dieser Beobachtung mag seyn, daß die religiöse, ja die positiv-christliche Seite in de Wette's Wesen, die übrigens auch schon in seinen frühesten Werken sich nicht ganz verkennen läßt, sich energischer ausbildete und nach der praktischen Seite hin sich kundgab, und damit hing wieder zusammen, daß er auch solche religiöse Erscheinungsformen, durch die er sich früher abgestoßen fühlte, bei näherer Kenntniß derselben und im Umgange mit Personen anderer Gesinnung mehr schätzen lernte, wie denn überhaupt die polemische Stimmung mit den zunehmenden Jahren der irenischen Platz machte. Allein wer darin eine Verläugnung seiner früheren Grundsätze oder eine falsche Anbequemung an das ihm Entgegenstehende erblicken wollte, würde gewiß ihn und seine Stellung falsch beurtheilen. So sehr er auch bei fortgesetzter ernster Prüfung Manches in seinen Ansichten modificirt hat und so sehr ihm namentlich alles radikale und tumultuarische Reformiren (auch auf dem politischen Gebiete) zuwider war, was ihm auch manchen Verdruß zuzog, so wenig ließ er sich bewegen, seinen früheren Standpunkt als einen solchen zu verdammen und sich etwa damit den Ruf eines „Bekehrten" zu erwerben. Vielmehr nahm er, als er 1830 seine Opuscula academica sammelte, auch die vielfach angefochtene Dissertation über den Tod Jesu wieder mit auf. — In eine vorübergehende Fehde wurde er verwickelt, als der durch seine Streitsucht bekannte Dr. de Valenti 1834 ihn in der Zeitschrift der „graue Mann" auf eine verletzende Weise angriff, indem er sogar die politischen Unglücksjahre Basels als durch die Berufung de Wette's und anderer deutscher Professoren verschuldet darstellte. De Wette schrieb dagegen eine Vertheidigungsschrift („Gegen die Angriffe des grauen Mannes." Basel 1834). — Auch in seinem äußeren Leben hielt sich de Wette, so sehr er Andere in ihrem Wesen gewähren ließ, fern von allem peinlich Ascetischen. So bewahrte er sich namentlich seine freie Stellung zu alle dem, was in das Gebiet der Kunst fällt. Er sprach sich unter Anderem offen über das Schauspiel aus, das, wenn er es auch aus Rücksichten auf die öffentliche Sitte nicht besuchte, doch keineswegs moralisch verdammte. Hatte er sich doch

---

*) Vgl. meinen Aufsatz: „Die protestantisch-kirchlichen Hülfsvereine der Schweiz", in Gelzer's protestant. Monatsblättern. Jahrg. 1853. Septemberheft.

*) Die Ausschließung des Dr. Rupp von der Hauptversammlung des Gustav-Adolf-Vereins zu Berlin. Leipz. 1847.

selbst im Jahre 1823 (anonym) in der dramatischen Poesie versucht*). Auch der Musik und der bildenden Kunst war er mit Liebe zugethan und suchte deren Verständniß auch den Theologen zu öffnen. So finden sich schon in seinem „Theodor" mehrere dahin zielende Stellen, wie namentlich die schöne Episode über den Straßburger Münster. In seinem zweiten Roman: „Heinrich Melchthal oder Bildung und Gemeingeist" (1829. 2 Bde.) hat er über den theologischen Gesichtskreis hinaus sich über allgemein menschliche Fragen und die Zeitfragen insbesondere ausgesprochen. Die Beurtheilung des Buches als Kunstwerk gehört nicht hieher. Schon daß es sich als eine „belehrende Geschichte" ankündigte, mag ihm bei der romanlesenden Welt nicht gerade zur Empfehlung gedient haben. — Seinen Aufenthalt in Rom (im Winter 1846) benutzte de Wette besonders zu Studien über kirchliche Kunst. Eine anmuthige Frucht dieser Studien sind seine „Gedanken über Malerei und Baukunst besonders in kirchlicher Beziehung. Berlin 1846. — Wer nun aber glauben sollte, de Wette habe in einer gewissen Vielgeschäftigkeit nach außen und in der Hingabe an ästhetische Liebhabereien den Rest seiner Lebenszeit verbracht und der strengeren Arbeit sich entzogen, der würde sich sehr irren. De Wette blieb bei all den erwähnten Bestrebungen und Beschäftigungen und mitten in ihnen ein deutscher Gelehrter. Diesen konnte er auch in den Sphären nicht verläugnen, in denen er sich ausnahmsweise und mehr als Dilettant bewegte. So empfänglich er auch für Geselligkeit war und so viele Stunden er auch bei seiner ausgedehnten Gastfreundschaft Anderen widmete, so war er doch die größte Zeit auch seines späteren Lebens an den Arbeitstisch gebunden. Nicht nur hat er während seines Lebens in Basel den Druck der oben erwähnten Sammlung der Luther'schen Briefe geleitet, die Bibelübersetzung gänzlich umgearbeitet, zur Einleitung in das Alte Testament die Einleitung in's Neue Testament hinzugefügt, mehrere neue Auflagen seiner Lehrbücher besorgt, eine Menge größerer und kleinerer Aufsätze und Recensionen in verschiedene Zeitschriften geliefert (auch bei den „Studien und Kritiken" betheiligte er sich und die gegenwärtige „Real-Encyklopädie" hat sich noch einiger von ihm geschriebener Artikel zu erfreuen gehabt); sondern seinen exegetischen Arbeiten hat er gewissermaßen die Krone aufgesetzt durch sein Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament, das er auf Anregung des Verlegers in Leipzig im Jahre 1836 begonnen und 1848, ein Jahr vor seinem Tode, beendigt hat. Es umfaßt dieses Werk 3 Bände in 11 Abtheilungen und zeichnet sich, wie alle de Wette'schen Lehrbücher, durch seine Präcision und Concinnität aus. Wie man auch immer über de Wette's Theologie urtheile, darin stimmen Alle überein, daß er in der Kunst, brauchbare Lehrbücher zu schreiben, in die nur das Nöthigste übersichtlich zusammengedrängt und mit den nöthigen Fingerzeigen versehen ist, von Wenigen erreicht, von Keinem übertroffen worden ist. Unsere Zeit namentlich, die in Weitschichtigkeit und wortseliger Verschwommenheit ihres Gleichen sucht, könnte sich de Wette zum Muster nehmen. — Es ist bedeutsam, daß die Herausgabe dieser neutestamentlichen Commentare der Zeit ihres Anfanges nach zusammenfiel mit dem „Leben Jesu" von Strauß. De Wette scheute sich nicht, im Vorwort zum Commentare über den Matthäus sein Verhältniß zu Strauß freimüthig zu kennzeichnen. Er bekannte, mit diesem übereinzustimmen im Gegensatz gegen alte und neue Harmonistik, in welcher auch er „die verwerflichste Befangenheit, Willkür und Unredlichkeit" erblickte, und eben so im Gegensatz gegen die natürliche Erklärung der Wunder. Auch jetzt noch empfahl de Wette (ganz übereinstimmend mit seinen früheren Aeußerungen), die Wunder in ihrer „ideal-symbolischen Bedeutung" zu fassen. Dagegen glaubte er, daß sich Strauß habe zu weit führen lassen im Aufgeben der historischen Persönlichkeit Jesu, wie sie uns von den Evangelisten gezeichnet ist. Ihm stand fest, daß „der Geist, welcher das Lebensprincip der neuen Welt geworden ist, in der Persönlichkeit Christi seinen Quellpunkt hat und daß somit Er

*) Die Entsagung. Schauspiel in 3 Aufzügen. Berlin 1823 (mit didaktischer Tendenz).

(Christus) selbst der Schöpfer unseres religiösen Lebens ist.“ Er verhehlte aber auch sein Bedauern nicht über die Rückkehr vieler jüngerer Theologen zur alten Orthodoxie; aber eben so entschieden ließ er sich im Tone der Hoffnung vernehmen: „Das Christenthum als Sache des Lebens kann nicht untergehen, die Geschichte und der Lehrbegriff desselben aber — eine von Gott selbst geschriebene Hieroglyphe — wird immer neue und immer freiere Deutungen erfahren, und zwar hoffentlich nicht bloß vom Verstande, der sie so oft entweiht hat, sondern von einem ahnungsvollen, schöpferisch begeisterten heiligen Sinn.“ Diesem Vorworte zum ersten Theile des Ganzen lassen wir das Nachwort zum letzten Stücke, zur Apokalypse, folgen, das in noch bestimmterer Weise denselben Glauben und dieselbe Hoffnung ausspricht: „In der Beschäftigung mit der Apokalypse habe ich nicht weissagen gelernt, und der Seherblick des Johannes reichte nicht bis auf unsere Zeit; ich kann also nicht wissen, was das Schicksal unserer theuren protestantischen Kirche seyn wird. Nur das weiß ich, *daß in keinem anderen Namen Heil ist, als im Namen Jesu Christi des Gekreuzigten*, und daß es für die Menschheit nichts Höheres gibt, als die in ihm verwirklichte Gottmenschheit, und das von ihm gepflanzte Reich Gottes, eine Idee und Aufgabe, welche noch immer nicht recht erkannt und in's Leben eingeführt ist, auch von denen nicht, welche sonst mit Recht für die eifrigsten und wärmsten Christen gelten. Wäre Christus in der That und Wahrheit unser Leben, wie wäre ein solcher Abfall von ihm möglich? Die, in denen er lebte, würden durch ihr ganzes Leben in Wort, Schrift und That so mächtig für ihn zeugen, daß der Unglaube verstummen müßte. . . Das Christenthum muß Leben und That werden. Wie lange wird es aber währen, bis man dahin aus dem unfruchtbaren engen Kreise des abstrakten Verstandes und weichlichen Gemüthes den Weg findet? Mehr als sieben und abermals sieben Plagen werden uns lehren müssen, wo das wahre Heil zu suchen sey.“ — Ein gewisser Zug des Schmerzes und des Mangels an Befriedigung geht durch diese Worte. Derselben Stimmung begegnen wir auch in dem Gedichte, das in seinem Nachlasse sich vorgefunden hat, aus dem wir nur die Strophen herausheben:

„Den Samen hab' ich ausgesä't,
Doch wo ist nun die reife Ernte?
Wie selten daß man recht versteht,
Und recht benutzet, was man lernte!

„Ich fiel in eine wirre Zeit,
Die Glaubenseintracht war vernichtet,
Ich mischte mich mit in den Streit,
Umsonst, ich hab' ihn nicht geschlichtet.

„Für Freiheit und Gerechtigkeit
Ward und wird noch der Kampf gestritten —
Mir Herzensangelegenheit,
Gern hätt' ich mehr dafür gelitten.“

Daß de Wette auch mit aufmerksamem und theilnehmendem Blicke die Schicksale Deutschlands verfolgte, das ihm sein Vaterland blieb, obgleich er sich auch in seiner zweiten Heimath, in der ihm das Bürgerrecht geschenkt wurde und in der er seine Kinder und Enkel aufwachsen sah, immer lieber wurde, war bei seiner idealen Gesinnung nur zu natürlich. Zweimal schlug er indessen die ehrenvollen Rufe aus, die an ihn ergingen, den einen im J. 1835 nach Hamburg als Pastor der St. Petrigemeinde, und einen späteren nach Jena als Professor. Er starb in Basel den 16. Juni 1849 nach kurzem Krankenlager. Seine sterbliche Hülle ruht auf dem Gottesacker von St. Elisabeth. Sein wohlgetroffenes Bildniß in Oel von Dietler, so wie die Büste von Schlöth bilden eine Zierde der Aula; aber noch viel schöner lebt er in dankbaren Herzen seiner Schüler fort. Mögen auch deren nur wenige seyn im strengen Sinne des Wortes, so sind doch viele von ihm angeregt worden in der einen oder anderen Weise. Haben auch nicht Alle seine Vermittlung sich aneignen können; mag den Einen die schärfere Dialektik Schleier-

macher's, den Anderen die tiefere Spekulation und die positivere Haltung Anderer mehr zusagen, als die in zarten und schwankenden Umrissen gehaltene Theologie de Wette's; ja mag es auch jetzt nicht an Solchen fehlen, die sich längst über den Standpunkt sowohl eines Schleiermacher als de Wette hinaus zu seyn rühmen: die Aufgabe, die sich de Wette gestellt hat, wir meinen die Verständigung über die psychologisch-anthropologischen Grundlagen unseres Glaubens und Wissens auf der einen, über die Geschichte der Offenbarung und des Schriftkanons auf der anderen Seite, steht noch immer als eine ungelöste Frage vor uns und wird, wenn auch in anderer Form, wiederkehren, wenn einmal die wilden Wasser sich verlaufen haben. Wie viel alsdann noch von de Wette's Gedanken zum Aufbau einer Theologie der Zukunft benutzt werden wird, wagen wir nicht zu bestimmen; aber schon durch das hier Mitgetheilte glauben wir uns berechtigt, einstweilen gegen eine Verschollenheitserklärung des Namens de Wette, wie sie etwa schon von gewissen Seiten her versucht worden ist, alles Ernstes Protest einzulegen.

Ueber de Wette's Leben und Schriften vgl. die von dem Unterzeichneten (seinem vieljährigen Amtsgenossen) gehaltene Leichenrede, Basel 1849, und die akademische Gedächtnißrede (mit Beilagen), Leipzig 1850. Dabei ein vollständiges Verzeichniß der Schriften de Wette's. — Schenkel (ein Schüler de Wette's), W. M. L. de Wette und die Bedeutung seiner Theologie für unsere Zeit. Schaffhausen 1849. — Dr. Lücke, W. M. L. de Wette zu freundschaftlicher Erinnerung. Hamb. 1850. — Thölden, im Nekrolog der Deutschen. Jahrg. 1849. S. 427 ff. — Brockhaus' Convers.-Lexikon. — Biographie universelle (unter D.). — Ueber de Wette's dogmatisches System: Baur, F. Ch., Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. Tüb. 1862. S. 212 ff. — Kahnis, der innere Gang des deutschen Protestantismus. Leipzig 1860. — Ueber de Wette's kritische und exegetische Verdienste s. die verschiedenen Einleitungen in's A. u. N. Testament (besonders Bleek) und die Commentatoren. Hagenbach.

Wettstein *), Joh. Jakob, wurde geboren in Basel den 5. März 1693. Sein Vater war Helfer und nachmals Pfarrer an der Kirche zu St. Leonhard daselbst. Von 13 Kindern, deren 11 am Leben blieben, war Joh. Jakob der zweite Sohn. Er verrieth frühzeitig gute Anlagen. Unter seinen Lehrern in Basel ragen Johann Buxtorf der Jüngere, Joh. Bernoulli der Aeltere, sein Oheim Joh. Rudolf Wettstein der Jüngere, Samuel Werenfels (s. d. Art.), Joh. Christoph Iselin und Ludwig Frey hervor. Die handschriftlichen Schätze der öffentlichen Bibliothek reizten schon den Jüngling zu Vergleichungen der Codices und seine erste Dissertation handelte de variis N. Testam. lectionibus. Sein Gesichtskreis erweiterte sich auf gelehrten Reisen, die ihn nach Genf, Lyon, Paris und auch nach England hinüberführten. Ueberall besuchte er die Bibliotheken und machte Bekanntschaft mit den wichtigsten Handschriften des Neuen Testaments unter denen der Cod. Alexand. und der Cod. Cantabrig. in England, so wie der Cod. rescriptus (Ephraim Syri) in Paris ganz besonders seine Aufmerksamkeit fesselten. Auch die persönlichen Bekanntschaften, die er mit Montfaucon und de la Rüe in Paris und mit Bentley in London schloß, waren für ihn fördernd. Durch Bentley's Vermittelung erhielt er eine Feldpredigerstelle bei einem Schweizerregimente in holländischen Diensten, verwandte aber die Muße, die ihm sein Amt gönnte, zur Fortsetzung seiner Lieblingsstudien. Im Jahre 1717 kehrte er in seine Vaterstadt

*) So, und nicht Wetstein, heißt der Familienname. Es war bloß Purismus, wenn Wettstein seinen Namen lateinisch Wetstenius schrieb. Das Geschlecht der Wettsteine stammte aus dem Kanton Zürich (Russikon). Ein Glied desselben siedelte aber im Jahre 1579 nach Basel über. Der Bürgermeister Hans Rudolf Wettstein (geb. 1594), der im westphälischen Frieden die Schweiz vertrat, war der Urgroßvater des Kritikers. Einer der Söhne dieses Bürgermeisters, der theol. Professor Joh. Rud. Wettstein, war ein Mann nicht ohne Gelehrsamkeit, ein Gegner der Formula Consensus. Vrgl. mein Programm: Die theologische Schule Basels und ihre Lehrer S. 33.

um die untergeordnete Stelle eines Diaconus communis zu versehen, rückte aber
zu dem Diakonat zu St. Leonhard vor; er wurde der Helfer seines Vaters, des
s. Er unterzog sich, wie er selbst gesteht, mehr aus kindlicher Liebe als aus
n Berufe, einer Beschäftigung, die ihm zu seinen Studien nur wenig Zeit ließ;
ag er seinen Amtspflichten mit Treue ob und erwarb sich auch als Prediger
L. Daneben suchte er sich auch der studirenden Jugend nützlich zu machen, indem
willig ein Privatissimum über Exegese und Dogmatik auf seinem Zimmer las.
brige Zeit brachte er auf der Bibliothek mit fortgesetztem Vergleichen der Hand-
n zu, und schon jetzt erwachte in ihm der Gedanke an die kritische Herausgabe
Neuen Testaments. Mit demselben Gedanken beschäftigte sich um dieselbe Zeit
l. Bengel. (Vgl. Real-Encykl. Bd. II. S. 58), dessen Apparatus criticus
von der theologischen Fakultät in Tübingen die Approbation erhielt und einige
später (1734) im Druck erschien. Die Basler Theologen Iselin und Frey ver-
für Bengel die Codices der Bibliothek. Hier kam es nun zuerst im J. 1729
ißhelligkeiten zwischen diesen Professoren und ihrem ehemaligen Schüler Wettstein.
chte sich der Streit zunächst um das Alter und die Beschaffenheit des Basler
elliencodex (E), dem jene beiden Theologen (auf Mill's Autorität sich stützend) ein
s Alter anwiesen, als Wettstein zugeben wollte. Allein bald nahm der Streit
ersönliche Wendung. Wettstein stand schon seit längerer Zeit im Geruche der
doxie: man warf ihm arianische und socinianische Irrthümer vor. Damit brachte
nach seine kritischen Forschungen in Verbindung. Daß Wettstein in der Stelle
. 3, 16. die jetzt allgemein als die richtige angenommene Lesart ὅς der des
s receptus θεός vorzog, weil er sich durch genaue Vergleichung des Cod. Alex.
r Richtigkeit derselben überzeugt hatte, das sollte nur in der Absicht geschehen seyn,
Gottheit Christi eine Beweisstelle zu entziehen. Nachdem sogar von der eidgenöss-
Tagsatzung aus Klagen über Wettstein's Irrlehren erhoben worden waren, wurde
in förmlicher Inquisitionsproceß gegen ihn eingeleitet, wobei Iselin und Frey eine
hämliche Thätigkeit entwickelten, denen Wettstein wieder mit Sarkasmen begegnete.
bens suchten seine Gegner das Manuskript seines Neuen Testaments in die Hände
kommen; er hatte es zu rechter Zeit nach Holland geflüchtet, wo es auch sollte
ckt werden. Dagegen wurden aus den Collegienheften seiner Zuhörer eine Menge
eien zusammengelesen, aus denen dann wieder weitere Consequenzen gezogen wurden.
die Zuhörer seiner Predigten wurden verhört, obgleich eine Anzahl Hausväter der
inde ihm ein rühmliches Zeugniß gegeben und Fürbitte für ihn eingelegt hatten,
s sich um seine Suspension handelte. Nach längeren Verhandlungen kam es endlich
örmlichen Entlassung des Verfolgten von seiner Predigerstelle, den 13. Mai 1730.
die Studirenden, die Wettstein's Collegien besucht, sollten so lange in ihrer Wahl-
keit stille gestellt seyn, bis sie sich von jedem Verdacht der Irrlehre würden gereinigt
. Die Akten des weitläuftigen Processes wurden veröffentlicht *). Eine neue Aus-
öffnete sich dem Vertriebenen in Amsterdam. An dem dortigen Remonstranten-
gium war Clericus' Stelle erledigt; an Wettstein sollte sie übertragen werden.
s auch hier erhoben sich Anstände wegen seiner Rechtgläubigkeit, die jedoch beseitigt
en. In der Zwischenzeit wurden in Basel Schritte gethan, das an Wettstein be-
ne Unrecht wieder gut zu machen; die Regierung wollte den Vertriebenen aus
r Machtvollkommenheit wieder einsetzen, aber auch diese Schritte wurden durch die
er vereitelt. Auch spätere Versuche, Wettstein wieder nach Basel zu ziehen, schlugen
Nachdem ihm die oben erwähnte Stelle in Amsterdam war übertragen worden,
er sich ganz in seine neue literarische Heimath ein. Schon im Jahre 1730 waren

) Acta oder Handlungen, betreffend die Irrthümer und anstößigen Lehren Herrn J. J. W.
nen Diac. Leonh. enthaltend die Bedenken E. Ehrw. Conventus Theologici und seine
W. selbst eigene Schutzschriften, sammt andern dazu dienlichen Documenten. Basel (J. H.
:) 1730. LXXII u. 466 Seiten in 4.

dort seine Prolegomena zum Neuen Testament anonym erschienen. Nun aber ward ihm in den Jahren 1751 und 1752 die Freude zu Theil, sein lange vorbereitetes Werk, die Arbeit eines Lebens, an's Licht treten zu sehen*) Er durfte jedoch die von ihm bevorzugten Lesarten nur unter dem Texte in Noten mittheilen. Der Text selbst blieb der vom Herausgeber angefochtene textus receptus. So wollten es die ängstlichen Remonstranten, die es nicht wagten, durch die Herausgabe eines veränderten Bibeltextes den Vorwürfen der Heterodoxie sich bloß zu stellen. Erst später ließ der gelehrte Londoner Buchdrucker Wilhelm Bowyer den Text nach den Wettsteinischen Verbesserungen herstellen (London 1763). Außer dem großen Reichthum an Varianten, der den Mill'schen Vorrath noch übertraf, machten auch die vielen antiquarischen, die Sacherklärung betreffenden Bemerkungen und die zahlreichen Parallelstellen aus Klassikern, Kirchenschriftstellern, Rabbinen, das Wettsteinische Testament zu einer reichen Fundgrube nicht nur biblischer Kritik, sondern auch der biblischen Exegese. Bald zeigte sich die Prophezeihung der Gegner als ungegründet, „es werde an diesem Wettsteinischen Neuen Testament Niemand eine Freude haben, als Papisten, Antitrinitarier, Freigeister und Spötter" (acta p. 59). Vielmehr haben die Orthodoxesten aller Confessionen, sobald sie nur von der Aufgabe, die Wettstein sich gestellt, einen wissenschaftlichen Begriff hatten, auch seine großen Verdienste anerkennen müssen**).

Wettstein überlebte sein Werk nicht lange. Er starb, nachdem er in die Berliner und Londoner Akademie der Wissenschaften und auch in die englische Gesellschaft zur Verbreitung des Christenthums war aufgenommen worden, an einer Schenkelkrankheit den 22. März 1754 im 61. Jahre seines Lebens. Die Gedächtnißrede, die ihm in Amsterdam sein College Jakob Krighout gehalten, führte zu einem weiteren Federkrieg zwischen diesem Gelehrten und dem Basler Professor Frey***).

Noch ist zu erwähnen, daß Wettstein im Anhang zu seinem Neuen Testament zwei von ihm aufgefundene Briefe des Clemens Romanus in syrischer Sprache abdrucken ließ (die Briefe an die Jungfrauen), deren Aechtheit aber schon damals von Lardner in London und Venema in Franecker bestritten wurde (vgl. Real-Encyklop. Bd. II. S. 722. 723) und an die wohl jetzt Niemand mehr glaubt.

Was Wettstein's Verdienste um die neutestamentliche Kritik betrifft, so gebührt ihm das Lob, fleißiger und genauer als alle seine Vorgänger die Vergleichung von Handschriften angestellt zu haben; die Zahl der von ihm verglichenen Codd. beläuft sich auf 40. Von ihm rührt die jetzt übliche Bezeichnung der Handschriften her. Den Werth derselben hat er freilich mehr gezählt als gewogen, während sein Zeitgenosse Bengel bereits eine Klassificirung versucht hat.

Außer den schon citirten Schriften sind über Wettstein zu vergleichen: Athen. Raur. p. 379 sqq.; L. Meister, helvetische Szenen der neueren Schwärmerei und Intoleranz. Zürich 1785. S. 167 ff.; meine Abhandlung: J. J. Wettstein der Kritiker und seine Gegner, in Illgen's Zeitschrift für die historische Theologie. Jahrg. 1839. Heft 1. S. 13 ff. Hagenbach.

Wetzer, Heinrich Joseph, Hauptredaktor der Encyklopädie der katholischen Theologie, verdient schon um deßwillen eine Stelle in unserer Encyklopädie, die es sich zur Aufgabe macht, die bedeutenden Erscheinungen in der katholischen Theologie ihren Lesern vorzuführen, so wie die katholische Encyklopädie viele protestantische Namen und Dinge

*) Ἡ. καινη Διαθηκη. Novum Testamentum graecum editionis receptae, cum lectionibus variantibus Codicum Mss. editionum aliarum, versionum et Patrum — opera et studio Joannis Jacobi Wetstenii.

**) Gegen den Vorwurf der Unredlichkeit, den Michaelis wider ihn erhoben, hat ihn Marsh hinlänglich vertheidigt. Vgl. auch Hug's Urtheil, in dessen Einleit. in's N. Testam.

***) Sermo funebris in obitum Viri Clarissimi Joannis Jacobi Wettstenii habitus die IX. Julii MDCCLIV a Jacobo Krighout. — Dagegen Frey: Epistola ad J. Krighout. Bas. 1754. und wiederum von Krighout: Memoria Wetsteniana vindicata, epistola responsoria ad strictures viri cl. et ven. J. L. Frey. Amst. 1755.

n den Kreis ihrer Gegenstände hineingezogen hat. Geboren 1801 zu Anzefahr in Kurhessen, von armen Eltern, erhielt Wetzer vom Pfarrer Kaiser in Niederklein den ersten Unterricht, und setzte seine Studien fort auf dem Pädagogium in Marburg, wo er vom katholischen Pfarrer Leander van Eß in sein Haus aufgenommen und in seinen ferneren Studien unterstützt wurde. Im Jahre 1820 als Studirender der Theologie in Marburg immatrikulirt, widmete er seine Zeit vorzüglich der Erlernung der hebräischen und arabischen Sprache, unter Anleitung der Professoren Arnold und Hartmann. Auch in Tübingen, wo er das Jahr 1823 verbrachte, pflegte er hauptsächlich die orientalische Philologie. Im folgenden Jahre, 1824, erhielt er in Freiburg die Doktorwürde der Theologie und des kanonischen Rechts. Darauf besuchte er Paris und genoß anderthalb Jahre den Unterricht von de Sacy in der arabischen und persischen, von Quatremére in der syrischen Sprache und Literatur. Eine Frucht dieses Pariser Aufenthaltes war die Herausgabe einer daselbst befindlichen arabischen Handschrift, welche die Geschichte der koptischen Christen bis in's 14. Jahrhundert enthält, verfaßt von einem gelehrten in Aegypten lebenden Imam. Wetzer fügte dem arabischen Text eine lateinische Uebersetzung bei: Taki-eddini Macrizii historia Coptorum Christianorum in Aegypto etc. 1828. Schon im Jahre 1827 hatte er eine lateinische Abhandlung, betreffend die Chronologie des arianischen Streites, vom Jahre 325 bis 350 herausgegeben. Im Jahre 1828 trat er als Privatdocent in Freiburg auf; in demselben Jahre wurde er außerordentlicher Professor und im Jahre 1830 ordentlicher Professor der orientalischen Philologie an der dortigen Universität und heirathete im Jahre 1831. Er las über die Anfangsgründe der hebräischen und arabischen Sprache, über biblische Hermeneutik, Einleitung in das Alte Testament und hielt daneben Vorträge über alttestamentliche Bücher. Jene Vorlesungen waren geschätzt und viel besucht. In Verbindung mit Leander van Eß gab er die 1840 in Sulzbach erschienene Uebersetzung der Bibel heraus. In den innern Streitigkeiten der Freiburger Universität stand er auf der streng katholischen Seite, und als im Jahre 1844 auf dem badischen Landtage ein Antrag gestellt wurde, betreffend die Aufhebung dieser Universität, schrieb er in demselben Jahre eine kleine Schrift zu deren Erhaltung. Besonders bedeutsam ist er dadurch geworden, daß er auf den vom Buchhändler Herder gefaßten Plan einer katholischen Encyklopädie einging und dieses Werk vom Jahre 1846 bis an seinen im Novbr. 1853 erfolgten Tod mit unermüdlichem Fleiße fortgeführt hat. Dieses Werk gereicht der katholisch-deutschen Kirche jedenfalls zur Ehre; kein anderer Zweig der katholischen Kirche wäre im Stande gewesen, ein solches zu produciren. Es ist im Ganzen streng katholisch gehalten und trägt gewiß Vieles dazu bei, die jetzige Richtung der katholischen Theologie zu erhalten und zu befestigen. Wir werden von einer katholischen Encyklopädie nicht eine unparteiische Auffassung des Protestantismus und alles dessen, was dahin einschlägt, erwarten. Doch ist nicht zu verkennen, daß diese Encyklopädie von der maßlosen Polemik ignoranter, französischer Schreiber himmelweit entfernt ist, ja manchen protestantischen Männern aus der Neuzeit viele Gerechtigkeit widerfahren läßt; am schlimmsten kommen, wie natürlich, die Reformatoren weg. Dagegen ist merkwürdigerweise ein Mann wie Sailer ganz kurz und oberflächlich behandelt. Den Grund davon kann man finden in Dem, was wir im Art. „Sailer und seine Schule“ gesagt haben. Auf der andern Seite ist Fénélon's mystischer Quietismus auffallend mild behandelt im Art. Bossuet v. Döllinger. Anderswo ist von der unbefleckten Empfängniß der Maria durchaus nicht in zustimmendem Tone gesprochen; damals war sie aber als Dogma noch nicht proklamirt. Das ganze Werk umfaßt mit dem Supplementbande 12 starke Bände und ist erschienen vom Jahre 1847 bis 1856. Ein ausführliches Register erleichtert den Gebrauch des Werkes, dessen Ende Wetzer nicht mehr erlebt hat, wie er es ahnte; hingegen ist er besonders auf seiner Reise nach Wien im Jahre 1853 Zeuge gewesen von der großen Anerkennung, die das Werk in der katholischen Kirche gefunden hatte.

Für das rein Biographische dieses Artikels haben wir den Artikel Wetzer in dem Supplementbande seiner Encyklopädie benützt. Herzog.

Whiston, William, als Theologe ein Hauptverfechter des Arianismus in England, als Mathematiker ein Schüler Sir Isaac Newton's, ein sehr fruchtbarer aber excentrischer Schriftsteller, war geboren in Leicestershire 1667. Nachdem er 1694 seine Studien in Cambridge beendet hatte, trat er in nähere Verbindung mit Newton und wurde aus einem Cartesianer ein Anhänger des Systems Newton's. Auf die Prinzipien des letzteren ist denn auch sein Erstlingswerk, das er als Kaplan des Bischofs von Norwich 1696 schrieb, basirt: „a new theory of the earth, from its original to the consummation of all things". Obgleich dasselbe in Keill einen beachtenswerthen Gegner fand, gewann es doch eine schnelle Verbreitung (6. Aufl., London 1755), und begründete den Ruf des Verfassers, dem auch Locke darüber Anerkennung zollte. Nach kurzer, aber eifriger Amtsführung als Pfarrer von Lowestoft in Suffolk wurde er 1708 Newton's Nachfolger in der Lucastanischen Professur der Mathematik in Cambridge. In diese Zeit fallen seine Schriften „über die Chronologie des Alten Testaments und die Harmonie der vier Evangelisten", „essay on the Revelation of St. John", „the accomplishment of Scripture prophecies" (Predigten und Abhandlungen), womit zu vergleichen die spätere Schrift: „the literal accomplishment of Scripture prophecies"*) 1724, so wie eine Reihe von Schriften über Geometrie, Astronomie und Arithmetik, darunter 1710: „Praelectiones Physico-Mathematicae, sive Philosophia clarissimi Newtoni Mathematica illustrata", die bald ins Englische übersetzt wurden, und durch die Whiston sich das Verdienst erwarb, zuerst das System Newton's populär gemacht zu haben.

Schon ums Jahr 1708 scheint Whiston durch seine Studien im Urchristenthum auf arianische Ansichten geleitet worden zu seyn. Er schrieb damals eine Abhandlung über die Constitutiones Apostolicae des Clemens Romanus, um zu beweisen, daß die arianisch-eusebianische Lehre in den zwei ersten Jahrhunderten die allgemein herrschende war, und daß jene Schrift „das heiligste der kanonischen Bücher des Neuen Testamentes" sey. Obgleich der Druck dieser Abhandlung in Cambridge vom dortigen Kanzler nicht gestattet wurde, kam Whiston doch von da an in den Geruch der Heterodoxie, und dieß um so mehr, als er mit dem ihm eigenthümlichen, sich leicht überstürzenden Enthusiasmus sogleich für seine anti-trinitarischen Entdeckungen Propaganda zu machen suchte trotz der Warnungen seiner Freunde. So wurde er 1710 nach vorausgegangenem Verhör von seiner Professur abgesetzt, und siedelte nach London über, wo er theils von der Unterstützung seiner Freunde (darunter auch die Königin Karoline, Gemahlin Georg's I.) theils von seiner fleißigen Feder lebte. 1711—1712 legte er seine Forschungen über das Urchristenthum nieder in dem Werk: „Primitive Christianity revived" 5 Bde., davon der erste in der historical preface die Gründe seiner Abweichung von der Trinitätslehre auseinandersetzt (vgl. hierzu die anonymen Gegenschriften: „considerations on Mr. Whiston's historical preface" und „Primitive Christianity vindicated" 1712), und die Gründe seiner Verbannung von Cambridge, so wie die Maßregeln der Convocation gegen ihn beleuchtet; er enthält außerdem noch die Briefe des Ignatius griechisch und englisch und die Apologetik des Eunomius; Bd. II. enthält die Const. Apostol. des Clemens griechisch und englisch; Bd. III. die oben genannte Abhandlung darüber; Bd. IV. eine Darstellung der Lehrmeinungen der zwei ersten Jahrhunderte über Trinität und Menschwerdung Gottes in den eigenen Worten der Väter (wobei er sehr einseitig überall Arianismus sieht) und das 2. Buch Esras; Bd. V.

---

*) Wir erwähnen in dieser Beziehung nur, daß Whiston den Anfang des millennium noch vor das J. 1766 setzt, und den baldigen Wiederaufbau des Tempels durch die Juden prophezeit. Da er in den Siegen Prinz Eugen's einige Weissagungen der Offenbarung erfüllt sah, so überreichte er demselben bei seiner Anwesenheit in England im Jahre 1712 ein Exemplar des Ess. on the Rev. mit einer darauf hinweisenden Dedikation, worauf der Prinz erwidert haben soll, er habe nicht gewußt, daß er die Ehre habe, dem Sct. Johannes bekannt gewesen zu seyn, dem Verfasser übrigens 15 Guineen übersandte.

die Recognitiones des Clemens. Wie wenig ächt kritischen Geist er bei solchen Studien an den Tag legte, mag daraus erhellen, daß er nicht nur den apostolischen Constitutionen gleiche Autorität mit den 4 Evangelien*) zuschreibt, sondern allmälich die Entdeckung machte, daß auch die Briefe des Timotheus an Diognet, die zwei Briefe des Clemens an die Korinther, der Hirte des Hermas, die Briefe des Barnabas u. s. w. dem neutestamentlichen Kanon beigefügt und die Zahl der Schriften desselben von 27 auf 56 (!) erhöht werden müsse (vergl. die Liste am Schlusse des „Primitive New Testament in English" 1745, wo er die Titel „der übrigen, dem christlichen Volk bis jetzt noch nicht bekannten Bücher des Neuen Testaments" angibt). Desgleichen bereichert er den alttestamentlichen Kanon mit einer Reihe von Apokryphen, wie das Buch Baruch, der Brief Baruch's an die neun Stämme, das zweite Buch Esras, das Buch Henoch, die Testamente der zwölf Patriarchen u. s. w., während dagegen dem hohen Lied die Kanonicität abgesprochen wird.

In Verbreitung seiner antitrinitarischen Ansichten vom Urchristenthum war er so eifrig, daß er eine kleine Gesellschaft „for promoting primitive Christianity" bildete, die aber nach einigen Jahren wieder erlosch, da sich die vorsichtigeren Arianer, wie Dr. Clarke u. A. nicht anschließen wollten. Unter Whiston's vielen Schriften und Abhandlungen von derselben Tendenz nennen wir noch: die Briefe an den Earl of Nottingham über die Ewigkeit des Sohnes Gottes und des heil. Geistes, 6. Aufl. 1721; „The primitive Eucharist revived", eine Geschichte der Lehre und Praxis der zwei ersten Jahrhunderte in Betreff der Eucharistie in den eigenen Worten der Väter 1736; „The sacred history of the Old and New Testament", von der Erschaffung der Welt bis Constantin, 6 Bände, London 1745; „The primitive New Testament", in 4 Theilen, enthaltend eine Uebersetzung der Evangelien und Apostelgeschichte nach dem Codex des Beza, der Briefe Pauli nach dem Manuskript von Clermont, der katholischen Briefe nach der Ausgabe des alexandrinischen Codex von Dr. Mill; The liturgy of the church of England reduced nearer to the primitive standard, 2. Auflage 1750. Von seinen übrigen Schriften sind noch hervorzuheben: „Historical Memoirs of the life of Dr. Sam. Clarke" 1730, ferner eine sehr brauchbare und geschätzte Uebersetzung des Josephus „the genuine works of Flavius Josephus in English" nach der Haverkamp'schen Ausgabe, mit acht Abhandlungen über dahin einschlagende Gegenstände, 1736 und seitdem öfters wieder aufgelegt; endlich die von ihm selbst verfaßte Lebensbeschreibung „Memoirs of the life and writings of Mr. Will. Whiston, written by himself" drei Bände, London 1749—1750, worin sein geistreiches, feuriges, aber unstetes und excentrisches Wesen sehr getreu gezeichnet ist. Neben allem dem setzte er auch seine mathematischen Studien bis an sein Ende fort.

Von 1712 an hatte sich Whiston baptistischen Ansichten zugeneigt, war aber dennoch in der anglikanischen Kirche geblieben bis 1747, wo ihn das Vorlesen des von ihm so sehr gehaßten athanasianischen Glaubensbekenntnisses in der Kirche am Trinitatisfest zum Austritt bewog. Er versuchte nun eine „urchristliche Gemeinde" in seinem eigenen Haus zu stiften, für die er eine urchristliche Liturgie schrieb, die ihn aber nicht überlebt zu haben scheint. — Bei allen Absonderlichkeiten dieses enthusiastischen Geistes, bei dem die Phantasie das kritische Urtheil bedeutend überwog, kann man doch der ehrlichen Offenheit (selbst der Königin Karoline gegenüber) und Wahrheitsliebe des Mannes, der durchaus seiner Ueberzeugung gemäß lebte und handelte, und vom öffentlichen Aussprechen des einmal als richtig Erkannten sich durch keinerlei äußere Rücksichten abhalten ließ (worin er sich von vielen damaligen Gesinnungsgenossen vortheilhaft unterscheidet), seine Anerkennung nicht versagen. Er gewann übrigens trotz seiner Celebrität nicht vielen Einfluß auf seine Zeit. Zwar berichtet Menken schon 1710 in einem Brief an Dr.

*) Vergl. hiegegen die neueren Untersuchungen, z. B. Krabbe, über den Ursprung und Inhalt der apost. Const. des Clem. Rom., Hamburg 1829; Drey, neue Untersuchungen über die Const. und canones der Apostel, Tübingen 1832 u. A.

Hudson in Oxford, daß Whiston's Schriften großen Lärm in Deutschland verursa aber in England schenkten ihm selbst die Arianer nicht vollen Beifall. Wohl wurde genannter Eigenschaften willen manches Jünglings Herz zu ihm hingezogen, aber erkannten doch meist bald das Schiefe und Einseitige seiner Vorstellungen und das fährliche seiner Tendenzen, und wenn sie dann von ihm abfielen, so konnte er in se Invektiven sich über sie ergehen, die zeigen, welch' ungemein hohe Meinung er von s Entdeckungen hatte, und wie wenig er sich für irrthumsfähig halten konnte.

Er starb, ein 85jähriger Greis, 1752. Das Verzeichniß seiner sämmtlichen Sc ten s. am Schlusse seiner Memoirs of Dr. Clarke (3. Aufl.). Ueber sein Leben gleiche die genannte Lebensbeschreibung von ihm selbst, ferner „Biographia Britann Band VI, 2. Theil (London 1747); Whitaker's History of Arianism; Dal way's Life of Bishop Rundle S. 31 ff. **Th. Christlieb.**

Whitby, Daniel, Doktor der Theologie, geboren 1638, Fellow des Tri College in Oxford 1664, prebendary von Salisbury 1668, starb als Rektor von Edmund's in Salisburg 1726. Ueber ihn vergleiche die von Dr. Sykes den „ Thought's" (s. unten) beigefügte Lebensskizze; Athenae Oxonienses vol. II.; Burn (Bischof von Salisburg) „history of his own time" (neue Ausgabe, Oxford 18 Birch's Tillotson; Dioney's life of Sykes (S. 133).

Mehr noch als durch seine große Gelehrsamkeit zeichnete sich Whitby aus durch auffallenden Wechsel seiner Ansichten. Erst that er sich hervor durch Streitschr gegen Rom, wobei er sich zum Theil an Stillingfleet anschloß. Wir können Schriften übergehen; s. die Aufzählung derselben in Chalmer's General Biogra cal Dictionary (die der Cyclop. Bibliograph. von Darling ist hierin lückenhaft). ersten Anstoß erregte er durch einen Versuch zur Wiedergewinnung der Dissenters die Kirche in der Schrift „The Protestant Reconciler, humbly pleading for descension to Dissenting Brethren in things indifferent etc., London 1683. fordert darin auf, in allen unwesentlichen Dingen um des Friedens willen den Di tern nachzugeben, und zeigt, wie unrichtig es ist, dergleichen zu gesetzlichen Bedingu der Kirchengemeinschaft zu machen. Für so liberale Anschauungen war die Zeit reif. Während Whitby von Seiten der Dissenters mehrfachen Dank erntete, erhoben Hochkirchlichen in vielen Gegenschriften ein solches Geschrei gegen den neuen Fried stifter, daß sogar die Universität Oxford sich bewegen ließ, die Schrift Whitby's f lich zu verdammen und durch den Universitätsmarschall öffentlich verbrennen zu la Auf dieses hin nöthigte der Bischof von Salisbury, dessen Kaplan Whitby damals den Verfasser zu einem sehr demüthigenden Widerruf, worin er namentlich Abbitte für die zwei am meisten angegriffenen Sätze, 1) daß es nicht gesetzlich ist für Oberen, irgend etwas im Gottesdienst anzubefehlen, was die frühere Sitte nicht langt; 2) daß die Pflicht, den schwachen Bruder nicht zu ärgern, unvereinbar ist der Autorität, die Menschen sich geben wollen in Aufstellung von Gesetzen über wesentliche Dinge. Whitby ging in seiner Retraktation so weit, noch in demselben einen zweiten Theil des Reconciler zu schreiben, darin er die dissentirenden Laien fordert, in volle Gemeinschaft mit der Kirche zurückzutreten, und alle Einwürfe der N conformisten gegen die Gesetzmäßigkeit ihrer Unterwerfung unter die Rechte und C stitutionen der Kirche zu widerlegen sucht.

Darauf folgte 1684 „Ethices compendium in usum academicae juventu (III. Auflage 1713) und nach der Revolution von 1689 einige Traktate zu Gun des neuen Huldigungseides. Whitby's wichtigstes Werk, das auch für die Gegenw noch von einiger Bedeutung ist, „die Frucht 15jähriger Studien", ist sein Comme über das Neue Testament „A paraphrase and commentary on the New Testame 4. Aufl. 1718, in zwei Bänden, wovon dem ersten eine Abhandlung examen varianti lectionum Joh. Millii in Nov. Test.", dem zweiten eine Chronologie des Neuen Te ments angehängt ist, so wie eine Abhandlung über das millennium. Das Werk w

seitdem oft gedruckt; es gilt immer noch als sehr brauchbar, und wurde dem Gesammtcommentar über das Alte und Neue Testament einverleibt, zu dem Patrick die historischen und poetischen Bücher des Alten Testaments, W. Lowth die Propheten, Arnald die Apokryphen, Whitby das Neue Testament, Lowman die Offenbarung lieferten (neueste Ausgabe, London 1822, 6 Bände 4°). Whitby steht hierin noch ganz auf dem Standpunkt der älteren orthodoxen Exegetenschule. Gegen das Ende seines Lebens urtheilte er aber selbst darüber also (s. „Last Thoughts"): „Als ich meinen Commentar über das Neue Testament schrieb, ging ich — zu eilig, ich gestehe es — auf dem von anderen orthodoxen Auslegern breit getretenen Pfade dahin. Jetzt bin ich völlig überzeugt, daß der confuse Begriff der göttlichen Dreieinigkeit, an den ich damals glaubte, ein Ding der Unmöglichkeit und voll der gröbsten Absurditäten und Widersprüche ist." Dieser bedeutende Umschwung seiner Ansichten erhellte schon aus der „dissertatio de S. Scripturarum interpretatione secundum patrum commentarios" 1714, worin er die Schrift als die einzige regula fidei geltend macht, sich aber dabei von der Autorität der Kirchenväter, die meistentheils sehr incompetente Schriftausleger und unsichere Führer in theologischen Controversen seyen, ganz lossagt (s. eine Recension dieser Schrift in den „Nouvelles de la république des lettres", Amsterdam 1717, 38. Bd.).

Die Brücke zum Arianismus wurde für ihn der Arminianismus. Zu letzterem scheint er weniger durch exegetische Studien als durch den Einfluß des Deismus, besonders durch die deistischen Angriffe auf die Lehre von der Erbsünde, hingeführt worden zu seyn (vgl. das Vorwort seiner Schrift „a discourse concerning Election" etc.). Er begann nun eine Reihe von Angriffen auf die calvinische Lehre von arminianischem Standpunkt aus. Wir nennen hierbei nur die zwei Hauptschriften 1) „four discourses" London 1710, worin er hauptsächlich zu zeigen sucht, daß die Worte Pauli, Röm. IX., nicht auf eine persönliche Erwählung oder Verwerfung gehen können, und daß die calvinische (damals von Dr. John Edwards vertheidigte) Lehre von einem aeternum et absolutum decretum Dei falsch und gotteslästerlich sey, indem sie Gott zum Urheber der Sünde mache. 2) „a discourse concerning Election and Reprobation" etc. etc., jetzt meist kurz „on the five points" betitelt, worin er a. von den Begriffen electio und reprobatio und ihrer schriftgemäßen Bedeutung; b. von dem Umfang der Erlösung; c. von der Gnade Gottes und ihrem Verhältniß zur menschlichen Thätigkeit; d. von der Freiheit des Willens; e. von der perseverantia sanctorum handelt. Hieran schloß sich 1711 eine Abhandung „de imputatione divina peccati Adami posteris ejus universis in reatum", s. hierüber, wie über die five points die Recension in Le Clerc's Bibliothèque ancienne et moderne, Band IX. (Jan. bis Juni 1718) S. 120 ff. und 281 ff.

Bis dahin galt Whitby als „orthodoxer Arminianer". Als aber Clarke 1712 „The Scripture doctrine of the Trinity" veröffentlichte, neigte er sich alsbald dessen arianischen Ansichten zu, und schrieb die oben genannte Abhandlung de Script. interpret. sec. patrum comment., hauptsächlich um zu zeigen, daß die Controverse über die Trinitätslehre nicht nach den Aussprüchen der Väter, der Concilien oder der kirchlichen Tradition entschieden werden könne. Hierüber verwickelte er sich in eine Controverse mit Dr. Waterland, in der es sich hauptsächlich um die Frage handelte, ob die antenicänischen Väter in ihrer Schriftauslegung der Ansicht Clarke's günstig seyen (Whitby), oder nicht (Waterland; vergl. Chalmers a. a. O.). Bei diesen Ansichten blieb Whitby bis an sein Ende, ohne jedoch in der Ausübung seines kirchlichen Amtes belästigt worden zu seyn. Dies erhellt aus den kurz nach seinem Tod von Dr. Sykes herausgegebenen Ὕστεραι φροντίδες, or the last thoughts of Dr. Whitby, London 1727. Darin zieht er Alles zurück, was er (besonders in seinem Commentar) zur Vertheidigung der Dreieinigkeitslehre geschrieben hatte.

Der kleine, schmächtige Mann ging zeitlebens so ganz und gar auf in seinen Studien, daß er für die Dinge um ihn her kein Auge gehabt und in weltlichen Angelegen-

heiten oft eine merkwürdige Unwissenheit an den Tag gelegt haben soll. Sein Karakter wird übrigens von Zeitgenossen sehr günstig geschildert; vergl. Wood, Athenae Oxonienses II. und Sykes a. a. O. Th. Christlieb.

Whitfield, s. Methodismus.

Wicelius (Witzel), Georg. Nächst der Biographie, die Jöcher's Gel.-Lex. und Zedler's Universal-Lexikon mit guten Nachweisungen über die ältere einschlagende Literatur bieten, hat Strobel (Beiträge zur Literatur besonders des 16. Jahrhunderts Nürnberg und Altorf 1786. 2 Bd. St. 1 u. 2) eine sorgsame und fleißige Zusammenstellung des biographischen Stoffes geliefert, aber ohne den feineren Sinn für pragmatische Geschichte, den auch Schröckh's Kirchengeschichte seit der Reformation I, 579. IV, 242 ff. nicht gerade hinzubrachte. Tiefer schon ging Rienäcker (in Vater's kirchenhistor. Archiv 1825 S. 312 ff., 1826 S. 17 ff.) in die Sache ein, am Tiefsten Neander, als er bei Gelegenheit des Reformationsjubiläums der Mark mit der ihm eigenen Milde die sittlichen Vorwürfe zwischen den streitenden Parteien abstreifte und den inneren Entwicklungsgang Wicels wenigstens bis zur Lebensmitte, mit besonderer Beziehung auf die Fundamentallehren, darlegte: de Georgio Vicelio Berol. 1839 4. und „das Eine und Mannigfaltige des christlichen Lebens“ 1840 S. 117 ff. Holzhausen (in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie 1849 S. 382 ff.) gab wichtige Ergänzungen aus Quellen, die Neander nicht zu Gebote standen, und einen ausführlicheren Lehrbegriff. Kampschulte, de G. Wicelio ejusque studiis. Paderb. 1856, blieb uns unbekannt. Lämmer's Vortridentinische Theologie. Berlin 1858 hat nur anmerkungsweise (S. 94, 129, 147, 335) auf diesen Theologen Bezug genommen und stets aus Neander geschöpft.

Eines Gastwirths Sohn, 1501 im hessischen Städtchen Vach geboren, nahm Georg Wicel mit seinem frommen Sinn früh an dem Verderben der Kirche und an der päbstlichen Tyrannei Anstoß (vgl. Neander, de Wicelio pag. 7). Seit dem 13. Jahre war er auf Schulen, mit dem 20. soll er in Erfurt Magister und Baccalareus geworden seyn. Um die aus der Schrift und Augustin geschöpfte Theologie Luther's und Melanchthon's zu hören, zog er 1520 auf die Universität Wittenberg. (Im Album acad. Viteb. ed. Förstemann, p. 81 ist ein Georgius walfurcht de phach moguntinens. 7. die April. verzeichnet.). Schon im folgenden Jahre sagte er sich von der alten Kirche los. Aber das eifrige Studium des Erasmus erhielt in ihm eine Liebe zu dem Bestehenden rege. Dessen Grundsatz: vitia rerum tollantur, non res ipsae, ne moveantur τὰ ἀκίνητα, sprach ganz die Reformationsidee aus, welche in Wicel allmählich zur Klarheit reifte, als es ihm zugleich so vorkam, als ob der von ihm anfangs hochverehrte Luther doch an dem ewigen Bestand der Kirche rüttele. Auf des Vaters Wunsch ließ er sich von Adolf, Bischof zu Merseburg, zum Priester weihen, nach päbstlichem Ritus, wider die erkannte Wahrheit und wider sein eigen Gewissen, wie Justus Jonas in einer Gegenschrift 1534 ihm vorwarf. Er ward Vikar und Stadtschreiber in seinem Geburtsort, predigte auch in der Umgegend (Erfurt wird namentlich genannt), in reformatorischem Tone, unter großem Beifall. Ja er nahm 1524 ein Weib und suchte diesen Schritt durch ein Schriftchen an den Abt zu Fulda zu rechtfertigen (Strobel l. c. S. 278). Als er das geistliche Amt in der Heimath wegen seiner reformatorischen Predigten aufgeben mußte, kam er 1525 nach dem thüringischen Flecken Wenigen-Lübnitz und hielt auch hier, wie späterhin noch, den Dienst am Wort für besonders wichtig, so daß er oft des Tages dreimal predigte. Da trat der Bauernaufruhr ein. Manche Nachrichten machen ihn zu einem der Häupter desselben, er wäre mit ergriffen und zum Tode verurtheilt, aber auf Brück's, des Kanzlers, Vorbitten nach Niemeck versetzt worden, wo er sich dann erst verheirathet habe. Indeß in Wahrheit richtete sich der Aufruhr der Bauern auch gegen ihn selbst; er suchte die Tumultuanten umsonst zu beruhigen und richtete an Thomas Münzer einen ziemlich scharfen Sendbrief (Strobel S. 282). Daher konnte seines Bleibens in Thüringen nicht länger seyn. Auf Luther's Verwendung bei Kurfürst

Johann (Briefe, Ausg. v. de Wette III, 48) wurde Wicel, „ein fast gelehrter und geschickter Mann, der wohl dahin tauge“, Pfarrer zu Niemeck. Die hier verlebten Jahre, besonders 1526—28, vollendeten den Umschwung in seinem theologischen Denken und seiner kirchlichen Stellung. Er suchte nach einem festen Standpunkte. Sowohl an der alten, als an der neuen Kirche fand er viel auszusetzen. Seine bald entschiedenere Gegnerschaft gegen die letztere führte Melanchthon in einer declamatio de puritate doctrinae 1536 (Corp. Ref. XI, 275) einzig und allein auf verletzte Eitelkeit zurück. Aber die Methode seiner Forschungen läßt auch auf redliches Suchen schließen. Er unterzog die heilige Schrift einem gründlichen Studium, trieb Hebräisch und Kirchenväter und legte sich Sammlungen an, in denen er die abweichenden Meinungen über die Streitpunkte in Dogmatik, Ethik und Kirchenverfassung gegenüber stellte. Nach dem ihm innewohnenden Zuge zum Praktischen hatte er eine besonders lebendige Ausgestaltung des evangelischen Prinzips im sittlichen Leben der Gemeinen erwartet und nahm deshalb Anstoß an den geringen Früchten desselben in Sitte und Verfassung. Eben daher kam es, daß ihm die Rechtfertigung aus dem Glauben verdächtig ward, und er hoffte, dem Schaden durch eine Mittelstellung abhelfen zu können. Glauben nahm er im katholischen Sinn als äußere Kenntnißnahme von der Heilswahrheit, Rechtfertigen im evangelischen Sinn, so daß justifico zu umschreiben wäre: justum iudico, habeo, dico (Neander l. c. p. 31 sq.). Durch diese falsche Vermittelung verdarb er sich das fernere Verständniß des evangelischen Christenthums, das doch auch bei unvollkommener äußerer Darstellung im Leben der Vollendung des inneren Lebens durch den Glauben gewiß ist.

Sein Mißfallen an der Gestalt der Reformation sprach er zunächst 1527 in zwei ungedruckten Aufsätzen aus. Den einen schrieb er für Melanchthon (Hypothymosyne, Rath, Lehre, Warnung nach Holzhausen, während Neander Hypomnesis als Titel vermuthete), den andern für Justus Jonas (Aphorismen aus der Apostelgeschichte). Im ersteren griff er die Theologen und Fürsten an, machte Vorschläge über eine bessere Gerichtsordnung, rügte die Unsitten bei Hochzeiten, Bierzechen u. s. w., im zweiten legte er gleichfalls den Maßstab der idealen Kirche, die er in der urchristlichen sich verwirklicht dachte, an die Zustände seiner Zeit (Strobel l. c. S. 298). Ein platonischer Staat sey es, nach dem Wicel sich sehne, meinte Melanchthon in einem Brief an Agricola (22. Okt. 1533 C. R. II, 678). Auch zu dem Gespräch von Marburg sandte Wicel einen Dialog über die Kirche mit ähnlichen Vorschlägen ein, ja er erschien selbst dort und speiste z. B. mit Franz Lambert, was ihn in den Geruch schweizerischer Lehre brachte. Noch größere Ungelegenheit hatte er davon, daß er auf fremde Empfehlung hin im Juli 1529 Johann Campanus, der unitarischer Meinungen verdächtig war, längere Zeit bei sich in Niemeck beherbergte. Sein Gast rettete sich noch bei Zeiten durch die Flucht; Wicel mußte dafür büßen: ein kurfürstlicher Beamter führte ihn gefangen nach Wittenberg. Auf Luther's Fürsprache kam er wieder frei und ging nach Niemeck zurück. Cochläus beschuldigte freilich Luthern, daß er die Verhaftung bewirkt habe. Aber Luther hat erst, als Wicel sein Amt niederlegte und auf seines Vaters Wunsch, wie er sagte, nach Erfurt sich begab, vor dem Gift, was er ausspritzen würde, gewarnt (18. Okt. 1531 de Wette IV, 311 an Menius und 1. Juli 1532 de Wette IV, 385 an die Erfurter Prediger). Noch ums Jahr 1538 sprach sich Luther mit gleicher Verachtung über die Schlange und ihre Verschmitztheit, den treulosen Buben, den giftigsten und bittersten Schwärmer wiederholt in den Tischreden aus (XIV. §. 12. XXVII. §. 16. XXXVII. §. 70. XXXIX. §. 5. XL. §. 2). Es war Wicel inzwischen mit allerlei Schriften hervorgetreten, besonders gegen Luther, die auch für dessen Widersacher Erasmus eine zu starke Farbe persönlicher Erbitterung trugen (Rienäcker l. c. S. 321). Er war zunächst nach seinem Geburtsort gegangen und hatte dort schwere Zeit, da er Weib und Kind zu ernähren hatte. Gern wäre er Professor der hebräischen Sprache in Erfurt geworden, die Antrittsrede hatte er schon aufgesetzt; aber Luthers Briefe, ja eine eigens dazu von Jonas unternommene Reise nach Erfurt verhinderten seine Anstellung. Jonas schrieb

auch um diese Zeit eine sehr bittere Schrift gegen ihn, wie denn überhaupt sein Abfall viele Satyren hervorrief (Rienäcker l. c. S. 330). Diesen Abfall hatte er selbst in verschiedenen Schriften kund gemacht: zuerst Pro defensione bonorum operum adversus novos Evangelistas. Auctore Agricola Phago (d. h. Georg aus Bach) Lips. 1532, 4., wie Beesenmeyer (Vater's Archiv 1826 S. 53) den Titel bei Strobel berichtigt (vgl. Holzhausen in Niedner's Zeitschrift 1849 S. 402), danach eine Apologia Dresden 1532, dann „Ein unüberwindlicher gründtlicher Bericht, was die Rechtfertigung in Paulo sei, Leipzig 1533; ferner „Evangelion Martini Luthers, Welchs da lange Zeit unterm Bank gelegen“ 1533 u. a. Alle sind voll von den gehässigsten Schilderungen des ruchlosen Lebens der Evangelischen, „dieser zweifüßigen Füchse und Waldschweine, welche den Weinberg des Herrn umgraben, schreien und schreiben allein: glaub, glaub, glaub“.

Der Gefahr, aus Hessen auf Landgraf Philipp's Befehl vertrieben zu werden (Strobel S. 320), entging Wicel noch glücklich genug dadurch, daß Graf Hoyer von Mansfeld ihn an die Andreaskirche in Eisleben berief. Er war dort der einzige altgläubige Geistliche, oft fand er nur 10 Zuhörer in seiner Kirche, seine Name wurde überall mit Verachtung genannt. Um so fruchtbarer war seine literarische Thätigkeit vergl. darüber und über seinen Streit mit Michael Celius Strobel S. 235, Beesenmeyer in Vater's kirchenhistor. Archiv 1826 S. 52, Rienäcker S. 340, Holzhausen S. 389. — Wohlthuend berührt allein in dieser Zeit sein fortgesetztes Dringen auf ein Concil zum Austrag der obwaltenden Streitigkeiten. Schon 1532 hatte er an den Erzbischof von Mainz eine Adhortatiuncula ut vocetur concilium gerichtet (Holzhausen S. 415). Er konnte auch nicht umhin, so sehr er die Reformatoren in eigenen Schriften schmähte, (auch fremde Schmähschriften besorgte er zum Druck, vergl. v. Soden, Beiträge zur Gesch. der Reform. Nürnb. 1855 S. 394. 376) hier und da zuzugestehen, wie viel er gerade ihnen verdanke. Ebensowenig vermochte er die tiefen Schäden der römischen Kirche zu verdecken.

Bei dem Spott, den er in Eisleben zu tragen hatte, mußte es ihm schließlich lieb seyn, durch Herzog Georg nach Sachsen berufen zu werden, um daselbst den Frieden mit den Unterthanen durch gemäßigte Reformen zu sichern. Er verfaßte ein Buch, das mit anderen Theilen vermehrt später unter dem Titel „Typus ecclesiae prioris“ erschien. Indeß es gelang dem Herzoge nicht, auf dem Leipziger Gespräch (Neujahr 1539 C. R. III, 621 sqq. C. Schmidt, Ph. Melanchthon S. 345) diesen Vermittelungsvorschlag Wicels Melanchthon, der Kursachsen, und Bucern, der Hessen vertrat, annehmlich zu machen. Melanchthon hatte dazumal gerade Lust, gegen Wicels detectio Lutheri zu schreiben (C. R. III, 586) und konnte auch nicht darauf eingehen, blos die Sekte zu reformiren, während die römische Kirche fast untadelig dastehen sollte. Als Herzog Georg im April 1539 starb, mußte Wicel eiligst das Land verlassen; er hätte gern noch eine Postille, voll von Schmähungen gegen die Reformatoren, herausgegeben (Luther's Briefe von de Wette V, 207); aber sein Verleger Wollrab, der ausnahmsweise für die Bücher der Altgläubigen etwas wagte, hatte schon in's Gefängniß dafür wandern müssen, und es drohte ihm selbst. Da machte er sich heimlich auf nach Böhmen zu den Utraquisten, kam wieder zurück nach Stolpen in Meißen und hatte alsbald die Ehre, nach Berlin zu Kurfürst Joachim II. berufen zu werden, um im Verein mit Melanchthon, dem er wie ein Ahitophel vorkam, (C. R. III, 803, 838 sq.) die neue Liturgie zu entwerfen. Procession, Oelung und Sakrament — schrieb Luther darüber am 4. Dezember 1539 an den Kurfürsten Joachim — sind der eine Punkt, welcher mich Witzelisch anreucht (de Wette V, 233).

Die Weiterentwickelung der Reformation nöthigte ihn zum baldigen Fortgang aus Berlin. Er ging 1540 nach Würzburg als Rath in die Dienste des Abtes Johann von Fulda, welches Amt er bis 1554 bekleidete. Hier hatte er Muße, seinen Typus herauszugeben, schon 1540 mit einer Vorrede an den Abt. Auch forschte er fleißig in

der Klosterbibliothek zu Fulda und auf Reisen nach alten Liturgieen, um so die geschichtlichen Grundlagen zur Herstellung des Kirchenfriedens aufzufinden. Auf manchen Reichstagen und Conventen erschien er und gab sein Gutachten mit ab (das Regensburger Buch stammt aber nicht von ihm C. R. IV, 190, Gieseler III, 1. p. 311), so in Worms 1540, in Speyer 1542 und 1544. Auf dem letzten Reichstage reichte er bei Kaiser Karl V. seine Schrift Querela pacis ein, mit der dringenden Forderung, die katholische Kirche zu reformiren. Die Folge davon war, daß er mit seinem ehemaligen Amtsgenossen Agricola vom Kaiser zur Ausarbeitung des Augsburger Interims berufen wurde. Mancherlei bittere Schriften und herbe Aeußerungen, auch über Melanchthon, (vgl. C. Schmidt S. 502) entlockten ihm diese traurigen interimistischen Streitigkeiten. Die Drangsale des von Herzog Moritz erregten Krieges ließen ihm auch keine Ruhe; der Evangelischen wurden ihm im Fuldischen allmählich auch zu viel: darum verlegte er seinen Wohnsitz 1554 nach Mainz, wo er noch 20 Jahre als kurfürstlicher Rath mit liturgischen, hymnologischen und ascetischen Studien beschäftigt bis zu seinem Tode 1573 in Stille und Ruhe lebte (Hoffmann, Gesch. des Kirchenliedes vor Luther, 3. Auflage S. 487). Er kannte die Mächte, welche der evangelischen Kirche zur Gewinnung des Volkes in deutscher Messe, deutschem Lied, deutscher Predigt, deutschem Gebet erwachsen waren (vgl. Neander S. 38). Er wollte diese Organe auch seiner Kirche gewinnen. Als sein Name 1556 für den Wormser Reichstag neben denen des Jesuiten Canisius und des gleichfalls abtrünnigen Staphylus genannt wurde, schwand freilich den Evangelischen die Hoffnung auf Verständigung (C. R. VIII, 917). Indeß das folgende Jahrhundert brachte seinen Namen zu Ehren, als die Helmstädter Schule Calixt's ähnliche Gedanken verfolgte, wie Wicel auf Erfordern des Kaisers Ferdinand 1564 sie in einer Schrift ausgesprochen hatte: Via regia seu de controversis religionis capitibus conciliandis sententia. Conring gab sie mit einer ähnlichen Schrift Cassanders, Helmst. 1659 zuerst heraus. Ihren Inhalt hat Rienäcker genauer dargestellt, während Holzhausen den von Neander in den Gründzügen angedeuteten Lehrbegriff Wicels besonders aus dem Typus vervollständigt hat. R. Bayrmann.

Wiclif, Johannes, ist unseres Erachtens der größte unter den Vorläufern der Reformation. Er hat als solcher von jeher die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Die Reformatoren selbst haben, auf Grund unvollständiger Unterlagen, sich ein Urtheil über ihn gebildet. Und Schriften von ihm sind seit 1525, zumal in Deutschland, gedruckt worden, offenbar weil man Zeugnisse für evangelische Wahrheiten darin fand. Man hat sich auch eigens geschichtlich mit Wiclif's Leben und Lehre befaßt, schon im XVIII. Jahrhundert, vorzüglich aber seit den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts. Dessenungeachtet sind wir noch weit davon entfernt, eine gründliche, zuverlässige, allseitige und befriedigende Einsicht in die persönliche Eigenthümlichkeit, die Leistungen und die geschichtliche Bedeutung des Mannes zu besitzen. Denn es fehlt heute noch an nichts Geringerem als an der unentbehrlichen Unterlage selbst, nämlich einer kritischen Ausgabe sämmtlicher Schriften des Mannes. Immer noch ist von Wiclif's Werken nur das allerwenigste gedruckt. Von seinen philosophischen Schriften ist noch nicht eine einzige veröffentlicht. England hat in diesem Stücke immer noch eine große Schuld abzutragen. Das muß bezeugt und wiederholt werden, bis die Schuld abgethan ist. Und es ist ein gutes Zeichen, daß in England selbst die Erkenntniß aufzugehen anfängt, welche bisher nur bei uns Ausländern sich fand, daß nämlich England gegen einen der größten unter seinen Söhnen bis jetzt merkwürdig undankbar gewesen sey. Ein Mitglied der anglikanischen Kirche selbst, ein Geistlicher, der gelehrte Herausgeber einer Streitschrift des XV. Jahrh. gegen die Wiclifitische Lehre und Partei, Fasciculus Zizaniorum London 1858, Walter Waddington Shirley in Oxford, hat vor einigen Jahren den Muth und die Aufrichtigkeit gehabt, in seiner lehrreichen Einleitung zu dem genannten Werk das Bekenntniß abzulegen S. XLVI.: to the memory of one of the greatest of Englishmen his country has been singularly and painfully ungrateful etc.

Wenn erst diese Einsicht Gemeingut geworden seyn wird, so wird es auch an dem guten Willen nicht fehlen, nachzuholen, was versäumt ist; und ist es einmal so weit, so kommt es auch zum Werk, denn der Engländer hat das Sprüchwort: „Wo ein Wille ist, da ist auch ein Weg.“ So aber wie die Sachen jetzt stehen, bleibt nichts Anderes übrig, als mit Benutzung der bis jetzt zugänglichen Schriften und Urkunden sich ein Bild von der geistigen Gestalt, der Bedeutung und Wirksamkeit des Mannes zu machen, der vor genau 500 Jahren öffentlich aufzutreten und in die kirchliche Entwickelung des Abendlandes mit kräftiger Hand einzugreifen begonnen hat. Wir versuchen das in derjenigen Kürze, welche einem Artikel dieses Werkes zukommt, und in der Ordnung zu thun, daß wir zuerst eine Skizze seines Lebens entwerfen, sodann seine Lehre darstellen, und schließlich die Bedeutung seiner Persönlichkeit für seine Zeit und für alle Zeit festzustellen suchen.

I. Was den Lebensgang des Mannes betrifft, so liegt darin noch Manches im Dunkeln. Wie schon die Schreibart des Namens höchst verschieden ist, so gehen über manche andere gewichtigere Dinge die Ansichten auseinander. Der Name des Mannes findet sich in den Handschriften seines eigenen Zeitalters auf ungefähr 20 verschiedene Arten geschrieben. Und die englischen Gelehrten unserer Zeit sind eben so wenig, als die deutschen über die Schreibart des Namens einig. Unter den Engländern kennen wir heutzutage mindestens 5 abweichende Formen desselben: Wycliffe (Rob. Vaughan und die ihm folgen), Wickliffe, Wicliffe (Todd u. A.), Wyclif (Shirley u. A.) und Wiclif. Die letzte Form des Namens hat gewichtige Vorgänge von Zeitgenossen des Mannes selbst für sich, entspricht der neueren englischen Rechtschreibung, und empfiehlt sich zugleich als die einfachste und kürzeste, wie sie denn auch von dem ersten gelehrten Biographen, John Lewis im Anfang des XVIII. Jahrhunderts vorgezogen worden ist. Wir halten aus den angedeuteten Gründen an dieser fest.

Um zur Sache zu kommen, so liegt schon über der Wiege Wiclif's ein beträchtliches Dunkel: Ort und Zeit seiner Geburt sind gleicherweise unsicher. Kein Wunder; denn wir verdanken das Wenige, was wir über die frühesten Perioden seines Lebens wissen, einigen Alterthumsforschern, welche erst im XVII. und zum Theil sogar erst im XVIII. Jahrh. gelebt haben. Ueber Wiclif's Geburtsort ist nur so viel gewiß, daß er in der nördlichsten Landschaft der Grafschaft York gelegen hat, sey nun der Name des Dorfes selbst, wie der früheste Gewährsmann, Leland, angibt, Spreswell gewesen, oder Hipswell, oder Wiclif. Die Familie, der er angehörte, war die der Wiclif von Wycliffe, nach einem Dorf unweit der Stadt Richmond in Yorkshire benannt, wo sie von Wilhelm's des Eroberers Zeiten an bis ins XVII. Jahrhundert gesessen seyn und ansehnliche Güter nebst dem Patronat des Orts inne gehabt haben soll. Als Geburtsjahr Wiclif's wird seit John Lewis (1720) stets das Jahr 1324 angegeben; übrigens hat jener Biograph damit bloß eine allgemeine Vermuthung aufgestellt, welche von ihm an für baare Münze gegolten hat. Und doch sind ihre thatsächlichen Stützen nicht hoch anzuschlagen. Vielmehr finden sich in Wiclif's Schriften da und dort gelegentliche Aeußerungen, aus denen wir eher auf ein höheres Alter und früheres Geburtsjahr schließen könnten.

Ebenso dunkel als Zeit und Ort seiner Geburt, ist auch der weitaus größte Theil seines Lebens; denn nur seine letzten 25 Jahre stehen in hellerem historischem Licht. Die größere Hälfte seines Lebens, von der Kindheit bis zu seinem öffentlichen Auftreten, zeigt wenige helle, sichere Punkte. Zum Beispiel die Angabe, welche seit Bischof Barlow ein Biograph Wiclif's dem andern überliefert hat, daß derselbe als junger Studirender zu Oxford (seit 1340) dem Queen's College angehört habe, ist neuerdings höchst zweifelhaft geworden. Die angebliche Urkunde vom Jahr 1340, welche unter den ersten Mitgliedern der in jenem Jahr gegründeten Stiftung auch Johannes Wiclif aufführen sollte, findet sich nirgends vor. Und nur aus ziemlich späterer Zeit weiß man von einer Berührung des Mannes mit jener Stiftung, welche indeß lediglich darin bestand, daß

Wiclif eine Reihe Zimmer in dem Stift miethete. Eben so wenig scheint die Annahme, daß er Fellow von Merton College geworden sey, gesicherten Grund zu haben. Ein englischer Gelehrter von selbstständiger Forschung und tüchtiger historischer Kritik, der oben genannte Rev. Walter Waddington Shirley in Oxford, hat neuerdings eine Untersuchung angestellt, welche nach einer früheren Andeutung von Seiten eines andern Schriftstellers auf das Ergebniß geführt hat, daß zu Wiclif's Zeit noch ein zweiter Johannes Wiclif gelebt habe, und daß letzterer, aber nicht der berühmte Vorläufer der Reformation, Mitglied von Merton College gewesen sey; ferner, daß jener, und nicht der unsrige, vom Erzbischof Islep zum Vorstand der von ihm gestifteten Canterbury Hall befördert worden sey u. s. w. (vergl. den Exkurs S. 513 — 528 im Anhang zu der Publikation von Fasciculi Zizaniorum M. Johannis Wyclif ed. Shirley. London 1858). Unumstößlich sicher ist dagegen, daß unser Wiclif im Jahre 1361 Vorstand von Balliol College gewesen ist; überdieß führen mehrere geschichtliche Urkunden auf die Annahme, daß zwischen dem zuletzt genannten Stift und der Familie Wiclif ein gewisser Zusammenhang stattgefunden habe, was die Vermuthung nahe legt, daß Johannes Wiclif von Anfang an diesem College angehört habe. Selbst das angeblich erste Auftreten Wiclif's als Schriftsteller, in dem Schriftchen: „Das letzte Zeitalter der Kirche“ 1356, müssen wir als eine ungeschichtliche Annahme nunmehr fallen lassen. Wohl ist jene Schrift schon seit dem XVI. Jahrhundert unter den Werken Wiclif's aufgezählt worden; aber dasselbe ist der Fall mit der Hälfte aller religiösen Aufsätze, welche im Lauf des XIV. und XV. Jahrhunderts in englischer Sprache verfaßt worden sind. Robert Vaughan, der verdienstvolle Biograph Wiclif's, ist der Erste gewesen, der jene Schrift nach handschriftlichen Quellen genauer berücksichtigt und über dieselbe, allerdings als wäre sie von Wiclif selbst verfaßt, Bericht erstattet hat. Erst später hat ein tüchtiger Gelehrter, D. Todd in Dublin, einen Abdruck derselben veranstaltet, 1840, ohne jedoch für ihre Aechtheit einstehen zu wollen. Es fehlt aber an allen äußeren Zeugnissen für die Urheberschaft Wiclif's; und innere Gründe sprechen entschieden gegen dieselbe. Namentlich läßt sich ein Umstand mit der Voraussetzung nicht wohl reimen, daß unser Reformator vor der Reformation den Aufsatz geschrieben habe: im „letzten Zeitalter der Kirche“ werden als kirchliche Mißstände lediglich nur die Sünden der Pfarrgeistlichkeit, die Versäumnisse, die Habsucht und Simonie der Pfarrer gezüchtigt; während Wiclif im Gegentheil stets die Klostergeistlichkeit und vor Allem die Bettelmönche auf's Korn genommen hat. Demnach ist die Vermuthung gar nicht unwahrscheinlich, daß ein Franziskaner von der strengern Richtung, welche die Weissagungen des Abts Joachim von Floris hoch hielt und eine apokalyptische Gesinnung hegte, die fragliche Schrift verfaßt haben dürfte (vgl. Shirley a. a. O. XIII. f. Anm. 4). —

Wenn wir den neuesten Biographen Wiclif's auf's Wort glauben, so hat derselbe ferner 1360 seinen Kampf gegen die Bettelmönche eröffnet, der von da an bis an seinen Tod ununterbrochen gedauert hat, und zwar hat er hierin angeblich nur den vom Erzbischof Fitz-Ralph von Armagh (Armachanus) mit Macht eröffneten Kampf, als dieser in dem genannten Jahre starb, aufgenommen und fortgeführt. Allein die ganze Angabe beruht vielmehr auf einer im Lauf der Jahrhunderte angewachsenen Sage, als auf wirklichen Thatsachen und ursprünglichen Zeugnissen (vergl. Shirley a. a. O. XIV.). Wir müssen also auch diesen angeblichen Punkt aus seinem Leben als unhistorisch bei Seite liegen lassen. — Erst im folgenden Jahr, 1361, gelangen wir zu einem historisch festen Boden. Drei Urkunden von Balliol College in Oxford nennen Wiclif als Vorstand des College (Magister sive custos collegii aulae de Balliolo); und am 16. Mai 1361 wurde ihm durch das College als Patron die Pfründe Fillingham in Lincolnshire übertragen, worauf er die Stelle eines Collegienvorstandes niederlegte und auf seiner Pfarrei lebte, ohne darum das Band zu lösen, das ihn mit der Universität verknüpfte; denn im Okt. 1363 hat er einige Zimmer in Queens College (s. oben) gemiethet. Von jenem Zeitpunkt an, also ungefähr von seinem 37—40. Lebensjahre an, bis zu seinem Tode,

23 Jahre später, liegt Wiclif's Leben durch gleichzeitige Urkunden und durch seine eigenen Schriften ziemlich hell beleuchtet, vor unsern Blicken. Die Geschichte von der Ernennung zum Vorstand (custos, Guardian) des Stiftes Canterbury Hall in Oxford durch den Erzbischof Islep von Canterbury, von seiner Entsetzung durch den Nachfolger Isleps, und von dem langwierigen Prozeß, den Wiclif wegen der Ehrenstelle geführt habe, ist laut der oben angeführten kritischen Untersuchung Shirley's nur durch die Verwechslung eines gleichnamigen Mannes mit unserem Reformer in die Lebensgeschichte des letzteren eingeschmuggelt worden, und scheint fortan gleichfalls beseitigt werden zu müssen. Eben damit fällt auch der falsche Pragmatismus weg, vermöge dessen die Gegner gesucht haben einleuchtend zu machen, daß Wiclif's spätere Angriffe auf das Pabstthum und die Bettelorden aus Rachsucht wegen jenes schwer zu verschmerzenden Verlustes hervorgegangen seyen. Wir sind somit auch der Vertheidigung Wiclif's gegen die Unterschiebung solcher eigennützigen Beweggründe seines Handelns überhoben, wiewohl es auch, falls jene Sache ihn, und nicht seinen Namensbruder, betroffen hätte, nicht an Thatsachen fehlt, welche zu seiner Vertheidigung und Reinigung von besagtem Verdachte dienen. Nicht lange nach dem Jahr 1361 trat Wiclif in einer Weise öffentlich auf, welche die allgemeine Aufmerksamkeit, wenigstens in England selbst, ihm zuwandte. Dieses Auftreten scheint bald nach seiner Beförderung zur Würde eines Doktors der Theologie stattgefunden zu haben. Bisher hat man die letztere Begebenheit meist in das Jahr 1372 gesetzt. Neuestens hat jedoch derselbe Gelehrte, welcher so manche Punkte in Wiclif's Geschichte und Chronologie kritisch beleuchtet hat, wahrscheinlich zu machen gesucht, daß Wiclif noch um ein Beträchtliches früher, nämlich schon 1363 Theol. Dr. geworden sey (a. a. O. XVI. f.). Von da an hatte er, vermöge seiner akademischen Würde, das Recht, Vorlesungen über Theologie zu halten; „Professor der Theologie", wie die meisten modernen Biographen es auffassen, ist Wiclif nie gewesen; überhaupt gab es auf den mittelalterlichen Universitäten keine Professoren im Sinn der neueren Zeit. Von seinen wissenschaftlichen Leistungen näher zu reden, wird unten die geeignetere Gelegenheit sich darbieten.

Die Angelegenheit, in welcher er zum ersten Mal Aller Augen auf sich zog, war übrigens keine akademisch-wissenschaftliche, nicht einmal eine kirchliche; man könnte höchstens sagen, sie sey eine kirchlich-politische gewesen; eigentlich war sie eine rein politische und nationale. Pabst Urban V. mahnte im Jahr 1365 den König Eduard III. an den bereits 33 Jahre rückständigen Lehenszins von 1000 Mark, welcher seit König Johann, unter den schwachen Regierungen Heinrich's III. und Eduard's II. an den päbstlichen Stuhl entrichtet, aber schon von Eduard I. verweigert, und von dessen Enkel Eduard III. bereits geraume Zeit nicht bezahlt worden war. Der König wies den Anspruch, mit Hülfe seines Parlamentes (1366), mit solchem Erfolge zurück, daß die Sache für immer abgethan war. Nie mehr hat von da an ein Pabst Anspruch auf die Oberherrlichkeit über England erhoben. Wiclif vertheidigte nun in den Hörsälen zu Oxford den Beschluß, welchen das Parlament gefaßt hatte, und begründete, gegenüber der Streitschrift eines Mönchs, der für die Oberherrlichkeit des Pabstes über England aufgetreten war, die politische Unabhängigkeit der Krone und des Landes vom Pabst, in Form eines Berichts über die parlamentarische Verhandlung, welche die Lords über die Frage gepflogen hatten. Wenige Jahre später fand er abermals eine Aufforderung, im nationalen Interesse sich öffentlich auszusprechen. Dies war im engeren Sinn eine kirchlich-politische Angelegenheit: die unglückliche Wendung des Krieges in Frankreich seit 1369 machte neue Steuern in England zur Nothwendigkeit; und da der Staatsschatz leer, und die Steuerkraft der Nation bereits auf den höchsten Grad gespannt war, so faßte das Parlament den Beschluß die Kirchengüter zu besteuern, ungeachtet die Hierarchie stets Steuerfreiheit als ein Vorrecht in Anspruch genommen hatte. Namentlich wurden alle seit 1292 in die todte Hand übergegangenen Ländereien der Grundsteuer unterworfen. Auch hier war es Wiclif, der die Maßregel des Parlaments vertheidigte; leicht möglich, daß

er in dieser Beziehung eine Ausnahme von der ganzen englischen Geistlichkeit bildete. Im Jahr 1374 nun wurde Wiclif von Eduard III. zum Mitglied einer Commission ernannt, die zu Brügge in den Niederlanden mit Abgeordneten des Pabstes über Abstellung oder wenigstens Beschränkung der „Provisionen“, welche die Curie von Besetzungen kirchlicher Aemter in England bezog, unterhandeln sollte. Allein die Unterhandlungen zogen sich in die Länge, und statt daß England etwas dabei gewann, wußte im Gegentheil die Curie neue Rechte zu erzielen. Das war nicht Wiclif's Schuld; wohl aber wurde das hervorragendste Mitglied der königlichen Commission am 12. September 1375 zum Bischof von Hereford befördert; Beweis genug, daß derselbe mehr die Interessen der Curie, als die des Landes im Auge gehabt haben muß. Wiclif dagegen war, ohne Zweifel um seine Verdienste in jener kirchlich-diplomatischen Laufbahn zu belohnen, schon im April 1374 von der Krone zu der ansehnlichen Pfarrei Lutterworth in der Grafschaft Leicester befördert. Er war jedoch damals schon nicht mehr Inhaber der Pfarrstelle in Fillingham, die ihm 1363 übertragen worden war, sondern hatte bereits seit 1368 die Pfarrei Ludgershall in der Grafschaft Buckingham inne, zu der ihn der Prior der Johanniterritter als Patron ernannt hatte. Er ist die letzten 10 Jahre seines Lebens bis zu seinem Ende Pfarrer zu Lutterworth geblieben, ohne darum sein Verhältniß zur Universität Oxford zu lösen; er hat vielmehr stets einige Zeit in Oxford gewohnt, vor der Universität gepredigt, Disputationen daselbst gehalten u. a. m. Allein so hoch der gelehrte Mann bei der Krone, dem Adel und dem Volk in Ansehen stand, so übel war er begreiflich bei der Curie, der hohen Geistlichkeit des Landes und den Bettelorden angeschrieben. Kein Wunder, daß die Hierarchie zu Maßregeln der Disciplin gegen ihn schritt. Die „Convocation“ (s. Art. Anglik. Kirche, I. 346 f.) faßte Wiclif's Grundsätze über Staat und Regiment als häretisch auf, und lud ihn im Februar 1377 zur Verantwortung vor. Die ganze Anklage bezog sich lediglich auf politische Anschauungen, und hatte wesentlich politische Motive, namentlich insofern, als Wiclif sich an den Herzog von Lancaster, „Johann von Gent“ genannt, einen Prinzen von Geblüt, dritten Sohn Eduard's III., angeschlossen hatte. Der Prinz war das Haupt der Feudalpartei, und ging darauf aus, die englischen Bischöfe zu demüthigen und um ihren Einfluß auf Staatsangelegenheiten zu bringen. Wiclif, wiewohl von ganz anderen Gesinnungen beseelt, und viel höhere Zwecke erstrebend, war mit demselben persönlich befreundet und politisch verbunden, insofern er gleichfalls ein Gegner der weltlichen Macht des Klerus war. Der Angriff, den die Convocation auf Wiclif machte, erschien demnach als ein Schachzug, der eigentlich gegen den Prinzen gerichtet war. Und letzterer hat auch demgemäß gehandelt. Als Wiclif am 23. Februar 1377 in der Paulskirche zu London vor seinen Richtern erschien, begleitete ihn der Herzog von Lancaster in eigener Person, nebst dem Reichsmarschall, Grafen Percy von Derby, und Gefolge. So entspann sich ein Wortwechsel zwischen dem stolzen Bischof von London, Courtenay, und dem Herzog, und die Sitzung endigte stürmisch. Der Prozeß gegen Wiclif hob sich von selbst auf; aber sein Beschützer, der Herzog, erfuhr schmähliche und lebensgefährliche Bedrohungen durch den Pöbel, so daß der Hergang der Sache zu seiner Demüthigung ausschlug. Mit diesem Erfolg war der Episkopat eigentlich zufrieden gestellt; aber desto weniger die Klostergeistlichkeit, welche es wirklich auf Wiclif abgesehen hatte. Sie wandte sich an den Papst und wirkte in der That den Befehl aus, den Prozeß gegen Wiclif wieder aufzunehmen. Gregor XI., der letzte Avignoner Pabst vor dem Schisma, erließ zu diesem Behuf unter dem 22. Mai 1377 vier Bullen auf einmal, an den Erzbischof, den Bischof von London, die Universität Oxford, nebst einem Schreiben an den König; in einer besonderen Beilage befanden sich angebliche Irrlehren Wiclif's verzeichnet. Allein als die Bullen in England ankamen, hatte sich viel verändert. Eduard III. war inzwischen am 21. Juni gestorben. Der Thronfolger, Richard II., Enkel des verstorbenen Königs, war noch minderjährig; seine Mutter die Prinzessin Johanna, Wittwe des „schwarzen Prinzen“, war keineswegs gegen Wiclif gestimmt. Die Universität,

welche in der für sie bestimmten Bulle förmlich aufgefordert war, 1) den Vortrag und die Vertheidigung der 19 verurtheilten Sätze schlechterdings nicht mehr zu dulden; 2) Wiclif persönlich verhaften zu lassen und ihn dem Erzbischof und Bischof von London auszuliefern, — betrachtete diese Befehle als eine Beeinträchtigung ihrer Autonomie, und erwog lange, ob sie die Bulle annehmen oder zurückweisen solle. Inzwischen lief beim Kanzler der Universität eine Vorladung von Seiten des Erzbischofs und des Bischofs von London ein, welche er Wiclif eröffnen mußte, und wonach dieser zur Verantwortung in London vor ihnen beiden erscheinen sollte. Das ließ sich bedrohlich genug an. Allein die Regierung hielt so große Stücke auf ihn, daß sich voraussehen ließ, sie werde ihn nicht Preis geben Ist doch Wiclif eben im ersten Jahr Richard's II. von dem Staatsrath um ein Gutachten angegangen worden über die Frage: ob der Staat das Recht habe, zum Behuf seiner Selbstvertheidigung, in Nothfällen, die Abgaben an die Curie zurückzuhalten? Wiclif selbst gab inzwischen einige Schriftchen zu seiner Rechtfertigung heraus, und stellte sich zu Anfang des Jahres 1378 vor seinen bischöflichen Richtern in der Kirche des erzbischöflichen Palastes zu Lambeth bei London. Er erschien zwar diesesmal ganz allein, ohne die Begleitung seines hohen Gönners; allein Sir Lewis Clifford trat ein mit einer Botschaft der Prinzessin von Wales, der Mutter des jungen Königs, wodurch den Bischöfen das weitere Verfahren gegen den Angeschuldigten untersagt wurde. Ueberdieß drangen Massen von Londoner Bürgern in die Kapelle ein, und setzten, Wiclif zu Liebe, mit Gewalt durch, daß die Verhandlungen abgebrochen wurden. Die Bischöfe waren eingeschüchtert und begnügten sich, um den Schein zu retten, mit einer schriftlichen Verantwortung Wiclif's, worin er, falls man ihn des Irrthums überweise, sich bereit erklärte, zu widerrufen. Allein er hat in der That nicht einen einzigen Satz widerrufen. Ohnehin waren die Zeitereignisse der Art, daß sie ihn in seiner Opposition gegen das Pabstthum nur bestärken konnten. Denn noch in demselben Jahr, wo er sich in Lambeth hatte stellen müssen, brach die große Pabstspaltung aus, welche das innere Verderben der Kirche vollends zur Reife brachte und das Bedürfniß einer gründlichen Besserung und Reform allen Redlichen nahe legte. Das päbstliche Schisma bildet in der ganzen innern Entwicklung und reformatorischen Wirksamkeit Wiclif's offenbar den bedeutenden Wendepunkt. Die theologische Stellung, die er einnahm, wurde von da an kühner, prinzipieller, stärker. Er schritt jetzt mit Ernst zur Uebersetzung der Bibel, und erklärte sich im Frühjahr 1381 zum ersten Mal offen gegen die Lehre von der Wandlung im heil. Abendmahl. Der Angriff auf diese im römischen Lehrbegriffe so belangreiche Lehre erregte ungeheures Aufsehen. Selbst die Universität, die ihr hochgeachtetes Mitglied bisher stets in Schutz genommen hatte, wandte sich jetzt gegen ihn und schritt sogar noch vor den kirchlichen Oberen gegen ihn ein. Der damalige Kanzler von Oxford, William Berton, setzte einen Ausschuß von 12 Doktoren der Theologie nieder, mit dem Auftrag, diejenigen 12 Sätze einer Prüfung zu unterziehen, welche Wiclif über die Lehre vom Abendmahl veröffentlicht hatte. Der Ausschuß verurtheilte diese Sätze als Irrlehren, und der Kanzler erließ sofort ein Dekret, wodurch er jedes Mitglied der Universität mit Suspension aller akademischen Rechte ja mit Freiheitsstrafe bedrohte, welches jene Ansichten in oder außer einem Hörsaale vortrage und vertheidige oder auch nur anhöre. Wiclif wandte sich an den Herzog von Lancaster um Beistand; allein dieser hatte für eine rein theologische Frage kein Interesse, und bestätigte den Spruch des Kanzlers insofern, als er Wiclif einschärfte, nicht mehr über die Abendmahlslehre sich auszusprechen. Wiclif ließ sich aber nicht einschüchtern. Er mußte sich zwar mündlicher Erörterung über diese Lehre innerhalb der Universität enthalten, aber das Schreiben war ihm unverwehrt geblieben. Daher gab er sofort ein ausführliches „Bekenntniß“ über das heilige Abendmahl in lateinischer Sprache heraus, schrieb aber danach auch für das Volk ein Büchlein in englischer Sprache und in populärer Form unter dem Titel: „Das Pförtchen“ (Wicket); und in der That ist dieses Schriftchen ungemein populär geworden, so daß es sogar noch im XVI. Jahrhundert viel gelesen wurde. Aber selbst auf

der Universität war Wiclif's Partei noch keineswegs gänzlich und für immer aus dem Feld geschlagen. Vermuthlich hing es mit der Eifersucht gegen die Bettelorden und ihren Einfluß zusammen, daß bei der nächsten Wahl des Kanzlers und der Disciplinarbeamten Wiclif's Partei obsiegte, so daß er selbst von der Universität aus nicht mehr behelligt wurde.

Auf diesem Felde geschlagen, wandten sich die Gegner an den Erzbischof. In diesem Jahr (1381) war der bisherige Bischof von London, William Courtenay, ein Mann von hochadliger Herkunft, von hierarchischer Denkart und von herrschsüchtigem Karakter, ein alter Widersacher Wiclif's, zum Erzbischof von Canterbury und Primas von ganz England befördert worden. Er faßte den Entschluß, alle verfügbaren Mittel zu verwenden, um die Reformbestrebungen Wiclif's und seiner Anhänger mit Stumpf und Stiel auszurotten. Der Plan war, wie sich aus den Thatsachen ergiebt, der, daß 1) die Lehren und Grundsätze Wiclif's kirchlich gerichtet und verurtheilt, 2) die Personen, welche sich zu diesen Grundsätzen bekannten, entweder gebeugt oder gebrochen, d. h. entweder zum Widerruf genöthigt oder ohne Barmherzigkeit bestraft werden sollten. Die erstere Maßregel schien keine Schwierigkeit zu haben, denn auf dem Gebiet der Lehre hatte die Kirchengewalt unbestritten freie Hand und unbedingte Vollmacht. Der Erzbischof berief zu dem bewußten Zwecke eine Provinzialsynode auf den 17. Mai 1382 nach London, bestehend aus 7 Bischöfen, 14 Doktoren beider Rechte und 17 Doktoren der Theologie, von denen nicht weniger als 15 aus den vier Bettelorden waren. Die Sitzungen in einem Dominikanerkloster zu London waren indeß kaum eröffnet, als ein Erdbeben die Hauptstadt erschütterte und erschreckte, was Wiclif und seine Freunde als ein Gottesurtheil wider das Vorhaben der Versammlung deuteten. Wiclif nannte fortan das Concil nur „das Erdbebenconcil“ (vgl. Trialogus IV., c. 36: concilium terrae motus). Die Kirchenversammlung war jedoch schon so weit, daß sie 24 Sätze, welche in öffentlichen Predigten vorgetragen worden seyn sollten, theils als irrig, theils als ketzerisch verdammte. Hiermit waren jedoch nur gewisse Gedanken und Grundsätze kirchlich abgeurtheilt, ohne daß Wiclif oder irgend einer von seinen Anhängern mit Namen erwähnt worden wäre. Darum hatte man auch nicht geglaubt, eine Vorladung Wiclif's vor das Concil und persönliche Vernehmung desselben nöthig zu haben. Nachdem nun die Prinzipien von Kirchenregiments wegen förmlich abgeurtheilt waren, blieb noch der zweite Schritt übrig: die Personen, welche jenen Grundsätzen huldigten, entweder zur Unterwerfung unter den Urtheilsspruch der kirchlichen Autorität und zum Widerruf zu bewegen, oder im Fall der Widerspenstigkeit aus dem Wege zu räumen. Das ließ sich mit lediglich kirchlichen Mitteln nicht erreichen; man bedurfte der Staatsgewalt dazu. Und diese suchte der Erzbischof in's Interesse zu ziehen, indem er bei dem Parlament den Antrag einbrachte, daß die Beamten angewiesen werden sollten, die (wiclif'schen) Reiseprediger und ihre Gönner zu verhaften. Als Motiv machte er geltend, daß durch die Reisepredigten Zwietracht gesäet, die öffentliche Ruhe gestört und das Staatswohl gefährdet werde. Die Lords ertheilten der Bill ihre Zustimmung. Die Gemeinen verweigerten die ihrige, und so erlangte die Bill keine Gesetzeskraft. Somit blieb dem Erzbischof weiter nichts übrig, als im Wege der Verordnung ein königliches Patent auszuwirken, das die Bischöfe bevollmächtigte, durch ihre Beamten die Anhänger der verurtheilten Sätze verhaften zu lassen, wobei die Staatsbeamten Weisung erhielten, den Bischöfen bei Vollziehung dieser Vollmacht zur Hand zu gehen. Darauf hin ging nun die Verfolgung der Personen an. Vor Allem wandte man sich gegen die Universität Oxford, als den Heerd der reformatorischen Bewegung. Allein es war nicht so leicht, Wiclif hier aus dem Sattel zu heben, denn der dermalige Kanzler, Dr. Robert Rigge, war selbst ein entschiedener Gönner der Wiclifiten. Der Erzbischof fand für nöthig, diesen selbst nachdrücklich zu verwarnen und zu bedrohen. Schließlich gelang es denn auch, den Mann zu beugen. Und in Folge dessen wurden die nahmhaftesten unter den gelehrten Anhängern Wiclif's, Nicolaus Hereford, Philipp Reppington und Johan-

nes Aston, nach längerem Widerstreben schließlich zum Widerruf bestimmt (Okt. und Novbr. 1382). An die Hauptperson, Wiclif selbst, wagte man sich, so viel wir sehen können, lange nicht; erst zu allerletzt kam die Reihe an den Meister selbst. Der Plan war sichtlich wohl überlegt und die Aufeinanderfolge der einzelnen Maßregeln so geordnet, daß je die schwieriger durchzusetzende später in Angriff genommen wurde. Erst als man mit Zuversicht darauf rechnen konnte, von den bedeutendsten Männern der Partei den Widerruf zu erlangen, glaubte man mit einiger Aussicht auf Erfolg das hervorragende Haupt der Partei antasten zu könnnen: Wiclif wurde vor eine Synode, die am 18. November 1382 zusammentrat, vorgeladen. Er war mindestens 58 Jahre alt, eher schon in den Sechzigen, durch Krankheit körperlich angegriffen, aber an Geist und Willenskraft ungebeugt. Da er die Möglichkeit voraussah, daß ein vernichtender Schlag ihn treffen könnte, so hatte er in Form einer Petition an König und Parlament ein Bekenntniß aufgesetzt und veröffentlicht, welches in der That nicht fruchtlos blieb: die „Gemeinen" forderten die förmliche Zurücknahme der oben erwähnten Inquisitionsbill. Die Bill, welche ohnehin nicht Gesetzeskraft erlangt hatte, wurde von der Krone und den Lords wirklich zurückgezogen. Eben diese Aufregung der „Gemeinen" in dem gleichzeitig versammelten Parlament mußte die in Oxford zusammengetretene Synode zu desto größerer Vorsicht und Zurückhaltung bestimmen. Wiclif war persönlich erschienen und vertheidigte seine Ueberzeugung in Betreff der Abendmahlslehre mit aller Freimüthigkeit, Unerschrockenheit und Schärfe. Man begnügte sich daher, den Schein zu retten, indem man seine Ausstoßung von der Universität beschloß, deren Zierde er geraume Zeit gewesen war; verfügte aber weiter keine kirchliche Rüge wider ihn. Man beließ ihn in seinem kirchlichen Amt, und er durfte ungehindert nach Lutterworth zurückkehren, wo er durch die Predigt auf die Gemeinde, und durch Schriften auf das Vaterland zu wirken fortwährend bemüht war. Der Mann, den er als Hülfsgeistlichen zur Seite hatte, Johannes Purvey (Purney), scheint sein vertrauter und geistesverwandter Mitarbeiter gewesen zu seyn; ohne Zweifel ist er es, dem wir die Aufzeichnung so vieler Predigten von Wiclif zu verdanken haben. Allein Wiclif's Feinde gaben sich doch nicht zufrieden. Sie konnten es nicht verschmerzen, daß ihr Sieg über ihn doch nur ein scheinbarer, und seine Niederlage eine so gar erträgliche gewesen war. Und da die öffentliche Meinung des Landes nicht zuließ, daß die Kirchengewalt rücksichtslos gegen den hochgeehrten Mann verfuhr, so ging man die ausländische Centralgewalt der Curie um ihr Einschreiten gegen den Ketzer an. In Folge dessen erließ Urban VI. eine Vorladung an ihn, sich persönlich in Rom zur Verantwortung zu stellen. Als die Vorladung in Wiclif's Hände kam, war bereits sein letztes Lebensjahr angebrochen, und er hätte, wenn er auch wollte, die Reise nicht mehr machen können, weil seine Gesundheit zu tief erschüttert war. Er entschuldigte sich deshalb in einem angeblichen Schreiben an den Pabst, welches auf uns gekommen ist und sich eben so sehr durch aufrichtige Gesinnung und feine treffende Bemerkungen auszeichnet, als durch eine kluge Fassung, welche im Tone der Ehrerbietung die einschneidendsten Gedanken mehr nur zu verstehen gibt, als geradezu hinsagt. Die sogen. Litera missa papae Urbano VI. ist jedoch, wie ich mich neuestens überzeugt habe, in Wirklichkeit weder ein Schreiben an den Pabst, noch überhaupt ein eigentlicher Brief. Das fragliche Schriftstück ist vielmehr nur eine Ansprache an Einverstandene, möglicherweise sogar ein Stück aus einer Predigt Wiclif's. Es ist ein Beweis der über ihm gnädig waltenden Vorsehung, daß trotz der tödtlichen Feindschaft, von welcher die Widersacher gegen ihn beseelt waren, seine letzten Jahre doch ohne wirkliche Beunruhigung in Stille und ungestörtem Wirken verflossen. Die Feinde durften ihm nichts anhaben, er blieb im Besitz von Amt und Würde, selbst sein Ruf als gläubiger Christ sollte unversehrt bleiben. Am 29. Dezbr. 1384 rührte ihn der Schlag in seiner Pfarrkirche zu Lutterworth, während er eben die Messe hörte; seine Zunge wurde gelähmt; und zwei Tage später, am 31. Dezbr., ist er im Frieden entschlafen.

Erst 31 Jahre nach seinem Tode hat die Kirchenversammlung zu Constanz in ihrer

achten Sitzung (4. Mai 1415) Wiclif für einen Ketzer erklärt, 45 Artikel von ihm verdammt und den Befehl erlassen, daß seine Bücher verbrannt, seine Gebeine ausgegraben und fern von den kirchlichen Begräbnissen weggeworfen werden sollten. Letzterer Befehl stand indeß dreizehn Jahre lang nur auf dem Papier, bis Pabst Martin V. dem Bischof Fleming von Lincoln 1427 einschärfte, das Urtheil des Constanzer Concil's zu vollziehen. Das geschah denn auch im Jahre 1428. Der Bischof ließ Wiclif's Gebeine, nachdem sie bereits 44 Jahre lang unter dem Chor der Marienkirche zu Lutterworth geruht hatten, ausgraben, verbrennen, und die Asche davon in den Fluß werfen, der in der Nähe vorbeifließt.

Schade, daß wir keine Denkschrift von irgend einem seiner zahlreichen Freunde über Wiclif's Leben und Ende besitzen! Es scheint nie eine Schrift dieser Art verfaßt worden zu seyn, wenigstens findet sich keine Spur einer solchen, während eine nicht geringe Zahl von Bekenntnissen, Traktaten, Flugschriften aller Art, die von Zeitgenossen und Verehrern des Mannes geschrieben waren, theils in den Urkunden über Ketzerprocesse wider Lollarden, theils sonst zur Sprache kommen. Wir müssen uns mit einigen zerstreuten Bemerkungen begnügen, die theils in Wiclif's eigenen Schriften gelegenheitlich vorkommen, theils in der Geschichte des Processes gegen William Thorpe mit unterlaufen. Der letztere bekennt in seinem auf uns gekommenen Verhör: „Magister Johann Wiclif wurde von Vielen für den heiligsten Mann seiner Zeit angesehen. Zudem war er von hagerem Körper, abgemagert, und fast entkräftet, und von untadelhaftestem Wandel. Daher viele Männer von Rang in diesem Königreiche, welche öfter mit ihm umgingen, ihn innigst lieb hatten, seine Aussprüche niederschrieben und ihm anhingen; und ich selbst — fährt Thorpe fort — schloß mich an Niemand inniger an, als an ihn, einen der heiligsten, gottseligsten und weisesten Männer, die ich in meinem Leben gekannt habe." Daß sein Temperament ein hitziges und cholerisches gewesen sey, ist aus seinem eigenen Geständniß in einer noch ungedruckten Schrift ersichtlich, welches durch Aufrichtigkeit und Gewissenhaftigkeit wahrhaft rührend ist. Wiclif sagt in seiner handschriftlich auf der Bodleian und einigen anderen Bibliotheken vorhandenen Schrift De veritate s. scripturae: „Ich habe mir eine dreifache Regel aus der Schrift entnommen; zum Ersten, daß ich mich durch sorgfältigeres Achten auf mich selbst von dem zu reinigen suche, was man mir Schuld gibt, daß ich zu oft einen unrechten Eifer der Rache in die rechte Gesinnung mische, falls ich letztere habe. Was also die Beschuldigung betrifft, daß unter dem Schein der Heiligkeit bei mir Heuchelei, Gehässigkeit und Groll sich verstecke, so fürchte ich, daß mir jenes, was ich erwähne, leider zu oft begegnet sey, weßhalb ich weit mehr Unglimpf verdiene, als mir bisher widerfahren ist. Daher werde ich mit Anklopfen bei meinem Gott in Gebeten streben, mich in Zukunft sorgfältig vor geistlichen Sünden zu hüten, die zu erkennen, Gott allein zusteht u. s. w. (Das Original der Stelle bei Shirley a. a. O. XLV. Anm. 4.). Wenn die zahlreichen und erbitterten Widersacher des Mannes nichts Schlimmeres gegen ihn aufzubringen gewußt haben, als daß er sich in der Polemik öfters zur Leidenschaftlichkeit hat hinreißen lassen, so ist dieß allein schon Zeugniß genug, daß sein Karakter und sein Wandel ohne wesentlichen Makel gewesen seyn muß. Gesteht doch der römisch-katholische und in der That papistisch-gesinnte Geschichtsschreiber von England, Lingard, von Wiclif, daß er „in sittlicher Hinsicht musterhaft" gewesen sey, Hist. of England 1823. IV, 261. Uebrigens hat es Wiclif nicht darauf angelegt, durch eine asketische Lebensart oder sonst durch irgend etwas Gesuchtes und Gemachtes zu imponiren. Lehnt er doch selbst mit einem unverkennbaren Humor eine derartige Meinung ab, indem er den Vorwurf widerlegt, als triebe er mit seinen Anhängern übermäßige Büßungen nebst dem Schein von Tugenden. Das sey unwahr; im Gegentheil sey das eine Hauptsünde, vor der er sich zu fürchten habe, daß er durch Luxus in Nahrung und Kleidung die den Armen gebührenden Güter verzehre und Anderen das Beispiel priesterlich heiligen Wandels nicht gebe, das ihnen in die Augen leuchten sollte; „daß ich aber", fährt er fort, „im täglichen Leben oft und gut und gern

speise, muß ich mit Leidwesen gestehen, denn wenn ich heuchlerischer Weise den entgegengesetzten Schein annehmen wollte, so würden meine Tischgenossen gegen mich zeugen" (De veritate s. scripturae MS. c. 12., bei Shirley a. a. O. XLVI. A. 1.).

II. Wiclif's Lehre und wissenschaftlich-kirchliche Leistungen lassen sich um desselben Mangels willen, den wir oben im Eingang berührt haben, nicht vollständig und befriedigend darstellen. Man ist bis jetzt wesentlich an dasjenige seiner Werke als Hauptquelle für seine Lehre gewiesen, welches im ersten Jahrzehent der Reformation auf deutschem Boden gedruckt worden ist: wir meinen den Trialogus oder Dialogorum libri IV. Derselbe ist ohne Zweifel das letzte größere Werk Wiclif's; denn daß es frühestens im Mai 1382, also $2\frac{1}{2}$ Jahre vor seinem Tode vollendet worden ist, ergibt sich aus der Erwähnung des Erdbebenconcils IV. c. 36, siehe oben. Diese späteste Hauptschrift Wiclif's ist auch die erste gewesen, welche durch die Presse veröffentlicht worden ist, im Jahr 1525, 4°, und wahrscheinlich zu Basel. Das Buch ist ein in sich abgeschlossenes System christlicher Lehre, in 4 Bücher getheilt, aber, abweichend von der üblichen scholastischen Form, in dialogischer Gestalt ausgeführt, als „Dreigespräch" zwischen den allegorischen Personen Alithia, Pseudis und Phronesis; die erstere stellt einen besonnenen Theologen vor, die andere einen sophistischen Gegner und Ungläubigen, während die dritte, als gediegener, gereifter und gründlicher Theologe die Entscheidung gibt. Das erste Buch behandelt die Lehre von Gott, das zweite handelt von dem Weltall, insbesondere von der Materie, dem Menschen, von Engeln und bösen Geistern, aber auch von der Gnadenwahl; das dritte Buch umfaßt hauptsächlich die christliche Sittenlehre, nebenbei aber auch die Lehre von der Erlösung; das vierte Buch, welches nahezu die Hälfte des ganzen Raumes ausfüllt, begreift die Lehre von den Sakramenten, den kirchlichen Institutionen und die Eschatologie in sich. Außer dem Trialogus sind nur kleinere Aufsätze und Volksschriften Wiclif's, aus denen für seine Lehre etwas geschöpft werden kann, gedruckt; und schließlich können einige Bruchstücke aus seinen noch ungedruckten Schriften, so weit sie bis jetzt veröffentlicht sind, benutzt werden. Ehe wir jedoch auf die Lehrsätze Wiclif's über Gott und Welt, Sünde und Erlösung, Kirche und Sakrament eingehen, schicken wir seine grundlegenden Erklärungen über die heil. Schrift und ihre „unendliche Auctorität" voraus. Wiclif stellt nämlich die Bibel „unendlich" höher, als jede andere Schrift, namentlich als jede Schrift der angesehensten Kirchenväter, geschweige neuerer Kirchenlehrer, oder als irgend eine Satzung der römischen Kirche. (Das letzte Kapitel im dritten Buch des Trialogus, c. 31, p. 97a ff. enthält hierüber die bestimmtesten Erklärungen). Er selbst begründet diesen Grundsatz von der unbedingten Auctorität der heil. Schrift durch die unendliche Würde Jesu Christi, als des Gottmenschen. Und da er sich nicht verhehlen kann, daß die Bibel von seinen Zeitgenossen nicht so hoch geachtet werde, so erklärt er diesen Mangel aus Unglauben an Christum selbst: „Wir glauben nicht aufrichtig an den Herrn Jesum Christum, denn sonst würden wir, vermöge fruchtbaren Glaubens, überzeugt seyn, daß die Auctorität der heil. Schrift, namentlich des Evangeliums, unendlich höher steht, als die irgend einer andern Schrift, die man nennen kann" (a. a. O. 97.). Alle übrigen Schriften, selbst die eines Augustin u. s. w., sind nach ihm nur insofern und nur insoweit glaubwürdig, als sie auf die Bibel gegründet sind. Jede Wahrheit, welche nicht auf Sinneswahrnehmung beruht, falls sie gläubig angenommen werden soll, muß aus der Schrift abgeleitet seyn. Sobald dieser Grundsatz anerkannt wäre, würde die heil. Schrift in die ihr gebührende Verehrung eingesetzt, die päbstlichen Bullen und die Lehrsätze moderner Doktoren aber in die gehörigen Schranken gewiesen; jener Grundsatz würde die Verehrung Christi läutern und anfeuern (a. a. O. 98). An einer andern Stelle scheut er sich nicht, folgenden Schluß aus jenem Grundsatz zu ziehen: „wenn es hundert Päbste gäbe, und alle Mönche würden in Cardinäle verwandelt, so dürfte man ihren Ansichten in Glaubenssachen doch nicht beitreten, außer so weit sie sich auf die Schrift gründen" (a. a. O. IV, c. 7. S. 110). Es ist ferner auch ganz folgerichtig, daß Wiclif sich dagegen

erklärt, wenn man zur Auslegung der Bibel anderweitige Regeln herbeibringt; er besteht im Gegentheil darauf, daß es eine biblische Logik gebe, und die Logik der Bibel sey die richtigste, gründlichste und brauchbarste; die Schrift dürfe nicht menschlich erfundenen Regeln unterworfen seyn, im Gegentheil sie sey selbst die Herrin u. s. w. (cum logica scipturae sit rectissima etc. a. a. O. 98 b). Hiermit hat er keineswegs einer mystischen Auslegungsweise gehuldigt; im Gegentheil, Wiclif setzt voraus, daß der einfache Wortsinn maßgebend sey: „Der Gläubige beruhige sich als Grammatiker bei dem Buchstaben (d. h. bei dem einfachen buchstäblichen Sinne) und hüte sich durchaus, der Schrift einen Sinn aufzudringen, über den er selbst noch Zweifel hegt, und den der heil. Geist nicht geradezu fordert (a. a. O. 99 a). Es bedarf keines ausführlichen Nachweises darüber, wie wesentlich evangelisch und reformatorisch dieses Princip Wiclif's ist, und wie nahe es mit dem Grundsatz zusammentrifft: „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen, und sonst Niemand“ (Schmalk. Artikel). — Höchster Beachtung werth ist aber hierbei der Umstand, daß Wiclif aus jenem Grundsatz von dem „schlechthinigen“ Ansehen der heil. Schrift auch den Schluß gezogen hat, daß die Schrift Gemeingut Aller seyn solle. Und er hat diese Folgerung nicht etwa blos im Begriff gezogen, sondern mit der That im Leben geltend gemacht, indem er es erstlich für das dringendste Bedürfniß und die heiligste Pflicht erklärte, daß das Evangelium frei und wahr (freely and truly, vgl. das lutherische: „lauter und rein“) gepredigt werden müsse, weshalb er sowohl in eigener Person fleißig in der Landessprache predigte und biblische Erkenntnisse zu pflanzen sich bemühte, als auch seine Freunde und Anhänger im Lande umhersandte, um das Volk mit „Gottes Gesetz“, d. h. der Bibel, durch Reisepredigten bekannt zu machen. Zum andern aber arbeitete er an der Uebersetzung der Bibel in's Englische, die auch wirklich zu Stande gekommen nnd unstreitig so weit im Volk verbreitet worden ist, als vor der Erfindung des Bücherdrucks irgend möglich war. Gegen diese Verbreitung der Bibel erhob sich freilich von Seiten der Priester heftiger Widerspruch: das Wort Gottes sey viel zu hoch und zu heilig, als daß es dem Volk unmittelbar in die Hände gegeben werden dürfte; das Verständniß der Schrift müsse den Laien durch die Priester vermittelt werden; die Bibel für's Volk übersetzen, heiße, die Perlen vor die Säue werfen; ja es sey eigentlich Ketzerei, in englischer Sprache zu predigen. Allein Wiclif ließ sich dadurch nicht irre machen. Er widerlegte diese Vorwürfe sämmtlich; und indem er sein Vorhaben rechtfertigte, ging ihm immer mehr Licht über die Sache auf. Er ging davon aus, daß die Schrift der Glaube der Kirche sey, d. h. die Urkunde christlicher Glaubenswahrheit, und aus diesem Begriff folgerte er: je weiter Bibelkenntniß und Schriftverständniß sich verbreite, um so besser sey es; und wolle man den Laien zur Schriftkenntniß helfen, so müsse man sie in derjenigen Sprache unterrichten, welche sie am besten verstehen. Uebrigens wenn man meinte, lediglich nur durch Priester könne das Volk zum Verständniß von Gottes Wort gelangen, so behauptete er vielmehr, die Wahrheiten seyen in der Bibel deutlicher und richtiger ausgedrückt, als Priester dieß zu thun vermöchten; überdieß seyen oft sogar Prälaten allzu unkundig der Schrift. Den Vorwurf der Ketzerei aber gab Wiclif seinen Gegnern insofern zurück, als Christus selbst befohlen habe, das Evangelium allen Völkern zu predigen, und der heil. Geist habe die Gabe der Sprache den Aposteln eben zu dem Behufe geschenkt, daß sie Gottes Wort in allen Mundarten der Welt predigen könnten. Das Wort Christi der Ketzerei beschuldigen, heiße, Christum selbst zum Ketzer machen. Wer die Uebersetzung des Evangeliums in die Muttersprache, zum Nutzen des Volks, verhindern wolle, der sey selbst Schuld an der Unwissenheit des Volks, seinem geistlichen Mangel und seiner Hungersnoth. Vor Christi Richterstuhl müßten einst alle Christen stehen, und dort werde kein Prälat für Jemand die Vertheidigung führen können, da müsse jeder für sich selbst antworten und von dem ihm anvertrauten Gute Rechenschaft ablegen, somit thue es Noth, daß Jeder dieses Gut und dessen rechte Anwendung gehörig kennen lerne. — Aber, wie gesagt, Wiclif hat nicht bloß in der Theorie solche Ansichten ausgesprochen, sondern hat

auch darnach gehandelt, indem er nach Kräften dafür sorgte, daß nicht allein durch volksmäßige Predigt in der Muttersprache biblische Erkenntniß gefördert, sondern auch die Bibel selbst in der Landessprache unter das Volk gebracht würde. Und der Erfolg war der Art, daß wir kühn behaupten, es hat bis auf Luther Niemand gegeben, der um die Verbreitung der Bibel unter seinem Volk so große Verdienste sich erworben hätte, als eben Wiclif. Wohl besaß schon die angelsächsische Literatur verhältnißmäßig zahlreiche Uebersetzungen und Erklärungen von biblischen Stücken, zumal von König Alfred's Zeit an. Auch die spätere alt-englische Sprache ist nicht arm in dieser Beziehung; namentlich erschienen schon im XIII. Jahrhundert mehrere Dichtungen über heilige Gegenstände, worin beträchtliche Stücke der Bibel bearbeitet sind; und seit dem Anfang des XIV. Jahrhunderts treten auch mehrere Versuche prosaischer Uebersetzung auf; allein bis zum Jahre 1360 ist der Psalter das einzige Buch der heiligen Schrift gewesen, welches vollständig in's Englische übersetzt war. Hingegen 25 Jahre später besaß England eine Uebersetzung der ganzen Bibel, Alten und Neuen Testaments, in Prosa. Und diese war wesentlich Wiclif's Werk. Wie weit er in eigener Person die Arbeit gethan hat, wird sich vielleicht nie mit Sicherheit ausmachen lassen. Aber darüber ist kein Zweifel, daß er es war, der den Gedanken gefaßt, der mit Hand angelegt, und die Ausführung des Gedankens durch seinen Eifer, seinen Muth und seine Begeisterung zu Wege gebracht hat. Es scheint, daß die Offenbarung Johannis das erste biblische Buch war, das er übersetzt hat; allein es war dabei wesentlich auf eine Auslegung des Buchs abgesehen, und die Uebersetzung selbst scheint nur Nebensache gewesen zu seyn; wenigstens ist sie nicht fortlaufend und hie und da etwas kürzer zusammengedrängt, als der Urtext. Nächst der Apokalypse scheint Wiclif die Evangelien in Angriff genommen zu haben, aber auch diese in der Art, daß die Auslegung der Hauptgesichtspunkt blieb; und diese besteht nach scholastischer Sitte lediglich nur aus einer Zusammenstellung aus den Erklärungen älterer Bibelausleger. Sodann wurde zur Uebersetzung einer bereits vorhandenen Evangelienharmonie geschritten, welche von einem englischen Mönch des XII. Jahrhunderts, dem Prior Clemens, zusammengestellt worden war. Und daran schloß sich der Versuch an, einen kurzen Inbegriff der Bibellehre zu geben in einer Zusammenstellung von ausgewählten Abschnitten aus mehreren biblischen Büchern, z. B. den katholischen Briefen, worauf eine Uebersetzung sämmtlicher paulinischen Briefe folgte. Alle diese und ähnliche Arbeiten waren aber erst Vorarbeiten für eine vollständigere und genauere Uebersetzung der Bibel, zunächst des Neuen Testaments nebst Vorreden zu den einzelnen Büchern. Und es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Uebersetzung das unmittelbare Werk Wiclif's gewesen ist. Während diese Arbeit noch fortging, oder kurz nach ihrer Vollendung, wurde auch das Alte Testament durch einen von Wiclif's Mitarbeitern in Angriff genommen. Und laut eines gleichzeitigen Zeugnisses am Schluß der Originalhandschrift des Uebersetzers selbst (diese ist nämlich auf der Bodleian heute noch vorhanden) ist Nicolaus von Hereford der Bearbeiter gewesen. Nachdem die Uebersetzung der ganzen Bibel vollendet war, ging die Sorge dahin, sie möglichst nutzbar zu machen. Zu diesem Behufe wurde in vielen Abschriften eine Uebersicht über die Perikopen der Sonntage, Feste und Fasttage des Jahres angebracht; und um die kirchlichen Lesestücke zugänglicher zu machen, wurden auch Bücher geschrieben, die nichts weiter enthielten, als diejenigen Evangelien und Episteln, welche das Jahr über in der Messe gelesen wurden. Natürlich war aber das Werk, so wie es jetzt vollendet war, noch keineswegs ein befriedigendes zu nennen; war es doch ein Werk von ungemeiner Größe, zumal für jene Zeit, unter ungünstigen Umständen unternommen, durch verschiedene Persönlichkeiten und ohne genau festgestellte Grundsätze durchgeführt. Diese Mängel konnten Wiclif selbst nicht entgehen, und ohne Zweifel hat er persönlich eine Durchsicht und Verbesserung der ersten Uebersetzung wo nicht selbst unternommen, doch in Aussicht gestellt. Zu Stande gekommen ist die letztere freilich erst nach Wiclif's Tode; und es gibt Gründe, welche die Annahme wahrscheinlich machen, daß John Purvey, der vertraute

Freund und eine Zeit lang Hülfsgeistliche Wiclif's (s. oben), die zweite Uebersetzung nebst dem Vorwort zur Bibel, welches derselben voransteht, verfaßt und um 1400 fertig gebracht hat. Durch diese spätere verbesserte Uebersetzung wurde die frühere in Schatten gestellt und fast verdrängt. Die jüngere Uebersetzung fand eifrige Nachfrage. Abschriften derselben kamen in die Hände aller Schichten der Bevölkerung. Selbst der König und die Prinzen von Geblüt besaßen Exemplare. Die kostbare Ausstattung und kunstvolle Ausführung vieler Exemplare beweisen nicht bloß, daß man hohen Werth auf Gottes Wort legte, sondern auch daß die Abschreiber für ihre Bemühung angemessene Belohnung von Seiten der begütertsten Klassen fanden. Die Abschriften müssen rasch vervielfältigt worden seyn. Sind doch heutzutage noch circa 150 Handschriften vorhanden, welche die Uebersetzung in Purvey's Fassung ganz oder theilweise umfassen; und die Mehrzahl derselben sind binnen vierzig Jahren, von der Vollendung dieser Uebersetzung an gerechnet, geschrieben worden. Bedenkt man aber, wie eifrig und nachdrücklich die Hierarchie diesen Uebersetzungen nachgespürt hat, wie dieselben als verderbliche Ketzerschriften verbrannt und sonst vernichtet worden sind, und wie viele Exemplare im Laufe von 4—500 Jahren verwahrlost und durch verschiedene Zufälle untergegangen seyn mögen, so darf man kühn annehmen, daß eine ungleich größere Zahl von Exemplaren ursprünglich vorhanden gewesen sey. Wir sind vollkommen überzeugt, daß wenigstens bis zum Jahre 1460 in keiner christlichen Nation Europa's die Bibel in der Landessprache eine solche Verbreitung gefunden hat wie in der englischen. — In deutscher Sprache ist zwar eine vollständige Bibelübersetzung am Anfang des XV. Jahrhunderts vorhanden gewesen, allein die Handschriften derselben scheinen, nach dem zu schließen, was auf uns gekommen ist, weit nicht so zahlreich gewesen zu seyn, als die der Wiclifitischen Uebersetzungen; und erst nach 1460, als jene deutsche Uebersetzung gedruckt zu werden anfing, wurde sie in den 15 hochdeutschen und niederdeutschen Ausgaben, die man vor dem Jahr 1500 kennt, verhältnißmäßig weiter verbreitet. — Und welchen Segen die Verbreitung der englischen Bibel im Volke gestiftet haben mag, wie durch sie biblische Erkenntniß und Bibellieben im Stillen gepflanzt und endlich der Sieg der Reformation im Lande angebahnt worden ist, das kann man sich leicht vorstellen. Merkwürdig ist jedoch der Umstand, daß, während die deutsche Bibelübersetzung des XV. Jahrhunderts in so vielen Ausgaben gedruckt worden ist, die englische Bibelübersetzung Wiclif's, so viel wir finden, vor der Reformation gar nie, weder im Ganzen noch theilweise, abgedruckt worden ist. Erst im XVIII. Jahrhundert wurde, aus historischem Interesse, das Neue Testament, jedoch in der spätern Uebersetzung (von Purvey) in Druck herausgegeben durch John Lewis, den ersten Biographen Wiclif's, Lond. 1731 f. Diese Ausgabe ist 1810 durch H. H. Baber London in 4°. wiederholt, und nach Maßgabe einer Handschrift im J. 1841 auf's Neue veröffentlicht durch Bagster in der English Hexapla Lond. 4°. Hingegen von der älteren, Wiclif selbst unmittelbar angehörenden, Uebersetzung ist bis zum Jahre 1848, außer dem Hohenlied, das in Adam Clarke's Bibelcommentar (Lond. 1810 bis 1825) abgedruckt worden war, gar nichts im Druck erschienen; in dem genannten Jahr hat Lea Wilson das Neue Testament in der älteren Uebersetzung herausgegeben, Lond. in 4°. Zwei Jahre später kam das vollständige und umfassende Werk heraus, worin die ganze Bibel, Altes und Neues Testament, selbst die alttestamentlichen Apokryphen eingeschlossen, nach der älteren und der neueren Uebersetzung Wiclif's und seiner Anhänger, auf Grund kritischer Vergleichung zahlreicher Handschriften, und mit gelehrten Zugaben in Vorrede und Anhang, enthalten ist. Diese Frucht eines mehr als 20jährigen Fleißes zweier Gelehrten, trägt den Titel: The holy Bible, containing the Old and New Testament, with the apocryphal books, in the earliest english versions made from the latin vulgate by John Wiclif and his followers; edited by the Rev. Josiah Forshall, and Sir Frederic Madden; 4 Bände, Oxford 1850. 4°. Eine Menge Notizen, welche oben gegeben sind, verdanken wir der Vorrede zum I. Band dieses verdienstlichen Werkes.

Gehen wir nunmehr auf Wiclif's Lehren von Gott und Mensch, Sünde und Erlösung u. s. w. über, so trägt seine Lehre von *Gott* ganz vornehmlich den scholastischen Zug an sich. Er entwickelt vielmehr aus Begriffen, durch dialektischen Proceß, als daß er unmittelbar von der Schrift selbst oder gar von dem Selbstbewußtseyn der Christen ausginge. Und seine Theologie im engeren Sinne trägt insbesondere den Stempel des *Realismus*, im Gegensatz gegen den Nominalismus, an sich. Das Unendliche ist ihm kein bloßer Gedanke, sondern eine Realität. Er kann sich weder in die Anschauung finden, daß Gott ein bloßer Gattungsbegriff sey, noch in die, daß er ein Individuum sey; beide Anschauungen ruhen aber auf nominalistischem Princip; sondern er geht davon aus, Gott stehe *über* der bloßen Gattung, als die *absolute* Ursache. Der Realismus Wiclif's prägt sich vorzüglich in seiner Ideenlehre aus, die einen wesentlichen Bestandtheil seiner Gotteslehre (Trial. erstes Buch) ausmacht: Kein Wesen kann von Gott geschaffen werden, es werde denn von Gott *gedacht*; dieses Gedachtwerden aber setzt einen objektiven Grund desselben voraus. Das „von Gott gedacht seyn" schließt Realität in sich. Dieses Ur-Reale ist der uranfängliche Logos, worin alle Gattungen von Geschöpfen präformirt sind. Gott denkt nur dasjenige, was wenigstens dem intelligibeln Seyn nach ist (Trial. I. c. 8 ff.; vgl. die gediegene Darstellung von *Lewald*: die theologisch Doktrin des Joh. Wycliffe, Zeitschrift für histor. Theol., 1846. S. 205 ff.). — Die göttliche *Dreieinigkeit* bemüht sich Wiclif nach dem älteren Vorgang Augustin's und dem neueren Anselm's aus dem Wesen Gottes selbst abzuleiten: Gott hat das *Vermögen*, sich selbst zu erkennen; hat er dieses, so kann es nicht fehlen, er erkennt sich auch *wirklich*; dieses Sichselbsterkennen ist schließlich ein Ruhen Gottes in sich selbst. Jenes Vermögen, sich selbst zu erkennen, ist Gott der Vater; die wirkliche Selbsterkenntniß ist der Sohn; das Ruhen Gottes in sich selbst ist der heil. Geist. Den letzteren faßt er wohl auch als die Liebe Gottes zu sich selbst. Ein Versuch, das innertrinitarische Verhältniß einfach denkbar zu machen, durch logisch-psychologische Analogie, welcher freilich auf den Begriff der *Person* nicht von selbst führt, sondern nur vermöge der kirchlich-theologischen Ueberlieferung, von welcher Wiclif sich in *diesem* Lehrstück keineswegs loszureißen gewillt ist. Er schließt sich an die ganze altkirchlich-scholastische Lehrweise von der Trinität vollständig an (Trial. I. c. 6 f.). — Das zweite Buch des Trialogus gibt wesentlich seine Kosmologie, aber in einer Weise, welche theils auf metaphysische Fragen (wie die nach der *materia prima*), theils auf anatomische und psychologische Dinge (Bestandtheile des Gehirns, Sinneswahrnehmungen u. s. w.) sich einläßt. Für uns hat bloß die *theologische* Anthropologie Interesse. Diese folgt aber, so weit von dem Urzustand, der ersten Sünde und der Erbsünde die Rede ist, ganz der Bibel und der herkömmlichen Kirchenlehre. Bezeichnend ist nur, daß Wiclif die Fortpflanzung der Sündhaftigkeit von Geschlecht zu Geschlecht nicht physisch, sondern ethisch bedingt seyn läßt. Mit anderen Worten: er verwirft die Annahme, daß die Sündhaftigkeit *leiblich* fortgepflanzt werde durch den Samen, als wäre dieser der Träger der Erbsünde. Er betrachtet vielmehr den Geist als den Kern des menschlichen Wesens, welcher *zuerst* erschaffen wird und durch einen ursprünglichen Willensakt die Erbsünde, als Ursünde jedes Einzelnen, setzt. Durch diesen primitiven Akt der Selbstbestimmung wiederholt sich nämlich der erste Fall, so daß der Einzelne die Sünde Adam's zu seiner eigenen macht (Trial. III. c. 26: Quilibet descendens a primo homine *in principio* suae originis habet *proprium peccatum originale*). Uebrigens ist bei Wiclif keineswegs der augustinische Begriff der Erbsünde, als eines vollständigen Unvermögens zum sittlich Guten, maßgebend. Er verwirft zwar ausdrücklich, als leeres Geschwätz, die scholastische Doktrin von dem *meritum de congruo*, d. h. die Behauptung, daß Gott dem Menschen zur „billigen" Belohnung seines guten Bemühens die Gnade verleihe, so daß es ihm erleichtert werde, die Seligkeit zu verdienen (Trial. III. c. 7). Aber der Boden, von dem er hiebei ausgeht, ist nicht die durch den Fall erst gewordene sittliche Unfreiheit, sondern die durch Gottes

Allmacht und seine alle Handlungen verursachende Thätigkeit ursprünglich gegebene Abhängigkeit der Menschen. Mit anderen Worten: Wiclif's Ausgangspunkt ist nicht sowohl der anthropologische als der theologische, beziehungsweise metaphysische. Gottes Allmacht ist nach Wiclif nicht ein bloßes Können, nicht ein Begriff der Möglichkeit, sondern Wirklichkeit; die göttliche Allmacht fällt ihm mit dem wirklichen Schaffen und Verursachen aller Dinge zusammen. Wenn aber Alles was ist und geschieht, Gott zum Urheber hat, ist dann Gott nicht auch Urheber des Bösen? Dieser Einwand entgeht unserem Denker nicht. Er beantwortet ihn indeß verneinend. Die Sünde ist nicht von Gott gewirkt, denn sie ist selbst nicht etwas Positives, sondern ein bloßer Mangel, defectus. Wiclif eignet sich den negativen Begriff des Bösen an, vermöge dessen die Sünde eigentlich das Nichtseyn des Göttlichen, ein non ens ist. Das heißt, er verkennt nicht, daß die Sünde thatsächlich vorhanden ist, aber er gesteht ihr nur nicht die Wirklichkeit im höheren Sinne zu. Und insofern als die Sünde thatsächlich existirt, wird sie auch für etwas Gutes erkannt, d. h. für etwas mittelbar und sekundär Gutes, sofern Gott das Böse zum Guten wendet, durch gerechte Strafe und beziehungsweise durch Erlösung vom Bösen. Die Sünde sey also, als Mittel zum Zweck, von Gott gewollt, und nothwendig; auch vermöge des Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen innerhalb des Endlichen und des Zeitlebens thue Jeder, der sündigt, nicht mehr und nicht weniger Böses, als er kann. Hiemit scheint Wiclif auf eine völlige Verneinung der Willensfreiheit hinauszukommen, wiewohl sich sein sittliches Bewußtseyn gegen diese Consequenz sichtbar sträubt. Er hat einen seiner Zeit berühmten Vorgänger in diesem Betracht, seinen älteren Zeitgenossen Thomas von Bradwardina, der in seinem großen Werke De causa Dei adversus Pelagium die freie Gnade zu erweisen und die Einbildung eines menschlichen Verdienstes zu widerlegen bemüht war, aber gleichfalls lehrte, daß Gott den Menschen zu jeder Entschließung und Handlung bestimme, und daß die Sünde ein bloßer Mangel sey, ein Nichtseyn; vgl. meine Abhandlung De Thoma Bradwardino, Lipsiae 1862. — Mit der Anschauung Wiclif's von der göttlichen Causalität in Hinsicht menschlicher Handlungen hängt wesentlich zusammen sein Lehrsatz von der göttlichen Prädestination: diejenigen, welche der ewigen Seligkeit theilhaftig werden, sind dazu verordnet von Ewigkeit; diejenigen, welche den ewigen Strafen verfallen, sind von Ewigkeit als solche erkannt; jene sind praedestinati, diese sind praesciti. Wiclif vermeidet es geflissentlich, von einer doppelten Vorherbestimmung zu reden, er kennt nur eine Erwählung, die zur Seligkeit. Aber er macht darum nicht die göttliche Erwählung abhängig von der menschlichen Selbstentscheidung, als welche durch die Allwissenheit vorausgesehen sey. Denn er weiß es mit der göttlichen Hoheit, Macht und Herrlichkeit nicht zu vereinigen, daß Gottes Rathschluß von der Kreatur abhängen solle. Dessenungeachtet ist er nicht gewillt, die sittliche Zurechnung des Einzelnen und die Freiheit des menschlichen Willens aufzuheben, vielmehr bemüht er sich, beides, die spekulative Anschauung, wornach Alles von Gottes ewigem Rathschluß schlechthin abhängt, und die verständig-sittliche Anschauung zu vereinigen, was ihm freilich auf eine klare und befriedigende Weise nicht gelungen ist.

In der Christologie ringt in Wiclif auf merkwürdige Weise mit einander die scholastische Dialektik — und das Streben nach einer biblisch-ethischen Reconstruktion des Begriffs vom Gottmenschen. Auf der einen Seite stecken bei ihm die herkömmlichen
… Kategorieen und Begriffe der scholastischen Christologie noch tief und fest. Auf
…eren Seite sieht er recht wohl ein, daß viele hohle und unfruchtbare Fragen und
…en darunter sind; er wendet sich von denselben nach Kräften ab und den „gedie-
…und nützlichen“ Wahrheiten zu (Trial. III. c. 27. Fol. 90 b. f.: Salubrius est
… veritates solidas, quam inaniter evagari circa fictitias, — cum multae veri-
…olidae et utiles jacent hominibus occultatae). Das was er selbst in der Lehre
… Menschwerdung Eigenthümliches hat, beruht darauf, daß er an die Grundstelle
…er 2. sich vorzugsweise hält und die Menschwerdung Christi vom sittlichen Ge-

sichtspunkt aus betrachtet: der erste Mensch war nicht Gott und wollte sich doch Gott gleichstellen; Christus war Gott gleich und hat sich der Gottgleichheit entäußert und sich selbst erniedrigt. Der erste Mensch hat sich durch Hochmuth versündigt; Christus hat Adam's Sünde durch Demuth gebüßt. Die Menschwerdung Christi ist eine sittliche That; der Gottmensch als solcher leistet schon in seiner Person die Genugthuung für die Ursünde der Menschheit. Aber dazu kommt der Gehorsam bis zum Tode: Adam war übermüthig bis zum Tode, der zweite Adam hat sich gedemüthigt bis zum Kreuzestod, den er gnadenvoll übernommen hat. Karakteristisch für den Doctor evangelicus, und wahrhaft evangelisch ist ferner der Seitenblick, den Wiclif bei der Lehre von Christus auf die „Heiligen" wirft. Er betont mit Nachdruck den Satz, daß Christus der einige Mittler zwischen Gott und Menschen sey. Vermöge seiner gottmenschlichen Person und seines vollkommenen Verdienstes ist er der alleinige Vermittler und Fürsprecher. Alle Heiligen sind nur insofern zu ehren und zu loben, als sie aus Christo, dem Quell des Heils, geschöpft haben. Die Heiligenverehrung hat nur insoweit einen Nutzen, als sie Liebe zu Christo in der Seele entzündet. Dagegen wird durch die Menge der Heiligen die Seele zerstreut und die Liebe zu Christo geschwächt. Es ist eine Thorheit, die Quelle selbst, die uns so nahe liegt, bei Seite liegen zu lassen und zu einem entlegenen und trüben Bache zu gehen. Deswegen seyen Viele der Meinung, es würde der Kirche frommen, wenn alle Heiligenfeste aufhörten und lediglich Christi Feste gefeiert würden, weil dann Christus frischer im Gedächtniß gehalten und die Andacht der Gemeinde nicht so ungebührlich auf Glieder Christi bezogen und zersplittert würde. Aecht reformatorische Grundsätze! — Die Lehre von dem Werke Christi wird im Trialogus nur ganz vorübergehend berührt. Eben so wird die Lehre von der Heilsordnung bloß gelegenheitlich erörtert. Aber so viel ergibt sich deutlich, daß Wiclif, obgleich seine Ausdrucksweise das römisch-scholastische Gepräge nicht verläugnet (namentlich in dem auch bei ihm sehr geläufigen Begriff des mereri), doch in seiner sittlich-religiösen Denkungsart von der Werkheiligkeit weit entfernt, vielmehr der Wahrheit von der freien Gnade Gottes in Christo zugethan ist. Erklärt er doch den Begriff eines meritum ex congruo geradezu für eine bodenlose Einbildung (vanitas) Trial. III. c. 7. Vielmehr betont er in einer seiner Predigten die Wahrheit, daß der Glaube eine Gabe Gottes ist, die nur aus Gnaden den Menschen verliehen wird, und daß Gott, wenn er das gute Werk irgend eines Menschen belohnt, seine eigene Gabe krönt. Seine ganze Sittenlehre beruht auf dieser dogmatischen Unterlage; unter allen Christentugenden ist ihm Demuth die erste, Demuth ist „die Wurzel aller Tugenden"; je demüthiger einer ist, je näher ist er Christo. Zugleich aber verdient bemerkt zu werden, daß Wiclif auf die Bethätigung des Glaubens im Wandel den größten Nachdruck legt. Er bezeugt stets, es könne da kein rechter Glaube und keine Wiedergeburt seyn, wo keine Nachfolge Jesu, kein christlicher Wandel sey; es sey unmöglich, daß Jemand in Sünden lebe, ohne in demselben Maße abzunehmen am Glauben. Wir sehen hier den sittlichen Geist der Bibel, wie er, entgegen der einseitig ascetischen Richtung und der mönchisch beschränkten Sittenlehre, und entgegen der sittlichen Schlaffheit jener Zeit, mit der Heiligung Ernst macht und das tägliche Berufsleben in seine christlichen Rechte einsetzt. Ein Karakterzug, welcher an die Reformation lebhaft erinnert.

Eben so ist Wiclif's Lehre von der Kirche insofern protestantisch, als er den klerikalen Begriff der Kirche = Gesammtheit der Mitglieder des geistlichen Standes ausdrücklich verwirft, vielmehr alle diejenigen, aber auch nur diejenigen, als Glieder der Kirche anerkennt, welche durch die Erlösung der Seligkeit theilhaftig werden. Er unterscheidet deutlich zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche; nur nennt er erstere den „wahren", letztere den „scheinbaren" oder „gemischten" Leib Christi, dieß, weil Auserwählte und Heuchler in ihr begriffen sind. Vermöge seines Grundgedankens von der Gnadenwahl definirt er die wahre Kirche auch als „die Gemeinschaft der Erwählten

Erden". Er bescheidet sich jedoch natürlich, daß wir diejenigen, welche dem wahren Leib Christi angehören, nicht kennen. Ja er geht noch weiter und zieht auch die Consequenz, daß Niemand befugt sey, einen Dritten sey's heilig zu sprechen, sey's zu verdammen (Trial. IV. c. 22). Wie sehr die Verweltlichung der Kirche, d. h. der Hierarchie, für Wiclif ein Dorn im Auge geworden ist, ergibt sich aus unzähligen Aussprüchen desselben. Schon die lange Stufenleiter von Aemtern und Würden des Klerus bis zu den Erzbischöfen, Cardinälen und dem Pabst hinauf erkennt er für eine Sache, die keine Begründung in der Schrift finde; zu der Apostel Zeit seyen zwei Ordnungen von Klerikern für hinreichend befunden worden, nämlich Presbyter und Diakonen. Die Neuerung aber, welche gotteslästerliche Wirren in die Kirche gebracht habe, d. h. die Einführung solcher hierarchischer Stufen, habe ihre Wurzel in dem Hochmuth und der Habsucht, in einer Gesinnung, welcher Christi Armuth und Niedrigkeit nicht zusagte. Die weltlichen Fürsten aber, welche durch ihre gutgemeinte Ausstattung der Kirche mit Grundbesitz zur Verweltlichung derselben wesentlich beigetragen haben, sind verpflichtet, zur Hebung dieses Uebelstandes das Ihrige beizutragen (Trial. IV. c. 15 ff., bei Erörterung des Sakraments der Priesterweihe). —

In dem ganzen Lehrbegriff der römisch-mittelalterlichen Kirche gibt es kein Hauptstück, welches Wiclif schärfer und nachdrücklicher angegriffen hätte, als das von dem heil. Abendmahl, insbesondere der Begriff der „Wandlung" oder Transsubstantiation. Unter den Entartungen der Stiftung Christi und der biblischen Wahrheit dieses Sakraments, deren nicht weniger als drei sind: Meßopfer, Kelchentziehung und Lehre von der Wandlung, ist es die letztere, welche Wiclif angriff, während die Hussiten sodann die Kelchentziehung bekämpften und Luther schließlich mit ganzer Macht als Gegner des Meßopfers auftrat. Wiclif war lebhaft überzeugt, daß unter allen den Irrlehren, welche jemals in der Kirche aufgebracht worden seyen, keine auf so schlaue Weise eingeschwärzt worden sey und keine auf so vielfache Art das Volk beschädige, denn sie widerspreche der Schrift, verführe zur Abgötterei und plündere das Volk (Trial. IV. c. 2. S. 101). Aus dieser summarischen Aeußerung erhellt bereits, daß er nicht bloß lehrhafte, sondern auch rein religiöse und praktische Bedenken gegen die damals bestehende Kirchenlehre vom heil. Abendmahl hatte. Erst seit dem Jahre 1381, so viel man bis jetzt sehen kann, hat sich Wiclif mit dieser Lehre beschäftigt, aber von da an hat er in Predigten, Disputationen und Schriften, und zwar in englisch verfaßten Volksschriften und in lateinischen Abhandlungen für die gelehrte Welt, den Gegenstand erörtert. Er übt nicht bloß Kritik gegen die scholastische Lehre von der Transsubstantiation, mit Hülfe dialektischer und biblischer Waffen, sondern er begründet auch seine entgegenstehende Ansicht vom Sakrament positiv. Seine Kritik richtet sich dialektisch gegen das logische und metaphysische Unding von „Accidenzien ohne Substanz"; ferner sucht er nachzuweisen, daß die Lehre von der Wandlung, wornach in Folge der Consekration das Brod und der Wein aufhöre, Brod und Wein zu seyn, mit den Einsetzungsworten unvereinbar, also schriftwidrig sey; denn mit den Worten: „das ist mein Leib" u. s. w. sey doch Etwas von dem Brod ausgesagt, folglich sey noch wie vor Brod vorhanden und nicht etwa vernichtet. Auch der Apostel Paulus, wenn er 1 Kor. 10, 16. sagt: „das Brod, das wir brechen", bezeuge doch, daß im Sakrament Brod sey und bleibe. An die Stelle der scholastischen und, wie Wiclif ausdrücklich bemerkt, erst spät aufgekommenen Theorie von der Wandlung setzt er den Doppelsatz: im Sakrament des Altars ist 1) wahres Brod (und wahrer Wein); aber zugleich 2) Christi Leib (und Blut). Den ersteren Satz hat er als die Position gegenüber seiner Negation, stets mit größtem Nachdruck behauptet und begründet, und seine Anhänger haben diesen Gedanken stets festgehalten. Schwieriger ist die Frage, wie Wiclif den zweiten Satz verstanden habe. Denn daß Christi Leib und Blut im Sakrament sey, das hat Wiclif stets behauptet. Aber wie das Verhältniß des Leibes und Blutes Christi zu dem geweihten Brod und Wein nach ihm zu denken sey, darüber ist,

wenigstens nach den bis jetzt veröffentlichten Schriften des Mannes, nicht leicht auf's Reine zu kommen. Es fragt sich: soll das Sichtbare bloß ein Bild, ein Zeichen des Unsichtbaren seyn, oder soll der Leib Christi im heil. Abendmahl wahrhaft und real gegenwärtig seyn? Mit anderen Worten: ist Wiclif's Ansicht mit der Zwingli'schen oder mit der Luther'schen näher verwandt? Häufig spricht er sich so aus, das geweihte Brod sey auf sakramentliche Weise Christi Leib; dasselbe sey Brod natürlicher Weise (in natura sua), Christi Leib sakramentlicher Weise. Aber da kehrt die Frage nur wieder: was heißt das letztere? Allerdings gebraucht Wiclif ein und das andere Mal Ausdrücke, welche an die Zwingli'sche Vorstellung anklingen, als ob das Sichtbare im Abendmahl weiter nichts als ein Zeichen und Bild des Unsichtbaren wäre, z. B.: panis ille sacramentalis — ipsum corpus domini sacramentaliter signat vel figurat, Trial. IV. 7. S. 110, b.; Sacramentum est figuraliter corpus Christi, ib. c. 4. S. 105, b. In einer englisch geschriebenen Volksschrift über das Abendmahl, mit dem Titel: Wicket, Pförtchen, nach der „engen Pforte" so genannt, sagt Wiclif einmal kurz und rund: The bread is the figure of Christi body. Allein Wiclif bezeugt, z. B. in obiger Stelle Trial. S. 110, b., zugleich seine Geneigtheit, mehr als das Bisherige zuzugeben, „an einen tieferen Sinn zu glauben" (sensum subtiliorem credere), falls man ihn aus Gottes Wort oder aus der Vernunft eines Besseren belehre. Und an anderen Stellen geht er in der That über den Begriff einer nur durch Zeichen abgebildeten, nur vorgestellten Gegenwart des Leibes Christi hinaus und zu einer wirklichen Gegenwart desselben fort (Modus essendi, quo corpus Christi in hostia, est modus verus et realis, Confessio Mag. Jo. Wycclyff de Eucharistia, bei Vaughan II, 428). Es fragt sich nur, inwiefern Christus im Sakrament real gegenwärtig sey. Nicht bloß der Kraft und Wirkung nach (potenziell), wie allenthalben ist, auch vermöge seiner Menschheit; nicht bloß geistlicher Weise, wie den Seelen der Gläubigen innewohnt; aber auch nicht vermöge einer Identificirung Brodes mit dem Leibe Christi, noch vermöge einer angeblichen „Impanation", wornach analog der Menschwerdung des Sohnes Gottes, der Leib Christi Brod geworden wäre d. h. das Brod „angenommen" hätte, ohne dasselbe zu vernichten und zu verwandeln. Ueberhaupt verneint Wiclif, daß der Leib Christi auf räumlich-meßbare Weise in der Hostie gegenwärtig sey. Vielmehr sey der Leib Christi eigenschaftlich (habitudinaliter) das gesegnete Brod selbst. Alles zusammengenommen, stellt Wiclif den Satz auf: die Gegenwart des Leibes Christi im heil. Abendmahl sey Bild und Wirklichkeit zugleich (simul veritas et figura, Confessio M. Wycclyff. So viel ist gewiß, daß nicht etwa eine nüchterne, rein verstandesmäßige Anschauung dem Lehrbegriff Wiclif's vom heil. Abendmahl zu Grunde liegt, wohl aber eine Denkart, welche der hierarchisch-scholastischen Fiktion abhold, vielmehr von dem Bibelwort ausgehend, die Lehre vom Abendmahl zu reformiren suchte. Und er hat dieß in einer Weise gethan, welche über eine bloß symbolische Auffassung, wie die Zwingli'sche weit hinausgeht, jedoch mit der Auffassung Luther's keineswegs sich deckt. Zwar eine Harmonie zwischen beiden insofern unverkennbar, als der Doppelsatz Wiclif's „das gesegnete Brod ist wahres Brod und zugleich wahrer Leib Christi", Luther's Satz ist. Allein ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden liegt darin, Wiclif das wirkliche Empfangen des Leibes Christi im Sakrament durch den Glauben des Communikanten bedingt seyn läßt, während Luther, seit dem Streite mit Carlstadt, mit Entschiedenheit behauptet: „Alle, so dieß Brod essen, empfangen den Leib Christi; des Leibes Christi werden theilhaftig auch die Unwürdigen und Gottlosen." Wenn Wiclif der Abendmahlslehre eine ungemeine Aufmerksamkeit zugewandt und römisch-scholastische Theorie mit aller Kraft seines Geistes und allem Ernst seines christlichen Gewissens gestürmt hat, so war ihm wohl bewußt, warum er das that. Er kannte in der Theorie von der Wandlung „den Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte", eine listige Erfindung des Widerchrists. Daß der Priester durch die Wand-

der Consekration, die er ausspricht, natürliches Brod in den Leib Christi wesentlich verwandle, diese Vorstellung, welche die Ehre und Auctorität des Priesterstandes überschwänglich zu erhöhen geeignet war, erschien ihm als eine „gotteslästerliche Menschenvergötterung und Selbstüberhebung“. Und die Anbetung der geweihten Hostie konnte er nicht anders, denn als Götzendienst, als eine Vergötterung einer Creatur ansehen, gegen die sein Gewissen mit um so größerer Empörung sich widersetzte, als er den Urhebern dieser Vergötterung zutraute, recht wohl zu wissen, wie es sich in Wahrheit damit verhalte.

III. Auf Grund dessen, was wir über den Lebensgang und über den Lehrbegriff Wiclif's in der Kürze bemerkt haben, können wir nun über die universalgeschichtliche Bedeutung seiner Persönlichkeit ein Urtheil fällen. Die Meinungen gehen hierüber sehr weit auseinander. Man nehme nur, wie ganz anders Luther über Wiclif urtheilt, als über Hus. Einmal stellt er beide zusammen und seiner eigenen Person entgegen, wenn er in den Tischreden sagt: „Wiclef und Hus haben das Leben im Pabstthum angefochten, ich aber fechte das Leben nicht vornehmlich an, sondern die Lehre“ (Werke, Walch 22, 1038). Sonst aber ist es merkwürdig, daß Luther den Johannes Hus förmlich als seinen Vorläufer anerkennt, was er in Betreff Wiclif's nicht thut. Von Jenem sagt Luther: „Er hat etliche Dörner, Hecken und Späne aus dem Weinberge Christi ausgehackt und ausgerottet, und des Papas Mißbräuche und ärgerlich Leben angegriffen; aber ich, D. Martinus Luther, bin in ein blach, eben, wohl gepflügt Feld kommen, und des Papsts Lehre angegriffen, und ihn gestürzt“ (Tischreden, herausg. von Bindseil u. Förstemann, 4, 396). Daß er aber den „spitzigen Wiclef“ etwas über die Achsel ansieht, ist ihm nicht sehr zu verdenken; er hat ihn zu wenig gekannt. Ohne Zweifel kannte ihn Melanchthon etwas genauer. Dessen ungeachtet urtheilt er eher noch absprechender und schärfer über ihn, als Luther. In einem Briefe an Myconius vom Jahre 1530 faßt er sein Urtheil über ihn zusammen: er finde viele Irrungen bei ihm; die Glaubensgerechtigkeit habe er gar nicht verstanden und festgehalten; er habe Evangelium und Politik ungeschickt in einander gemischt, habe den Priestern das Recht auf persönlichen Besitz abgesprochen, über das bürgerliche Regiment auf sophistische und wahrhaft aufrührerische Weise gehandelt; auch in Betreff des heil. Abendmahls habe er die öffentlich angenommene Lehre mit Sophistik und Spott behandelt (Corpus Reformatorum ed. Bretschneider. II. 32; vergl. Apol. Conf. Rechenb. p. 217). Das Urtheil ist ungerecht, schon darum, weil der Reformator auch nicht einen Gedanken, auch nicht einen Zug aus dem Manne herauszuheben weiß, dem er seinen Beifall zollen könnte. Aber auch Melanchthon hat seinen Mann nicht genug gekannt. Wenn hingegen heut zu Tage ein Historiker wie Heinrich Leo behauptet, daß „Lutheraner den Wiclif nimmermehr unter die rechten Zeugen der Wahrheit zählen könnten“ (Univ.-Gesch. II, 373. Anm.), so ist dieß eine Ungerechtigkeit, welche bei den derzeit vorliegenden Mitteln, Wiclif zu kennen, weit weniger entschuldbar ist, als zur Zeit der Reformation. Man braucht ja keineswegs gegen die Fehler und Schwächen, welche der Mann so gut gehabt hat als ein Luther, ja auch gegen irrige Lehren und verkehrte Anschauungen Wiclif's ein Auge zuzudrücken, um anzuerkennen, daß er denn doch ein Doctor evangelicus, ein ächter Vorläufer der Reformation, ein Mann Gottes und ein Zeuge der Wahrheit gewesen sey. Blicken wir auf den Lebensgang Wiclif's zurück, so springt uns die Thatsache in die Augen, daß es in der ersten Periode seines öffentlichen Auftretens theils rein politische, theils kirchlich-politische Angelegenheiten gewesen sind, die ihn beschäftigten. Daher schreibt sich der Eindruck, den Wiclif's Persönlichkeit vielfach gemacht hat, als ob das Politisch-Nationale bei ihm eine überwiegende Rolle spiele. Darum hat Melanchthon a. a. O. geurtheilt: Inepte confundit Evangelium et Politica etc. Darum hat man auch noch neuerdings gemeint, Wiclif habe mehr ein äußerliches kirchlich-politisches Treiben angeregt, als eine sittlich-religiöse Erneuerung zuwege gebracht. Nun die Thatsachen berechtigen, so viel wir sehen,

zu einem Schluß von dieser Tragweite nicht. Allerdings ist Wiclif von politisch-natio[nalen]
Gedanken und Bestrebungen zuerst ausgegangen, aber darin war er eben ein Kind [seiner]
Zeit, ein Glied seiner Nation. Denn im XIV. Jahrhundert hat, nach dem Vor[gang]
Frankreichs im Kampfe zwischen Philipp dem Schönen und Pabst Bonifacius V[III.]
auch in England das Staatsinteresse und das Nationalgefühl von dem bevormunde[nden]
päbstlichen Absolutismus sich emancipirt. Und je unumschränkter die Curie einige [Jahr-]
hunderte lang in England geschaltet und gewaltet hatte, um so nachdrücklicher erho[b]
jetzt die öffentliche Meinung wider die Uebergriffe des Pabstthums. Der König ve[rtrat]
die Unabhängigkeit, die Souveränität, die Ehre der Krone. Die Parlamente emp[örten]
sich wider die finanzielle Ausbeutung des Landes durch die Päbste in Avignon, [welche]
in das französische Interesse hineingezogen waren, während England mit Frankreich [Krieg]
führte. Und in diese vollkommen berechtigten, ja in ihrer Art auch reformatorischen B[estre-]
bungen griff Wiclif mit ein, als ein warmer Patriot und rechter Bürger, für des [Va-]
terlandes Ehre und Würde, Freiheit und Recht begeistert. Und er war nicht der ei[nzige]
Kleriker in England, der an dem Kampfe gegen römische Uebergriffe Antheil n[ahm].
Aber er that dieß mit einer Einsicht, Beharrlichkeit und Energie, welche ihm das [Ver-]
trauen des Parlaments und der Krone zuwandte. Wir können das nicht für [eine]
Verirrung halten, im Gegentheil, wir halten es für eine Tugend; er hat damit [seiner]
Zeit genügt, ihre Anforderungen erfüllt und, wenn auch nur mit Ausrottung „et[licher]
Dörner, Hecken nnd Späne“ (s. oben Luther's Worte), der Reformation den We[g ge-]
bahnt. Aber er ist nicht dabei stehen geblieben. Wohl hat er den nationalen un[d po-]
litischen Gesichtspunkt nie ganz aus dem Auge verloren, ja er hat, wie aus ei[ner]
seiner Schriften zu ersehen ist, die Obrigkeiten und Fürsten für wirkliche Refor[m in]
Anspruch genommen und verbindlich gemacht. Aber keineswegs ist sein Dichten [und]
Trachten in einem politisch-nationalen Streben aufgegangen. Vielmehr ist Wiclif [vom]
rein Politischen zum Kirchlich-Politischen und vom Kirchlich-Politischen zum rein [Kirch-]
lichen übergegangen. Das war aber nicht ein gemachter, sondern ein für ihn n[atür-]
licher Fortschritt, eine höhere Führung.

Als Wiclif seine Schrift De Dominio divino herausgab, erklärte er i[m]
Vorwort seinen Entschluß, sich von nun an ausschließlich der Theologie zu wi[dmen].
Das scheint der Zeitpunkt zu seyn, in welchem er das politische Gebiet der Thätigke[it mit]
dem kirchlichen vertauschte und die kirchliche Reform anzustreben begann. Aber
hier bemerken wir wieder einen inneren Fortschritt. Erst richtete er sein Augenmer[k auf]
Verfassung und Ordnungen der Kirche, und nur allmählich trat er auch dem Lehrbe[griff]
der bestehenden Kirche näher. Aber je weiter er vorwärts schritt, desto tiefer dra[ng er]
in den Kern der Sache ein. Zugleich war er weit entfernt von einem bloß v[erneinenden],
nenden, niederreißenden und umstürzenden Bestreben; vielmehr lag ihm das Auf[bauen]
und das Zurückführen der Kirche zur ursprünglichen apostolischen Reinheit am H[erzen].
Einer erschlafften und im Ceremonienwesen oder hierarchischen Trachten versun[kenen]
Geistlichkeit gegenüber wirkte er positiv durch Aussendung seiner „armen Priester“
als evangelische Prediger von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf wanderten, und
sich willige Zuhörer fanden, „Gottes Gesetz“ in der Muttersprache verkündigten.
läugbar hat ihm eine Reform und Erneuerung des geistlichen Amtes vorgeschwebt.
dasselbe theils zu einem hohlen Ceremoniendienst, theils zu einer verweltlichten Pri[ester-]
herrschaft entartet, so faßte Wiclif als den Kern des geistlichen Amtes das Predig[tamt,]
die διακονία τοῦ λόγου Apg. 6, 4. Eine lehrreiche Urkunde dieser Gesinnung, [welche]
auf eine Reform des Pfarramts ausging, ist die von dem Unterzeichneten vor ei[nigen]
Monaten aus der einzigen vorhandenen Handschrift zum erstenmal herausgegebene Sc[hrift:]
Johannis de Wiclif tractatus de officio pastorali, e codice Vindobo[nensi]
primum edidit G. V. Lechler. Lips. 1863. Aber nicht bloß literarisch, auch
bloß durch seine Anhänger und Schüler hat er in dieser Richtung gewirkt, sonde[rn er]
ist selbst unermüdlich thätig und von musterhafter Treue gewesen in seinem Pfar[ramte]

n sind die Hunderte von Predigten unverwerfliche Zeugnisse, welche theils in ischer, theils in englischer Sprache auf uns gekommen, aber bis jetzt nur bruch- eise und in kleinen Proben veröffentlicht sind. Mit der Reform des geistlichen l und der Erneuerung des Predigtwesens hängt zusammen das Verdienst Wiclif's ie Bibel. Er hat als Doktor der Theologie fleißig über die Bibel gelesen und erächtlichen Namen eines „Biblicisten" nicht gescheut, womit die auf scholasti- unst und Meisterschaft stolzen Zeitgenossen diejenigen zu belegen pflegten, welche biblische Bücher anstatt über die Sentenzen des Lombarden, über die Summa Thomas von Aquino oder Anderer Vorlesungen hielten. Wiclif hat über ver- ne Bücher des A. und N. Testaments Erklärungen geschrieben, und als Prediger nicht bloß die Fest- und Sonntagsperikopen, sondern auch ganze Bücher der in fortlaufenden Homilien ausgelegt. Ist uns doch eine sehr umfangreiche Hand- erhalten, welche Wiclif's Auslegung aller neutestamentlichen Bücher, mit einziger ahme der Apokalypse, umfaßt; ohne Zweifel ist das eine sogenannte „Postille". weitaus das größte Werk auf diesem Felde war die Uebersetzung der Bibel in's che, die Wiclif theils persönlich, theils durch Freunde und Gesinnungsgenossen, die n begeisterte, zu Stande gebracht hat (s. oben). Wenn uns auch weiter nichts von ekannt wäre, als was er aus Grundsatz und aus Liebe zu Gottes Wort dafür hat, die Bibel bei seiner Nation einzuführen und seine Landsleute in die Bibel ihren, so dürften wir nicht im Mindesten daran zweifeln, daß Wiclif ein ächter reuer Zeuge der Wahrheit, ein wahrhaft „evangelischer Doktor" und ein wirklicher ufer der Reformation gewesen sey. Aber auch die Erfolge, die Nachwirkungen ersönlichkeit Wiclif's legen unverwerfliches Zeugniß dafür ab, daß er wirklich ein endes Werkzeug Gottes zur Anbahnung einer Wiedergeburt der Kirche Christi ge- ist. Denn in England selbst hat Wiclif's Geist während der anderthalb Jahr- rte, welche von Wiclif's Tod bis zum Anbruch der englischen Reformation chen sind, stetig fortgewirkt. Man s. meinen Artikel „Lollarden", Bd. VIII. 58 ff. Und als die ersten Sonnenstrahlen der aufgehenden Reformation von chland her nach England leuchteten, war das von Wiclif entzündete und seit ihm, ller blutigen Verfolgungen, durch die „Stillen im Lande" treu bewahrte Licht her Wahrheit noch nicht völlig erloschen. Die alte wiclifitische Geistesströmung ie und da mit der lutherischen zusammen. Aber wie in den zwanziger und drei- Jahren des XVI. Jahrhunderts die Nachwirkungen Wiclif's innerhalb England's : neueren und mächtigeren Erweckung von Deutschland her aufgingen, so hatte f's Geist 150 Jahre früher auf dem Continent eine elektrische Wirkung geübt: en war dasjenige Land, welches sich am Ende des XIV. und im Anfange des Jahrhunderts am empfänglichsten erwies für die von Wiclif ausgegangenen Wir- t. Es ist Thatsache, daß schon seit dem Jahre 1381 auf der Prager Universität ten Wiclif's verbreitet waren, ja daß nicht selten darüber gelesen wurde. selbst hat seit 1390 Wiclif's Schriften gelesen. Er bekennt sich ungescheut als warmen Verehrer Wiclif's und ist in wesentlichen Stücken wirklich ein Schüler en, wiewohl er keineswegs unbedingt in seine Fußtapfen trat. Und Hieronymus Prag war nicht der einzige Böhme, der in Oxford studirte und als Verehrer Wi- lange nach dessen Tode zurückkam. Ja die ganze hussitische Partei hat Wiclif als doctor evangelicus in hohem Ansehen gehalten. Davon ist die merkwürdig Zahl von Handschriften ein sprechender Beweis, welche am Ende des XIV. und ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts in Böhmen geschrieben worden sind und die lateinischen Schriften Wiclif's zum weitaus größten Theile sich vorfinden. wie oft ist Wiclif in diesen Handschriften als der venerabilis Doctor gelicus betitelt! Ja, wenn ich nicht irre, so sind in den von hussitischen en geschriebenen Codices mehrere Schriften des großen Mannes enthalten, allen den Handschriften, welche England und Irland besitzt, vergebens gesucht

werden. Kurz, die große hussitische Bewegung, wenn auch wesentlich aus ursprünglich tschechischen Quellen entsprungen, verläugnet doch keineswegs den gewaltigen Einfluß, welchen Wiclif's Geistesmacht auf sie ausgeübt hat. Auch in dieser Hinsicht war Wiclif ein Werkzeug Christi, „auserwählt und gesetzt, daß er hingehe und Frucht bringe und seine Frucht bleibe" (Joh. 15, 16.).

John Lewis, The History of the Life and sufferings of John Wiclif. Lond. 1720. Neue Aufl. Oxf. 1820. — Robert Vaughan, The Life and Opinions of John de Wycliffe, illustrated principally from his unpublished Manuscripts. Lond. 1829. 2. Aufl. 1831. — Die gründlichste Erörterung des Lehrbegriffs von Wiclif hat Dr. Ernst Anton Lewald (weil. Professor zu Heidelberg) gegeben: Die theologische Doctrin Johann Wycliffe's, nach den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet. Zeitschrift für histor. Theologie. 1846. S. 171 ff. 503 ff. 1847. S. 597 ff. — Lechler, Wiclif und die Lollarden. Zeitschrift für historische Theologie. 1853. S. 416 ff. G. Lechler.

Wiederbringung aller Dinge, s. Bd. VI. S. 184.

Wiedergeburt. Die Idee der Erlösung, welche durch Christus gestiftet ist, und des geistigen sittlich-religiösen Lebens, das von ihm ausgeht, führt sofort auch auf den christlichen Begriff der Wiedergeburt. Auf Grund des Werkes Christi wird die Sünde vergeben; der Gläubige wird erlöst, sofern er los wird vom Banne der Schuld; er wird gerechtfertigt (vgl. Encykl. Bd. XII. S. 582 ff.). Auf dieses Moment vor Allem legt die lutherische und reformirte Lehre Nachdruck: es ist die Grundbedingung für jede wirkliche Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Gotte. Aber der Mensch kann in solcher Gemeinschaft nicht stehen, ohne daß er, dessen Grundrichtung zuvor eine sündhafte, gottwidrige war, auch innerlich und zwar zunächst im Mittelpunkt seiner Gesinnung und seines persönlichen Lebens ein anderer geworden ist. Und Gott vergibt nicht, rechtfertigt nicht, nimmt nicht zu Gnaden an, ohne sofort auch in seinem Geiste innerlich sich mitzutheilen und selbst hiedurch im Menschen den Keim eines neuen Lebens zu setzen, welcher, indem die Schuld der Sünde erlassen wird, auch der Macht der Sünde siegreich entgegentritt, ja bereits ihre Ueberwindung in sich schließt. Schon die Vergebung selbst endlich setzt eine innere Umwandlung im Menschen voraus, sofern dieser wenigstens, die Schrecken der Sünde und des Gesetzes im Grunde seiner Seele fühlend und zugleich von der frohen Gnadenbotschaft ergriffen, mit Verzicht auf allen eigenen Werth und alle eigene Kraft vertrauend, nach dieser reinen Gnade in Christus greift; sie setzt, kurz gesagt, voraus die Umkehr des Sünders zum bußfertigen Glauben. Die principielle Umwandlung, in welcher so die Erlösung des Subjektes sich vollzieht, ist Wiedergeburt: eben in ihren Verlauf fällt die Rechtfertigung. Sie ist nichts Geringeres als Wiedergeburt. Denn ein neuer innerer Mensch wird in ihr gesetzt. Es ist ein passiver Vorgang, ein Geborenwerden, gewirkt von Gott; Gott ist's, der auch schon den Glauben wirkt durch sein Wort: ist gleich jenes Greifen nach der Gnade Sache des Subjekts, so kommt es doch dazu nur, indem ihm die Möglichkeit durch die Wirksamkeit des Geistes in den Eindrücken des Gnadenwortes geschenkt ist; in Folge des Glaubens will dann der Geist Christi und Gottes bleibend als selbstständige Macht neuen Lebens dem Christen innewohnen. — In dieser Wiedergeburt haben wir dann nicht bloß eine Wiederherstellung oder Neuschöpfung desjenigen zu sehen, was schon im ersten Menschen vor dem Sündenfalle gesetzt war (vergl. den Artikel „Gerechtigkeit, ursprüngliche", Enc. Bd. V. S. 38 f.). Sondern die Geistesmittheilung, die Geburt aus Gott, die innere Einigung mit Christus, dem lebendigmachenden Geiste (1 Kor. 15, 45), welche mit der Neuschöpfung eins ist, steht über der ursprünglichen kinderartigen Ausstattung, Unschuld und Rechtbeschaffenheit des ersten Menschen; jene hätte von dieser aus, auch abgesehen vom Hereinkommen der Sünde, doch erst in einer fortschreitenden sittlich-religiösen Entwicklung erreicht werden sollen. — Der Begriff der Wiedergeburt ist aber noch bestimmter abzugränzen. Geschehen ist Wiedergeburt, sobald der Mittel-

punkt des inneren Lebens umgewandelt, der göttliche Geist als die Macht, welche fortan den Grundkarakter des Subjektes bestimmt, in's Innere eingegangen, die Macht der Sünde dagegen principiell gebrochen ist. Die Wiedergeburt ist hiernach zu unterscheiden von dem auf sie und aus ihr folgenden Proceß, in welchem das neue Geistesleben mehr und mehr alle Elemente der Persönlichkeit vollends durchdringt, die vom alten Menschen herstammenden bösen Triebe und Reize fernerhin abtödtet und, auch wenn diese den Willen in einzelnen Momenten wieder zu Fall gebracht haben, in fortgesetzter Buße sich neu erhebt. Nach rückwärts hin sind von der realisirten Wiedergeburt zu unterscheiden die göttlichen Akte und die im Menschen eintretenden Vorgänge, durch welche sie erst vorbereitet, angebahnt und zum endlichen Vollzuge gebracht wird: die ersten Eindrücke des heiligen göttlichen Ernstes und der beseligenden Gnade, welche der Geist wirkt gegenüber von der im Mittelpunkte des Subjekts sich noch behauptenden Sündenmacht, und die anfängliche, noch schwankende, oft bloß flüchtige, oberflächliche Hingabe des Menschen an sie, — bis zum entschiedenen Glaubensgehorsam, bei welchem das Herz radikal mit der Sünde gebrochen haben muß, und in welchem nun der gerechtfertigte, begnadigte Mensch jene göttliche Mittheilung als das ihm fortan inwohnende Lebensprincip empfängt.

Das Zeugniß der *heil. Schrift* von dieser Wiedergeburt entwickelt sich allmählich, bis es im Neuen Bunde mit seiner vollen Bestimmtheit und ganzen Tiefe auftritt. Der Fortschritt dieser Entwicklung war dadurch bedingt, daß das Bewußtseyn vom Sündenstand als einem, in welchen der ganze Mensch, abgesehen von der erlösenden Gnade, gebannt sey und aus welchem er eben in jenem göttlichen Akt errettet werden müsse, zur rechten Tiefe und Klarheit gelangte, und daß die Möglichkeit und kräftige Wirklichkeit der wiedergebärenden Gnade selbst durch Christus, sein Werk und seine Geistessendung in die Menschheit eintrat.

Auf sittliche Umkehr oder innere Umwandlung im Allgemeinen mußte schon das *mosaische Gesetz* fort und fort hintreiben, sofern es den göttlichen Willen einem menschlichen Willen vorhielt, der jenem entsprechen sollte, thatsächlich aber entgegenstrebte. Hiemit war jedoch der Umfang und der radikale Karakter der Umwandlung, deren der Mensch bedürfe, noch nicht ausgesprochen, sowie auch noch nicht die Idee göttlicher Wirksamkeit und göttlicher Selbstmittheilung, welche dabei eintrete. Am bedeutsamsten sind hiefür im Pentateuch die deuteronomischen Aussprüche, 5 Mos. 10, 16. 30, 6: die Forderung der Herzensbeschneidung, sodann die Verheißung, daß Gott selbst die Herzen des Volkes beschneiden wolle. Bedeutsam ist auch, daß als Zweck dieser verheißenen Beschneidung die Liebe hingestellt wird, welche der Mensch von ganzem Herzen gegen Gott hegen solle: eben gegenüber von der Grundforderung der Liebe wird auch die Nothwendigkeit einer Umwandlnng des natürlichen Herzens am hellsten offenbar. Daß übrigens die Umwandlung eine fundamentale und totale seyn müsse, ist auch mit dem Bild einer Beschneidung noch nicht ausgedrückt. — Unter den Eindrücken des Gesetzes, welches seit Samuel's Zeit durch die Prophetie mit Macht in Israel bezeugt wurde, und vor dem Angesichte des heiligen und zugleich langmüthigen und barmherzigen Bundesgottes erwachte dann in ächten Israeliten dasjenige tiefe Sündenbewußtseyn, Verlangen nach Vergebung und Streben nach einem reineren Wandel, welches in vielen *Psalmen* seinen Ausdruck gefunden hat. Classisch ist hiefür besonders der 51. Psalm; und dieser bezieht sich zugleich am bestimmtesten und innigsten auf Wirkungen und Gaben von Oben, deren sich der Sünder zum Behuf des neuen sittlichen Wandels bedürftig weiß. Nicht bloß Sündenvergebung und Beseligung durch sie sucht er bei Gott, sondern von Gott erfleht er auch Schöpfung eines neuen Herzens, Erneuerung eines festen, beim Guten beharrenden Geistes in seinem Innern, Ausrüstung mit einem Geist, der mit freier Bereitwilligkeit das Rechte übt (Vers 9—14.). Gerade die Idee der Wiedergeburt ist jedoch hierin nicht zu suchen, denn der Psalmist redet nicht vom ersten Eintritt eines neuen Lebens und vom einmaligen Akt einer fundamentalen Neuschöpfung,

auf welchem dann das ganze fernere sittliche Leben des von Gott begnadigten Menschen ruhen sollte; sondern er spricht als Einer, in dem der feste Geist nur zu erneuern, also vor dem jetzt bereuten Sündenfalle schon vorhanden war, ja als einer, der auch schon während seines gegenwärtigen Flehens sich einer Gegenwart des heil. Geistes in seinem Innern getröstet (er bittet V. 13., daß dieser nicht von ihm genommen werde). Wir haben insofern die Aussagen des Psalms auf das Lehrstück von derjenigen Umkehr zu beziehen, welche bei einem neuen Sündigen der schon im Gnadenstande befindlichen Subjekte nöthig wird; nur erhebt sich hiebei die Frage, wie weit der Begriff eigentlichen Wiedergeborenseyns wirklich schon auf alttestamentliche Fromme und Gottesmänner angewandt und der bei ihnen waltende Geist mit demjenigen, welcher von Christus in die Gläubigen des Neuen Bundes übergeht, identificirt werden darf. Der Psalm selbst bietet für den ursprünglichen Uebergang aus einem Stande der Sünde in den Stand der Gnade, und für die Größe und Schärfe des Gegensatzes zwischen einem dort von Gott eingepflanzten neuen Leben und zwischen der Beschaffenheit des natürlichen Menschen überhaupt keine Aussagen dar. Er thut dieß nicht, obgleich er für diese Frage ein wichtiges Moment an die Hand gibt dadurch, daß der Psalmist seine neue Versündigung in Beziehung setzt schon zu seiner Geburt und Empfängniß, durch welche nun auch seine eigene Sündhaftigkeit bedingt sey (V. 7.). In dieser Hinsicht haben wir ihm dann an die Seite zu stellen andere Aussprüche der Psalmen, der Spr. Salom. und Hiob's, welche das Sündigen und Behaftetseyn mit Sünde ausdrücklich auch als etwas Allgemeines bezeugen und welche auch diesen allgemeinen Karakter der Menschen schon auf die Abstammung von sündhaften Eltern zurückführen (vgl. besonders Ps. 143, 2. Spr. 20, 9. Hiob 14, 4., dazu auch 1 Mos. 8, 21). Es hebt sich so die Grundvoraussetzung für die Nothwendigkeit und das Wesen der Wiedergeburt heraus. Von dieser selbst aber ist darum doch noch nicht die Rede. — Das größte Moment für die Idee der neutestamentlichen Wiedergeburt und für die Vorbereitung dieser Heilsthatsache selbst hat endlich im Alten Bunde die Weissagung der Propheten, welche auf die messianische Zukunft sich richtet. Der allgemeine, stets wiederholte Ruf der Propheten an die Gesammtheit Israel's wollte, daß das Volk „umkehren“ solle (שׁוּב) zu seinem Gotte; und zugleich wird ausgesprochen, daß Gott selbst solche Umkehr wirken müsse (Jer. 31, 18). Bestimmter aber und umfassender gestaltete sich jetzt im Hinblick auf die Schwäche, Verdorbenheit, Unempfänglichkeit und Härte des ganzen natürlichen Sinnes und Herzens Israel's das große göttliche Zeugniß dahin, daß künftig, in einem neuen Bunde, Gott selbst dem Volke sein Gesetz in's Herz schreiben, ja daß er, wie er die Schuld der Sünden tilge, so auch ein ganz neues Herz in's Innere der Israeliten geben werde; er will es thun, indem er selbst seinen Geist ihnen gibt (vgl. besonders Jer. 31, 33 ff. Ezech. 11, 19. 36, 25 ff.). Die Grundlage für diese neuschaffende und belebende Thätigkeit Gottes ist sein Vergeben der Sünde (Jer. 31, 34). Der Geist, der zunächst — durch Joel (Kap. 3.) — verheißen worden war als Geist prophetischen Schauens, soll dann also wirksam werden als Princip eines ganzen neuen sittlich-religiösen Lebens. Und zwar gehört zu diesem neuen Leben sowohl die willige Erfüllung des göttlichen Gesetzes, als auch die selbstständige Erkenntniß Jehova's durch jeden Einzelnen (Jer. 31, 33 f. 24, 7.; vgl. ferner Jes. 59, 20 f. 60, 21: das ganze Volk Gerechte; Jes. 54, 13: Alle gelehrt von Jehova); ohnedieß schließt die Vergebung auch den subjektiven Genuß derselben im freudigen Bewußtseyn der empfangenen Gottesgnade ein.

Mit der frohen Botschaft, daß das verheißene Messiasreich nahe gekommen sey, trat alsdann Johannes der Täufer unter das Volk. Damit die Glieder des Volks an diesem Reich Theil haben können, fordert er sie auf zur inneren Umkehr oder Umwandlung des Sinnes, *μετάνοια* (vgl. Encykl. Bd. VI. S. 771). Und wie tiefgreifend nun nach seiner Auffassung diese Umwandlung seyn sollte, darauf weist uns besonders das Bild der Taufe hin, welche er mit den Bußfertigen vornahm. Hatte das alte

Gesetz Waschungen vorgeschrieben zum Behufe levitischer Reinigung, die dann als Vorbild wahrer, sittlicher Reinigung erkannt werden sollte, und hatte die Prophetie bildlich geredet von einer Besprengung des Volkes mit reinem Wasser zum Tilgen all' seiner Unreinheit, so forderte jetzt Johannes mit Anschluß an jene Bilder ein völliges Untertauchen; der ganze innere Mensch — das ist ohne Zweifel seine Meinung — soll einem Proceß der Reinigung und Aenderung sich unterziehen. Dabei sollte es sich handeln um Vergebung der Sünden, welche reuig bekannt werden mußten, und um innere Erhebung und Neubelebung kraft des von Oben mitzutheilenden h. Geistes; und zwar werden wir nach dem Sinne des Täufers, der ganz an die alte Prophetie sich anschloß und mit ihr offenbar die ganze volle Realisirung des messianischen Reiches, Heiles und Gerichtes schon gleich im Kommen des Messias anbrechen sah, in diesen Geist sowohl das kräftige Princip einer sittlichen Neuschöpfung, als auch schon die Fülle solcher Charismen, wie sie Joel verhieß (vgl. auch Petrus Apgesch. 2, 17 ff.), zu setzen haben. Aber er weiß und bezeugt, daß noch nicht er, sondern erst der nahende Messias selbst wirklich mit diesem Geiste taufen könne; hierauf will seine eigene Taufe nur erst vorbildlich hindeuten.

Mit dem nämlichen Ruf zur Sinnesänderung beginnt Jesus seine Predigt. Sie zielte vor Allem darauf hin, in tiefer, umfassender Darlegung des göttlichen Gesetzes zu zeigen, was die neue Gesinnung seyn müsse: das innigste Durchdrungenseyn und Bestimmtseyn des Herzens durch die Gottesliebe und Nächstenliebe, negativ die Verläugnung des eigenen Ich mit seinen selbstischen Interessen und selbstsüchtigen Regungen, ja ein „Hassen der eigenen Seele". Der höchste Ausdruck für den zu erstrebenden sittlichen Karakter ist das „Vollkommenseyn, wie der himmlische Vater vollkommen ist". Der höchste Ausdruck für die Stellung zu Gott, welche dann die wahren Jünger und Reichsgenossen erlangen sollen, ist, daß sie so wirklich „Söhne" dieses himmlischen Vaters heißen sollen (Matth. 5, 9. 45). Darin mußten Jesu Zuhörer schon gemäß der alttestamentlichen Aussagen über Gottes Vaterverhältniß zu Israel und zum theokratischen (und messianischen) Könige jedenfalls das Verhältniß väterlicher Liebe einerseits und kindlichen Vertrauens und Gehorsams andererseits ausgedrückt sehen, und Jesus selbst will seine Jünger vollends zur freudigsten Zuversicht gegen diesen Gott und überhaupt zur innigsten Sohnesgemeinschaft mit ihm erheben. In dem Sohnesbegriffe liegt ferner die Hinweisung auf das Erbe, die Theilnahme an der messianischen Herrlichkeit und Herrschaft. Und als Voraussetzung für den Besitz und Genuß dieser Güter ist in Jesu Aussagen über die „Sohnschaft" eben jene Aehnlichkeit des sittlichen Karakters derjenigen, welche Söhne heißen sollen, mit ihrem himmlischen Vater hingestellt. Wie aber soll und kann der Mensch wirklich zu dieser Gesinnung und in diese Stellung gelangen? Daß er von sich aus noch nicht darin steht, liegt eben schon im Ruf zur Aenderung des Sinnes. Und eben nur als Retter der Verlorenen, als Arzt der Kranken will Jesus zu den Menschen kommen, von denen er ohne Weiteres und ohne Einschränkung voraussetzt, daß sie böse seyen (Matth. 7, 11). Eben dieser natürliche Zustand im Gegensatze gegen den, welcher den Reichsgenossen eignet, wird desto stärker zum Bewußtseyn gebracht, je höher Jesus in seinen sittlichen Anforderungen den letzteren stellt und je mehr er das gottwidrige und gottgemäße Verhalten überhaupt auf den ständigen sittlichen Grundkarakter zurückführt, sowie die schlechten oder guten Früchte auf die Natur des sie erzeugenden Baumes. Da wird denn nun die Forderung der Sinnesänderung zunächst zu einer Forderung geistiger Armuth, des Leidtragens, des demüthigen Verzichtes auf eigenen Werth, der kindlichen Anspruchslosigkeit (Matth. 5, 3. 4. 18, 3 f.: die eigenthümliche Idee der Wiedergeburt ist hier noch nicht ausgesprochen). Hiermit werden wir von selbst hinübergeführt dazu, daß der Mensch die wahre Gerechtigkeit, Beseligung und Belebung von Oben her zu suchen habe, als einer, der zunächst nur darnach hungere und dürste (Matth. 5, 6.; die positive Seite des „Dürstens" besonders in den johanneischen Reden). Und Jesus gibt — auch bei den Synoptikern, bei welchen allerdings

die göttlichen Forderungen in den Vordergrund treten — die Verheißung der hierauf bezüglichen Wirksamkeit und Gabe Gottes selbst. Die Jünger, welche im Blick auf die Höhe der Forderungen an der Möglichkeit, selig zu werden, verzweifeln möchten, sollen wissen, daß bei Gott kein Ding unmöglich ist (Matth. 19, 25 f.). Gesättigt werden mit Gerechtigkeit sollen jene nach ihr Hungernden, Matth. 5, 6. Aus innerer göttlicher Einwirkung stammt namentlich der Glaube an Christus selbst, den Heiland (Matth. 16, 17. Joh. 6, 44 f. 65: der Vater zieht zum Sohne — nicht durch die bloße äußere Verkündigung des Sohnes, wornach alle Hörer derselben zum Sohne kommen könnten, sondern durch damit verbundene innere Einwirkung). Besonders bedeutsam sind hiefür die bildlichen Reden vom Worte als einem Samen, der in eigener Triebkraft wirksam wird (vgl. besonders Mark. 4, 26 ff.), indem er zu denken ist als eingestreut in die Herzen. Und an dies Alles schließt sich nun endlich in trefflichem Zusammenhange das Wort Joh. 3, 3 ff. an, in welchem Jesus eine völlige Neugeburt von Oben zur Bedingung für die Theilnahme am Reiche macht (ἄνωθεν, vergl. Joh. 3, 31. 19, 11. 23. 8, 23; Origenes: οὐρανόθεν; die Bedeutung „wieder“, denuo, läßt sich jedenfalls im biblischen Sprachgebrauch, in LXX. und N. Testam., nirgends rechtfertigen, namentlich auch nicht Gal. 4, 9., wo es gerade von dem damit verbundenen πάλιν unterschieden werden muß; die Ueberleitung vom Begriff „von vorn, von Anbeginn“ auf den Begriff „denuo“ — neuerdings von Hengstenberg wieder versucht — ist Erschleichung; der Beisatz aber: „von vornen“ geboren werden, erscheint überflüssig, da der „ganz neue Anfang“, welchen Weiß darin ausgedrückt sieht, ja schon im Begriff des Geborenwerdens selbst liegt, und hat gegenüber dem bedeutsamen und gerade für die johanneischen Reden so angemessenen Beisatze „von oben her“ Nichts für sich). Daß dieß im Unterschied von der ersten natürlichen Geburt und dem mit ihr gegebenen Zustande eine zweite Geburt (vgl. V. 4.) oder eine Wiedergeburt (vgl. unten die apostolischen Aussprüche) sey, verstand sich von selbst (daraus, daß sonst das „wieder“ ausgedrückt wird, folgt gar nicht, daß es auch Jesus dort bei Johannes ausdrücklich hätte aussprechen müssen, — gegen Hengstenberg); es ist, als die sonst geläufige Bezeichnung jener Geburt, auch in die Fassung jenes Wortes Jesu bei Justin und den pseudoclementinischen Homilien aufgenommen worden. Das Element, aus welchem die von Oben gewirkte Geburt hervorgeht, ist das Wasser und der Geist. Bestimmter ist hiebei jedenfalls der Geist zu denken als das in der Geburt wirksame, den neugeborenen Menschen bildende, erfüllende, bewegende Princip. Was das Wasser betrifft, so ist besonders aus dem Umstande, daß dem angeredeten Nikodemus die Wassertaufe des Johannes vor Augen stand und gleich darauf die Wassertaufe Jesu (V. 12.) vor Augen treten sollte, mit Sicherheit zu entnehmen, daß ihn Jesus eben auf's Wasser der Taufe verweisen wollte; darum stellt Jesus auch das Wasser voran, dessen Bedeutung bei der dem Nikodemus wohlbekannten Taufe ihn auch auf die Forderung und das Wesen der wahren inneren Umwandlung hinführen sollte; Näheres darüber aber, wiefern es nur eben auch Mittel für diese Umwandlung selbst seyn sollte, sagt Jesus nicht aus. Später vernehmen wir dann von Jesu kein Wort mehr, das so geradezu, so bestimmt und umfassend von der Wiedergeburt zeugte. Aehnlich übrigens hören wir ihn seit jener Zeit seines ersten Auftretens in Judäa, wohin dieses Wort fällt und wo er dann auch schon selber taufen ließ, auch in Betreff einer christlichen Taufe nichts mehr äußern bis dahin, wo er vor seiner Erhöhung feierlich die Taufe auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes einsetzte. Erst von seiner Erhöhung aus sollte ja auch die volle, specifisch neutestamentliche Geistesmittheilung erfolgen. Eben erst vermöge dieser sollten und konnten seine Jünger auch recht erfahren und verstehen, was es sey um jene Geburt aus Wasser und Geist. — Fragen wir aber, in welchem Momente nun bei den ersten Jüngern Jesu eine Wiedergeburt, wie Jesus wollte, wirklich erfolgt sey, so ist hierauf die Antwort schwer, und es ergibt sich hier ganz unverkennbar, daß die Wiedergeburt jedenfalls bei ihnen eben nicht Sache eines einzelnen Momentes, sondern einer längeren, verschiedene

chlaufenden Entwicklung war. Erst am Pfingstfest nach Jesu Erhöhung
Geist über sie als selbstständig ihnen innewohnende, sie mit dem ächten Be-
r Gotteskindschaft beseligende, stätig stärkende und treibende, einen Reichthum
aus sich entfaltende Lebensmacht; jetzt erst sollte sich erfüllen das Wort vom
ichen des Vaters und Sohnes bei ihnen, Joh. 14, 23. Dennoch betrachtet
hon vorher als wesentlich gereinigt (Joh. 13, 10.) und als Reben an ihm
ock, die nun auch ferner in ihm bleiben sollen (Joh. 15, 1 ff.). Und hatte
nen unter ihnen, welche schon vor ihrem Kommen zu Jesus den alttestament-
issen Gottes und der Predigt und Taufe Johannis sich ergeben hatten, auch
der Wiedergeburt selbst schon vorher begonnen und bereits bis zu einer ge-
e sich verwirklicht, da ja doch Jesus im Johannes-Evangelium auch schon
, welche erst noch zu ihm kommen und sein Wort aufnehmen sollen, von
: der Wahrheit, einem Wirken in Gott und einem Seyn aus Gott (freilich
orenseyn aus Gott oder aus dem Geist*) redet (Joh. 3, 21. 8, 47)?
eser Sachverhalt bei jenen Jüngern mit Umständen zusammenhängt, welche
nach in der Kirche Christi statthabenden sich unterscheiden, ist doch schon
schließen, daß auch fernerhin der Proceß der Wiedergeburt einen kürzeren
n Verlauf werde haben sollen, und daß auch der Moment, in welchem er
offen zu gelten habe, von der nachfolgenden Heiligung und Vollbereitung
othwendig sich werde scharf für die Beobachtung abheben müssen; ferner
hiemit die Möglichkeit, daß, wie jene Umstände eine Verschiedenheit für den
Wiedergeburt bei den ersten Jüngern und den Verlauf bei den späteren
t sich brachten, so auch späterhin Bedingungen eintreten konnten, welche andere
eiten in jenem Processe (und so dann wohl auch in seinem Verhältniß zum
rbeizuführen hatten. — Häufig bezieht man auf die Wiedergeburt auch den
lusspruch Joh. 16, 21 f. Dieser geht jedoch in seinem ursprünglichen
auf eine Neugeburt der sittlichen Persönlichkeit als solcher, sondern nur auf
ng der Jünger zu der in Christi Wiederkunft ihnen anbrechenden höchsten
rn sie zu dieser hindurchgehen müssen durch Schmerzen und Aengste, ähnlich
Gebärenden. — Gar nicht von der inneren Umwandlung der Subjekte,
der künftigen Umwandlung der Welt, in welcher diese insgesammt in ein
seyn und Wesen erhoben werden soll, ist die „Palingenesie“ Matth. 19, 28.

den Aposteln war sicherlich Paulus der erste, welcher das Wesen der durch
rmittelten inneren Umwandlung, wie es im Begriff der Wiedergeburt aus-
in seiner ganzen Tiefe erfaßt und für's christliche Bewußtseyn entfaltet hat.
gegen die judaistische Gesetzlichkeit, verhandelt auf dem Boden der alttesta-
Grundbegriffe, führte den Apostel zunächst vornehmlich zur Antwort auf die
h was der Christ vor dem richterlichen Urtheil Gottes bestehen, zu dem die
dingenden Rechtsverhältniß vor Gott gelangen, der Sündenschuld los und
ls gerecht angenommen werden könne; die Antwort ist hier: Der Glaube
und erlangt das Leben (im Gegensatz gegen den Stand der Verdammniß
keit). Aber nicht minder dringt Paulus immer darauf, daß der an Christum
als solcher jene fundamentale und totale Umwandlung seiner sittlichen Per-
nisse durchgemacht haben (vgl. besonders Röm. 6 ff. nach Röm. 3—5). Der
ist da mit Christus gekreuzigt, der Sünde abgestorben; abgethan ist da,
einer christlichen Beschneidung, sein „Leib des Fleisches“ oder seine zu einem
Sünde“ gewordene, der Sünde zum Heerd und Organismus dienende Leib-
nämlich eben in dieser ihrer Beziehung zum Sünden- und Fleischesleben; ge-
er der Welt, indem alle die Bande, welche ihn als Fleischlichen an die Reize
des kreatürlichen Daseyns im Gegensatze gegen das Leben in Gott gefesselt
h sein Absterben aufgehoben sind (Röm. 6, 1—11, Col. 2, 11 ff., Gal. 6,

14). Zugleich ist er in Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus in einen neuen innern Stand versetzt, welcher der Stand des Lebens ist (Römerbrief, a. a. O.). Er ist schon auferstanden mit Christus: Col. a. a. O., Ephes. 2, 5 ff.; daß die Ausdrücke hier nicht etwa bloß proleptisch von der noch bevorstehenden und jetzt nur zugesicherten Auferstehung zu verstehen sind, ergibt schon die Analogie mit denen in Röm. 6; eben so wenig darf das „Todtseyn" Ephes. 2, 1 bloß proleptisch genommen werden: der Stand des Todes als eines Verfallenseyns unter das Gericht, unter die Verdammniß und unter die hiermit gegebene innere Unseligkeit ist schon mit dem Erwachen der Sünde und des Sündenbewußtseyns für's Subjekt eingetreten (Röm. 7, 10), und zugleich verbindet sich mit diesem Begriffe des Todtseyns nach der Natur der Sache und dem sonstigen Sprachgebrauch der Schrift (Matth. 8, 22, Offenb. Joh. 3, 1, auch 1. Tim. 5, 6), der Gedanke an's Erstorbenseyn des höheren sittlichen Lebenstriebes und der sittlichen Kraft. Am höchsten und umfassendsten stellt die Idee des Lebens, welches in jener innern Umwandlung eintritt, eben in Ephes. 2 sich uns dar: es ist der der Schuld und Verdammniß entgegengesetzte Stand der Beseligung, welcher dann in der künftigen Vollendung erst ganz sich realisiren und offenbaren soll; durch Christus und vermöge ihrer Gemeinschaft mit ihm haben da die Christen ihren Stand schon in der himmlischen Welt (Vers 11.) die Güter und Kräfte derselben genießend; und so lebt nun auch in ihnen schon das Princip eines neuen sittlichen Verhaltens, indem sie in Christus zu guten Werken geschaffen sind (Vers 10). Das Letztere betont Paulus besonders Röm. 6: in Neuheit des Lebens sollen sie jetzt auch wandeln; was jetzt in ihnen wohnt, ist Gottes und Christi Geist, vermöge dessen ihre Gesinnung und ihr Wandel geistlich werden muß (Römer 8, 5 ff.). Eben durch dieses Streben und diese Neubelebung sind sie auch los vom Gesetzesstande, genießen der christlichen Freiheit (Röm. 7, 1 ff., 8, 2). In dem bisher Gesagten haben wir schon die Beziehung der Umwandlung auf das Gebiet des Wollens und Wirkens und auch auf das des Gefühls; derselbe Gottesgeist bethätigt sich ferner auch als Geist der Erkenntniß (1. Kor. 2, 10 ff.). Vermöge dieser Umwandlung ist der Christ eine „neue Creatur" (2. Kor. 5, 17. Gal. 5, 16): eine Bezeichnung, welche wohl auch schon im damaligen Judenthum, wie von den späteren Rabinen, auf die ... selbyten angewandt wurde, welche aber eben erst bei einer solchen Umwandlung, ... der von Paulus gemeinten, zu ihrem Rechte gekommen ist. Die Umwandlung ... endlich heißt Wiedergeburt, παλιγγενεσία Tit. 3, 5; dabei wird diese nach ihrer positiven Seite hin und mit Bezug auf dasjenige, wodurch sie gewirkt wird, noch näher erklärt durch den Beisatz: „und Erneuerung des heiligen Geistes". — Fassen wir noch genauer die Beziehung, in welche die Christen bei der Wiedergeburt zu Christus treten, in's Auge, so erscheint diese theils als ein Seyn und Leben Christi in ihnen, welches Er hat durch das Innewohnen seines Geistes in ihnen, theils als ein Seyn der Christen in Christus oder als ein Angelegthaben Christi; Beides ist Ausdruck für ein und denselben Zustand, indem sie eben auch nach der zweiten Vorstellung durch Christus, der nicht blos ein Gewand oder eine äußerliche Form, sondern wie das Element ihres Lebens sie umgibt, zugleich innerlich bestimmt und beseligt sind (Röm. 8, 9 f., Gal. 2, 20, 2. Kor. 13, 5, ... 8, 11, 2. Cor. 5, 17, Gal. 3, 27). Und zwar sehen wir: diese unio gehört schon zur Wiedergeburt selbst; sie ist bei denen, welche wiedergeboren sind, bereits vollzogen. Auch schon jenes Absterben aber oder die erste negative Seite der Wiedergeburt, sieht Paulus als einen Vorgang an, welchen das Subjekt in Gemeinschaft mit Christus durchmacht. Denn wenn der Apostel ebenso, wie vom Mitauferstehen, auch schon vom Mitgekreuzigtwerden und Mitbegrabenwerden mit Christus redet, will er hier offenbar nicht bloß ein Symbol für unser Sterben aufstellen oder ein sittliches Vorbild, welchem wir in di... nachfolgen, sondern er will dieses bezeichnen als Etwas, was durch höhere Einwirkung mit uns vor sich geht (Passiv), und zwar mit uns, sofern wir schon in innere Gemeinschaft mit Christus versetzt sind (Röm. 6, 3 ff., Col. 2, 11 f.). So setzt denn di... Absterben schon den Beginn des Glaubens an Christus voraus, durch welchen Gla...

n seine Gemeinschaft kommen. Nur ist nun hiermit keineswegs gesagt, daß
sjenige, was die Dogmatik zur negativen Seite der Umwandlung rechnen und
die Idee des „Absterbens“ stellen mag, schon in Gemeinschaft mit Christus
inne und solle. Vielmehr kennt auch Paulus (vgl. besonders Römer 7, 7 ff.)
nere Aengste, Schrecken und Todeszustände, welche der Sünder durchmachen
r noch die Gnadenbotschaft von Christus vernommen hat und von ihr ergriffen
; diese sind eben noch nicht ein „Sterben mit Christus“, und in ihnen
der Mensch noch nicht wirklich los von der principiellen Herrschaft der Sünde.
gt in den Worten des Apostels nicht etwa, daß jenes Sterben mit Christus
müsse und erst in einer nachfolgenden Zeit die Beseligung und Auferweckung
ndern es ist ihm gerade darum zu thun, die entscheidende volle Hingabe des
den Tod und die principielle Lebensmittheilung in Einen Moment zusam-
.

weit haben wir ferner überhaupt den Proceß, welcher Wiedergeburt heißt, bei
szudehnen? Realisirt ist sie eben erst in diesem höchsten Momente der Ent-
ir den an Christus sich haltenden Christen, wo ihm mit jenem Absterben zu-
neue Leben geschenkt wird und der heil. Geist als bleibendes Lebensprincip
us selbst im Geiste zum wahren Innewohnen bei ihm kommt. Der Glaube
läubige Hören des Evangeliums muß als Bedingung für diesen wesentlichen
schon vorangehen (Gal. 3, 5). Andererseits kommt indessen auch schon der
bst zu Stande durch göttliche Gnadenwirksamkeit, indem das Subjekt von
rgriffen wird, mittelst des heiligen Geistes (Phil. 1, 29; 3, 12; 1. Kor.
Wir sehen: es muß unterschieden werden zwischen jenem wesentlichen Inne-
s Geistes seit der vollzogenen Wiedergeburt, und zwischen seinen vorangehen-
ngen, welche nun eben diese Vollziehung herbeiführen und so auch schon zu
ß der Wiedergeburt gehören.

endlich das Verhältniß der innern Umwandlung zum äußern Taufakt anbelangt
über Encykl. Bd. XV. S. 430 f.), so schaut der Apostel Röm. 6, Col. 2
rben als ein eben in der Taufe vollzogenes an, wobei ihm das Untertauchen
fe Symbol dafür ist (nicht von einer Verpflichtung zum Sterben, welche der
ingehe, redet er, sondern von einem Begrabenseyn, Gekreuzigtseyn des
als solchen, vgl. oben). Ferner ist bei Tit. 3, 5 f., wo Paulus von der
eburt und Erneuerung redet, nicht anders denkbar, als daß er hier bei seiner
Rede von der „Abwaschung“ oder dem „Bad“ die Taufe vor Augen hatte,
eben die Christen insgemein die innere Reinigung abgebildet sehen (vgl. für
ng der Taufe zur positiven Seite der Umwandlung auch 1. Kor. 12, 13;
7). Nur ist hiermit allerdings darüber noch nichts Bestimmteres ausgesagt,
iefern nun der äußere Akt das, was in ihm geschehen seyn sollte, auch selbst
rmittle, ob Theilnahme an ihm auch ohne weitere Bedingung schon den Voll-
nnern Vorgangs mit sich bringe, ob dieser nicht doch unter Umständen auch
eintreten könne u. s. w. Und so viel ist in dieser Hinsicht jedenfalls klar,
s, während er von sich und seinen Lesern allgemein voraussetzt, jenes sey bei
n in der Taufe geschehen, eben auch allgemein voraussetzt, sie seyen dort
big dem Erlöser genaht, und daß er namentlich jenen positiven innern Akt
uf ihren Glauben zurückführt (Col. 2, 12; Gal. 3, 27 im Zusammenhang
er spricht auch kurzweg von einem Wohnen Christi in den Herzen durch den
Eph. 3, 17; auch Gal. 2, 20: „Christus lebt in mir“, parallel dem: „ich
lauben“ u. s. w.).

n den Hinweisungen auf die schon erfolgte innere Umwandlung, wovon wir
delten, ermahnt dann der Apostel — und zwar großentheils mit gleichlauten-
ücken — die Christen dazu, daß sie jetzt und fortwährend „Christum anlegen“,
Menschen ablegen“, „erneuert werden“ sollen u. s. w. Röm. 13, 14; 12,

2; Eph. 4, 22 ff.; Col. 3, 9 f.). Mit Recht bemerkt man hierüber: während nach dem Sinn des Apostels jene Umwandlung principiell und mit Bezug auf den Grundkarakter des Menschen allerdings schon wirklich erfolgt sey, bestehe damit doch recht wohl noch ein Fortwirken des Fleisches und der Sünde, ein relatives Zurücksinken des Subjektes hierein und somit auch ein fortgesetztes sittliches Arbeiten an innerer Umwandlung zusammen. Zugleich indessen läßt die Art, wie der Apostel hiervon redet, annehmen, daß wenigstens in der Erscheinung des sittlichen Lebens die Akte der fortgesetzten Erneuerung von dem der ursprünglichen fundamentalen nicht nothwendig scharf sich werden auseinander halten lassen.

Die Anwendung des Begriffes „Wiedergeburt, neue Schöpfung, Geburt von Oben" war übrigens keineswegs bloß der paulinischen Predigt eigenthümlich. Der Unterschied zwischen Paulus und Anderen, deren Zeugniß ein weniger fortgeschrittenes und entfaltetes blieb, ist nur in der größeren oder geringeren Tiefe zu suchen, in welcher sie den Begriff faßten. Derselbe liegt so auch im Jakobusbriefe 1, 18 vor, obgleich Jakobus im übrigen Briefe auf eine für ihn karakteristische Weise den Lesern nicht mehr das, was ihnen schon geschenkt und innerlich mitgetheilt sey, sondern vielmehr die Forderungen Gottes und die Pflicht eigenen sittlichen Strebens und Wirkens vor Augen hält. Die Christen als solche sind nach jenem Ausspruch durch göttliche Wirksamkeit geboren mittelst des Wortes der Wahrheit, indem nach Vers 21 dieses in ihr Inneres gepflanzt worden ist. Wir müssen im Mund eines christlichen Lehrers dieses Wort im Allgemeinen verstehen von dem auf die Sinnesänderung und Sündenvergebung (Luk. 24, 47; Apostelg. 2, 38) bezüglichen Offenbarungsworte (nicht bloß vom Gesetze), wobei a[illegible] sofort das Hauptgewicht allerdings darauf fällt, daß dieses Wort den neuen Sinn [illegible] Wandel als Wort göttlichen Gesetzes normiren will. Es ist so besonders Jerem. [illegible] 33 zu vergleichen. Kein Widerspruch liegt darin, daß das schon eingepflanzte Wort [illegible] zugleich immer neu vom Willen aufgenommen werden soll (Vers 21). Man hat a[illegible] kein Recht, bei jener Geburt nur an Erleuchtung, nicht zugleich an Erregung des [illegible]lichen Triebes zu denken. Leicht ist aber auch zu ersehen, wie wenig wir doch mit dem hier Gesagten schon die vollen paulinischen Ideen haben. — Weit inniger zeigt sich christliche Bewußtseyn und Zeugniß des Petrus in seinem ersten Briefe von der [illegible]ziehung auf die schon erlebte Wiedergeburt durchdrungen, wenngleich wir auch bei [illegible] weder die Idee der Sterbens- und Lebensgemeinschaft mit Christus selbst, noch das [illegible] Gefühl der Beseligung als einer schon gegenwärtigen, so wie bei Paulus, wiederfin[illegible] Karakteristisch für ihn ist, daß er (1, 3) das Leben, welches in der Wiedergeburt ein[illegible] vornehmlich (vgl. zur Betonung der Hoffnung auch 1, 21; 3, 5 15) als ein Le[illegible] in Hoffnung des noch künftigen Heiles auffaßt, oder die Wiedergeburt als eine e[illegible] in's Hoffen hineinführende (diese Hoffnung darf keineswegs, wie alte lutherische Do[illegible]matiker wollten, mit Glauben identifizirt werden; es wird ihr ferner hiermit nicht e[illegible] diejenige Stellung gegeben, welche bei Paulus der Glaube hat, da sie ja nicht [illegible] Organ, sondern als Erfolg der Wiedergeburt hingestellt wird; zum Wiedergeborenwe[illegible] selbst gehörte jedenfalls auch für Petrus das Glauben, und zwar speciell das Gla[illegible] an Christi Auferstehung, vermöge deren wir eben zur Hoffnung wiedergeboren wer[illegible] oder, nach anderer Wortverbindung, unser Hoffen ein lebendiges ist). Den Ausd[illegible] *ἀναγεννᾶσθαι* treffen wir hier zum ersten Mal. Näher wird dann (1, 23) die Po[illegible] aus welcher die Geburt hervorgebracht wird, als „unvergänglicher Same" und das [illegible]bendige Gotteswort als das die Hervorbringung Vermittelnde bezeichnet; jener Same [illegible] so nicht mit diesem Wort identificirt werden, ist vielmehr zu bestimmen als die in [illegible] Christen eingegangene substanzielle geistige Lebensmacht, steht aber allerdings in e[illegible] Beziehung zum Worte, wie denn der Lebendigkeit und dem „Bleiben" des Worte[illegible] Unvergänglichkeit des Samens entspricht. Zu beachten ist auch die Bezeichnung der Ch[illegible] als kleiner Kinder 2, 2: der Neugeborne hat als solcher nicht etwa schon den Kar[illegible] christlicher Mannesreife und Manneskraft.

rtgeschritten auch über ihre Fassung bei Paulus hinaus erscheint endlich die Idee
:dergeburt bei Johannes, indem er geradezu von einem Geborenseyn aus Gott
oh. 1, 12 f.; 1. Joh. 3, 9; 5, 1. 18). Indem auch er wie Petrus das Bild
mens anwendet (der bei ihm so wenig wie bei Petrus mit dem Wort identificirt
darf, vgl. unten), nennt er diesen geradezu Samen Gottes (1. Joh. 3, 9). Und
t dieser Geburt ist nun bei ihm die Gotteskindschaft gesetzt (Joh. 1, 12 f.)
war, indem er von der Gottessohnschaft der Christen handelte, bei diesem Be-
ie bei dem der Rechtfertigung von einer juristischen Fassung, nämlich vom Be-
r Adoption (*υἱοθεσία*), der Zutheilung des Sohnesrechtes und Sohneserbes aus-
, während dann allerdings zum Genuß dieser Sohnesstellung wesentlich der in
burt mitgetheilte Geist gehört, der nun die Söhne Abba rufen lehrt und sie
gemäß dem Willen des Vaters treibt und leitet. Bei Johannes dagegen ruht
schaft der Christen eben auf der ihre neue Persönlichkeit constituirenden inneren gött-
Mittheilung selbst; Kinder Gottes sind sie eben sofern sie aus Gott geboren sind.
odann weiter, wie schon in den oben ausgehobenen Reden Jesu, von den Kin-
ilichkeit ihres sittlichen Karakters und Verhaltens mit dem Vater und zwar vor
ie der Liebe Gottes entsprechende Liebe gefordert wird, haben wir nun eben in
eborenseyn aus Gott auch den Grund, aus welchem ein solches Verhalten wirklich
ann, soll und muß. — Zum Eintritt in diese Gotteskindschaft werden wir nach
12 befugt durch den Glauben an Jesus Christus. Und zwar ist dieser Glaube
ehmen der Wahrheit, daß dieser Jesus der Sohn Gottes ist voll Gnade und
t, — ein Annehmen aber, bei welchem das glaubende und erkennende Subjekt
telbare und persönliche Beziehung zu seinem göttlichen Objekte tritt und von der
Wahrheit innerlich, sittlich, bestimmt wird („Seyn aus der Wahrheit“ entsprechend
eyn aus Gott“); so dürfen die Gläubigen in den Stand der Gotteskinder treten,
e nun auch aus Gott geboren sind. Andererseits liegt in 1. Joh. 5, 1 offen-
wiederum, daß der Glaube an Christum das Geborenseyn aus Gott erweise, indem
selbst auch schon das Resultat eines Geborenwerdens aus Gott sey. Das Ver-
beider Seiten ist ebenso zu verstehen, wie das ähnliche bei Paulus. Einestheils
kann auch schon der Glaube an Christus von Anfang an nur entstehen durch
öttliche Einwirkung (Joh. 6, 44 vgl. oben); anderntheils kommt doch erst ver-
s schon erweckten Glaubens die innere göttliche Mittheilung, das Bestimmtseyn
en Persönlichkeit durch sie und der Genuß der hiermit gegebenen Gotteskindschaft
r Realisirung. — Der Aussage, daß die Christen aus Gott geboren seyen, daß
es Samen in sich haben, und ferner, daß Christus in ihnen sey, geht dann auch
nnes (vgl. oben bei Paulus) die Aussage zur Seite, daß sie selbst in Christus
d ferner, daß sie eben vermöge dieses Verhältnisses zu Christus in Gott seyen
5, 4 ff.; 6, 56; 17, 21; 1. Joh. 3, 24; 4, 13; 5, 20). Und zwar ist diese
ich bei Johannes Etwas, was mit dem rechten Glauben schon wahrhaft gesetzt
fortan nur noch bewahrt werden muß. — Vermittelt ist diese Gemeinschaft mit Gott
istus durch das Wort Christi, in welchem eben jene göttliche Wahrheit zu gläu-
nahme sich darbietet, in welchem eben auch jener Zug des Vaters wirksam wer-
l und welches selber (Joh. 6, 63) Geist und Leben ist (vgl. auch das Reinseyn
Wortes willen Joh. 15, 3). So bleibt dann auch in den schon Wiedergeborenen jener
eben indem sie auch das Wort Gottes bleibend in sich haben (Joh. 2. 14),
en Zeugniß über Jesum und von dessen Geboten sie auch fortan sich bestimmen
Für das Verhältniß der Taufe zu jener Geburt erhalten wir nach Joh. 3, 5
rem Apostel keine Aussage mehr (die Stelle 1. Joh. 5, 6. würde, auch wenn
die Taufe zu beziehen wäre, doch nichts Bestimmteres darüber aussagen).
s allen den bisher vorgeführten Aussprüchen ergibt sich uns endlich als karakte-
r Johannes das, daß er den Proceß der Wiedergeburt überall nach seiner posi-
ite in's Auge gefaßt oder den Blick auf das Positive, was dem Subjekt widerfährt

oder zu Theil wird, und nicht ebenso auf das negative Moment, das Abthun der alten Persönlichkeit gerichtet hat. Und er liebt ferner, jenes positive Widerfahrniß zu beleuchten in seinem Zusammenhang mit einer analogen positiven sittlichen Disposition der Subjekte, welche schon der Aufnahme des specifisch christlichen Zeugnisses durch sie vorangeht und eben zu dieser sie weiter führt; vgl. die von ihm hervorgehobenen Aussprüche Jesu über ein Thun der Wahrheit, in Folge dessen man dann auch zu Christi Licht komme, über ein Seyn aus Gott, vermöge dessen man Christi Gottesworte höre (Joh. 3, 20 f.; 8, 47 f. oben). Ohne Zweifel hatte auch bei ihm selbst, vermöge seines vorangegangenen Verhaltens zur alttestamentlichen Offenbarung und zum Zeugniß des Täufers, seine Geburt aus Gott einen solchen Verlauf genommen. Allein die Gotteskindschaft selbst und eben hiermit auch das eigentliche Geborenseyn aus *Gott* ist doch auch für ihn eine specifisch christliche Gabe, vermittelt durch die Offenbarung des eingeborenen Sohnes im Fleisch, durch den Glauben an *ihn* und den heiligen Geist, der erst seit seiner Erhöhung als Geist im specifisch christlichen Sinn, nämlich als der den Gotteskindern und der Gemeinde innewohnende Geist existirt (Joh. 7, 39). Dem gegenüber müssen doch Alle, welche das Leben empfangen wollen, erst noch Durst empfinden und durch Durst zum Trinken getrieben werden (Joh. 7, 37). Ohnedieß folgt schon aus der Mahnung an's nothwendige Bekennen der Sünde und an die fortwährende Reinigung, welche auch noch an die mit Christus Verbundenen ergeht (1. Joh. 1, 9. Joh. 15, 2; 1. Joh. 3, 3), daß noch viel mehr ihr Uebergang in's neue Leben eine gründliche Reinigung voraussetzt. — Was das auf die Neugeburt folgende sittlich religiöse Leben und Verhalten anbelangt, so betrachtet dieß Johannes ganz überwiegend als Entfaltung, Bewährung und Festhalten dessen, was vermöge der Wiedergeburt im Christen schon gesetzt ist (gegenüber vom Gedanken an immer neues Anlegen Christi und Ablegen des alten Menschen bei Paulus). Sünde thut der in Christus Bleibende, aus Gott Geborene nicht mehr (1. Joh. 3, 6. 9); das heißt nicht bloß: zur Idee oder zum Ideal des Wiedergeborenen gehöre, daß er nicht sündige; sondern nicht zu sündigen liegt in dem sittlichen Princip und Wesen, das dem Wiedergeborenen als solchem wirklich schon zu eigen geworden ist, — in seiner nunmehrigen Grundrichtung, — in dem nunmehrigen eigentlichen Karakter seiner Person. Derselbe Apostel aber setzt doch zugleich ein Sündigen, ein Bedürfniß der Vergebung und die Nothwendigkeit einer die Sünde abthuenden Heiligung auch bei solchen Christen klar voraus (1. Joh. 1, 8 ff.; 3, 3). Wir sehen hieraus: das Vorhandenseyn jener Grundrichtung schließt nach Johannes nicht aus, daß doch auch noch anderweitige, entgegengesetzte Regungen im Menschen auftreten; während er nicht mehr sündigt, sofern er wiedergeboren ist, hängt ihm doch wieder Sünde an, sofern das den Mittelpunkt in ihm constituirende höhere Wesen doch nicht schon Alles in ihm schlechthin durchdrungen hat.

Bei der ganzen neutestamentlichen Lehre vom Leben des Wiedergeborenen fragt sich endlich noch, ob dieser auch *solche* Sünden noch begehen könne, vermöge deren er der Gnade gar wieder verlustig werde, oder ob sein gottgemäßer sittlicher Wille schon von der Wiedergeburt an so fest sey, daß zu einer Hingabe an die Sünde der Mensch auch durch eigene Selbstbestimmung nicht mehr kommen könne. Letztere Annahme widerspricht den Warnungen des Paulus Gal. 5, 4; Röm. 11, 21 f. indem er diese ja an Personen richtet, welche schon in ihrer Taufe wirklich „Christum angezogen haben", mit ihm begraben und auferweckt worden sind u. s. w. Sie kann auch auf 1. Joh. 3, 9 nicht gestützt werden; denn das eben fragt sich, ob der Wiedergeborene, welcher, sofern der göttliche Samen in ihm waltet, die Sünde von sich abweist, nicht doch noch selber auch direkt gegen den Trieb dieses Samens sich bestimmen und so aus seiner Gemeinschaft mit Gott fallen könne; und diese Möglichkeit ist wirklich vorausgesetzt in der steten Mahnung, daß man doch in Christus auch bleiben solle. Auch 1. Joh. 2, 19 („sie waren nicht von uns") genügt nicht zum Beweis hiegegen; denn was von jenen Irrlehrern gesagt ist, gilt darum noch nicht von *Allen*, welche innerhalb der Christenheit

a. Ja sogar eine „Sünde zum Tod“, für die Johannes keine Fürbitte mehr hat, t nach 1. Joh. 5, 16 auch für Solche, die schon wahre „Brüder“ geworden waren, öglich.

ie schön nun das apostolische Wort, während es in die geheimnißvollen Tiefen tes der Wiedergeburt hineinführt, zugleich auch verschiedene Momente und Seiten lltes nach ihrem Verhältniß zu einander und nach ihrer innern Einheit an's Licht s wenig kann dieß von der Lehrentwicklung der nachfolgenden Jahr- rte gesagt werden. Einestheils wurde die Wiedergeburt als göttlicher Akt in Weise an die Taufe geknüpft, bei welcher die Betrachtung des in der Wiedergeburt enden ethischen Prozesses mit subjektiver Aneignung der göttlichen Gnade und Hingabe mehr und mehr durch eine magische Auffassung der göttlichen Wirksamkeit sich ver- lassen mußte (vergl. Näheres über das Verhältniß von Wiedergeburt und Taufe Bd. XV. S. 432 ff.). Anderentheils kommt, indem nun doch von erwachsenen gen zum Behuf der Taufwiedergeburt Buße, Glaube und gute Gesinnung gefor- rde, gegenüber von dem, was so der Täufling schon mit sich bringt, das Neue, ß in der Wiedergeburt für ihn eintreten soll, zu keiner vollen und klaren An- ng; namentlich fehlt es an der Würdigung des Glaubens als ethischen und doch l empfangenden Organes; und in der voraugustinischen und der ganzen morgen- en Theologie erscheint die Erfüllung jener Forderungen wesentlich als Leistung des en selbst, der die göttliche Gnade nur zur Beihülfe dient. Jene magische Auf- trat vollends ein bei der Kindertaufe, welche jetzt in der Kirche allgemein wurde; n in der Kirche gebornen Subjekten sollte nun die Wiedergeburt rein durch den baren göttlichen Akt an sich zu ihrer vollen Realisirung kommen. Hiebei sah in orientalische Kirche nicht die Lösung eines schon von der natürlichen Geburt her- nden, erblichen Sündenbannes und die Tilgung einer Schuld, vermöge deren auch as Kind ohne Taufwiedergeburt der Verdammniß verfallen wäre; sondern viel- hr ein positives Hinzutreten höherer Gaben zu den auch dem natürlichen Men- erbliebenen (vergl. Encykl. XV. 436, Neander Kirchengesch. 2, 1383 ff., 1389 ngesch. 1, 423. 487, — auch in Betreff des Pelagianismus). Bei Augustin erscheint jetzt — und zwar gerade auch schon bei den getauften Kindern — die Taufe vollzogene Neugeburt mit der Vergebung der Schuld, mit dem „der Erb- Absterben“ und mit der Zutheilung des heil. Geistes schon an die Kinder im Gegensatze gegen den Zustand des natürlichen Menschen (Encykl. XV., 438 ff.; id. ad Laurent. Cap. 43; Epist. 187 Cap. 8). Gerade auch er kennt keine Vermittlung dieses Vorganges in den Subjekten.

n der scholastischen Theologie tritt der Terminus „Wiedergeburt“ auffallend Was zu diesem Begriffe gehört, kommt zur Sprache bei der Lehre von der ung der Gnade (und zwar der gratia gratum faciens; gratia soll hierbei als s animae aufgefaßt werden) und von der justificatio oder Gerechtmachung, zu eben diese Eingießung gehört; vergl. z. B. Thomas Summae P. 2, 1. Quaest. q. Aus dem lumen gratiae stammen dann nach Thomas (Qu. 110 Art. 3) die s infusae. Dieses lumen ist die divina natura, von welcher Petrus redet r. 1, 4; secundum acceptionem hujusmodi naturae dicimur regenerari in Dei. Der erste Akt, in welchem diese Gnade sich offenbart, ist, wie Augustin actus fidei per dilectionem operantis (fides — nicht acquisita und informis, infusa und caritate formata). Es fällt aber diese Eingießung unter den weite- griff der justificatio; indem nämlich diese ein motus ad justitiam ist (wie cale- motus ad calorem), gehört zu ihr 1) gratiae infusio, 2) motus liberi arbitrii en durch Gnade angeregten Willens) in Deum per fidem, 3) motus liberi ar- n peccatum, 4) remissio culpae; die vier Momente folgen, während sie der Zeit gleich sind, der Natur der Sache nach so aufeinander (vgl. dagegen die Stellung ündenvergebung gegenüber von der bei den Scholastikern schon mit jenem Glauben

verbundenen Liebe in der protestantischen Lehre). So tritt die Gerechtigkeit, während sie bei Adam per modum simplicis generationis statt hatte, bei uns ein durch transmutatio oder secundum rationem motus qui est de contrario in contrarium (Quaest. 113 Art. 1, 6, 7). Wie weit aber ist es der Scholastik mit diesem „de contrario" Ernst? Nach Thomas hat der Mensch schon vor jener Gnadeneingießung das Vermögen, sich der Gnade zuzuwenden und für sie vorzubereiten, sowie man zur Aufnahme des Sonnenlichts sich bereite durch Hinkehr der Augen zur Sonne; und wenn nach Thomas diese Hinkehr zu Gott nicht möglich ist ohne Beihülfe Gottes selbst, der innerlich die Seele bewege, so folgt dieß doch bei ihm nicht sowohl aus einer der Gnade entgegengesetzten Verderbtheit des Menschen, als vielmehr aus der natürlichen Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott als dem primum movens (Quaest. 109 Art. 6). Nach der Theorie des Scotus und dann vollends nach der des Occam und Biel soll schon der unwiedergeborene Mensch von sich aus im Stande seyn, die Gebote Gottes ihrer Substanz nach zu erfüllen, ja auch Gott über Alles zu lieben und selber so die Eingießung der Gnade als einer noch über's natürlich Gute hinausgehenden sittlich religiösen Qualität sich de congruo zu verdienen (vgl. hiezu besonders Dieckhoff, theol. Zeitschr. 1860 S. 663—677). Den Pelagianismus wollte man auch so doch fern halten durch die Behauptung: jenes vor der Gnadeneingießung mögliche sittliche Verhalten könne doch für sich keineswegs auch schon das *ewige Leben* verdienen, sondern um dieses übernatürliche Gut zu erlangen, müsse man Gott in jener supranaturalen Ausstattung angenehm geworden seyn; man müsse die Gebote Gottes auch erfüllt haben secundum intentionem praecipientis, nämlich eben im habitus supernaturalis der eingegossenen Gnade. Und dieser ganzen Auffassung der Wiedergeburt im Verhältniß zum vorangegangenen Zustand entsprach schon die Auffassung des dem Sündenfall vorangegangenen Urzustandes mit dem Verhältniß, in welches schon dort zu den naturalia die justitia originalis als übernatürliche Zugabe oder donum superadditum gesetzt wurde. Bei den Christenkindern übrigens kam dann jenes ganze eigene ethische Verhalten vor und zum Behuf der Wiedergeburt nicht in Betracht, da ihnen schon in ihrer Taufe jene Gnade (auch Glaube mit Liebe — als habitus, nicht actus) einfach von oben sollte eingegossen worden seyn (Encykl. XV., 444, 448).

Für die Festsetzung des Dogma zu Trient sind justificatio und gratia in dem scholastischen Sinn die Grundbegriffe geblieben (Sess. 6, Cap. 7: zur justific. gehört die renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; Cap. 3: *renascentia* — gratia, qua justi fiunt, tribuitur). Was das Verhältniß zum Stande des natürlichen Menschen betrifft, so wird (vgl. oben Thomas, — im Gegensatz zu jenem scotistischen Standpunkt, welcher gegen Ende des Mittelalters weitaus die Vorherrschaft erlangt hatte) die Nothwendigkeit göttlicher Gnadenhülfe auch schon für die Vorbereitung des Menschen zur Rechtfertigung nachdrücklich behauptet, nicht minder jedoch ein Mitwirken des freien Willens. Es handelt sich aber von einer innern *Vorbereitung* überhaupt nur bei Erwachsenen, nicht bei den das Bad der Wiedergeburt empfangenden Kindern. — Sehen wir noch genauer zu, was nach dieser gesammten Lehrentwicklung der Inhalt der eingegossenen Gnade ist, so bemerken wir: der recht gottgefällige und das ewige Leben erwerbende Glaube (und zwar ist und leistet er dieß als ein durch Liebe formirter) kommt in den Menschen auch erst durch diese Eingießung (vergl. Thomas; Confut. Confess. August. V.; Conc. Trid. Sess. 6, Cap. 7: haec omnia infusa accipit homo, — fidem, spem et caritatem), ist also in ihm erst Wirkung der Wiedergeburt selbst; zu unterscheiden ist davon der auf natürliche Weise erworbene und mit der höheren Liebe noch nicht verbundene Glaube. — Während wir ferner bisher die Stellung der Wiedergeburt zunächst gegenüber vom Zustand des Nichtwiedergeborenen betrachteten, haben wir noch beizufügen, daß dann andererseits die Gnade, sofern sie schon in der Taufwiedergeburt eingegossen seyn soll, auch keineswegs in ihrer bleibenden fundamentalen Bedeutung gegenüber von dem folgenden sittlichen Leben und von den

[illegible] eintretenden, durch die übrigen Sakramente vermittelten Gnadenspendungen gehörig gewürdigt oder auch nur bestimmt und klar erörtert wird. Das Wesen der Wiedergeburt ist eben überhaupt nicht seiner principiellen Bedeutung nach zu seinem Rechte gekommen. — Unter den neueren Dogmatikern vgl. denselben Lehrtypus z. B. bei Klee (kath. Dogmatik, 3. Buch, Kap. 1 u. Kap. 2, Abschn. 2, §. 1).

Im Gegensatze zur Schultheologie hat die deutsche Mystik des Mittelalters gerade die Idee der Geburt aus Gott selbst in den Mittelpunkt gestellt und tief in sie sich versenkt (vgl. besonders Böhringer, die deutschen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts, 1855). Gott gebärt, wie Tauler sagt, im Grunde der Seele, welche über alles Natürliche und Kreatürliche hinausgezogen wird und davon sich abkehrt, seinen eigenen Sohn, indem die Seele schwanger geworden ist vom ewigen Worte. Eben hiemit wird der Mensch selbst, in welchem dieß vorgeht, neu geboren als Kind Gottes; und zwar wird er zunächst neu eingeboren und sodann auch ausgeboren, d. h. es wird dann auch der äußerliche Mensch verändert in eine neue gottförmliche Weise, ausgestattet mit allen Tugenden, innerlich getrieben zu allen guten Werken (vgl. z. B. Nachfolgung des armen Lebens Christi Th. 2 §. 106). Sorgsam suchen hiebei die Mystiker den unendlich tiefen, geheimnißvollen Proceß in seiner subjektiven, ethischen Entwicklung zu verfolgen; und zwar als einen, bei welchem Gott selbst mit seinem in die Seele gesprochenen Worte und seinem in sie hineinscheinenden Lichte wirksam ist, der Mensch aber in völliger Hingabe dieses Wirken leidet. Immer jedoch stellt sich dieses Verhalten als ein abstrakt negatives dar (vgl. dagegen den empfangenden Glauben in der protestantischen und der biblischen Lehre). Der Zustand des Menschen vor dieser Geburt erscheint ferner weniger wie der Zustand einer positiven, mit Schuld verbundenen Verderbniß, als vielmehr nur wie ein aus der Endlichkeit und Kreatürlichkeit fließender Mangel (auch das Moment der Sündenvergebung wird daher bei der Neugeburt sehr zurückgestellt und dieselbe, soweit sie zur Sprache kommt, erst auf den neuen sittlichen Karakter des Subjektes selbst gegründet); die Geburt selbst ist Herstellung eines nicht bloß von Anfang an in der Seele gesetzten, sondern auch unter jenem Zustand fortbestehenden, nur verhüllten Bildes Gottes. Und andererseits wird der Begriff einer solchen Geburt ebenso, wie auf die nach der Schrift so zu nennende fundamentale Umwandlung, auch auf jedes nachfolgende, wiederholte Einblicken Gottes in die Seele und Leuchten seines Lichtes in ihr übertragen (vgl. bei Böhringer; so auch Meister Eckart, herausg. von Pfeiffer, S. 147, 198: in einem jeglichen guten Gedanken werden wir allezeit neu geboren in Gott). Von der Beziehung auf das Sakrament der Taufe, als auf ein Mittel oder Vehikel der Gnade erscheint jener innere Vorgang abgelöst; nur auf sie als Symbol wird Bezug genommen, indem die Rede ist von einer Taufe im Wasser der Reue, von einer Taufe der Vernunft u. s. w., — oder nur auf sie als einen Akt des Bekenntnisses und Gelübdes (Tauler, Nachfolge 2, §. 123, 50; Predigt auf den 4. Sonnt. n. Epiph.).

Eine durchgreifende Umgestaltung führte dann, wie für die Lehre von der Rechtfertigung, so auch für die Lehre von der Wiedergeburt, die Reformation herbei, und zwar im Anschluß zumeist an's paulinische Zeugniß. Die Schuldvergebung, Versöhnung, Gerechtannahme bei Gott, um welche es besonders Luthern zunächst zu thun war, soll und kann doch — besonders auch nach Luther's Auffassung — nicht erfolgen, ohne daß zugleich eine radikale Umwandlung und innere Neugeburt des Subjektes einträte. Und zwar tritt sie ein eben in demjenigen und durch denjenigen Glauben, welcher jene Vergebung und Gerechtannahme erlangt, d. h. durch das vertrauensvolle Ergreifen Christi, des Versöhners und Heilandes (Gegensatz gegen ein bloße fides generalis und historica, — und gegen die Behauptung, daß erst vermöge der ihn gestaltenden Liebe der Glaube rechtfertige). Dieser Glaube ist nach Luther (vgl. meine Schrift „Luther's Theologie, 1863" Buch 4, Hauptst. 6) selbst Werk des das Herz umbildenden göttlichen Geistes, ja selbst schon die göttliche Geburt; er bringt mit der Sündenvergebung ein freies freu-

diges Gemüth; und Christus, welchen er ergriffen hat und welcher durch ihn wahrhaft im Herzen gegenwärtig ist, wird hier sofort auch in den Kräften und Trieben eines neuen sittlichen Lebens wirksam (gegenüber der katholischen Lehre beachte man, daß zunächst eben der Glaube von Gott gewirkt wird und daß nun in diesem, und zwar in ihm allein und auf vollgenügende Weise, ein Organ für die volle göttliche Mittheilung, aus der namentlich auch die Liebe fließt, gegeben ist). So gestaltet sich hier die positive Idee der Neugeburt. Dabei dehnt auch Luther den Begriff der justificatio, obgleich ihr erstes Hauptmoment die Vergebung ist, doch mit auf diese principielle innere Erneuerung aus. Aehnlich hat Melanchthon anfänglich unter der justificatio, indem er sie auch als ein regenerari und resuscitari definirte, wenigstens die subjektive Applikation der Vergebung oder die Erfrischung und Belebung des Herzens und Gewissens, im Gegensatz gegen die peinigenden, tödtlichen Gewissensschrecken mitverstanden (vergl. die Apolog. der Augsb. Confession II. §. 40, 60, 62, 72, 117; III. §. 171 f., Loci, Corp. Ref. 21 pag. 159, 178: „coepta justificatio"; zu bemerken ist ferner, daß die Apologie den Ausdruck „regenerari" nicht bloß auf die fundamentale Wiedergeburt, sondern auch auf die in der späteren Buße sich wiederholende Bekehrung und Belebung anwendet, z. B. Apol. V. de poenit. §. 58, 60, VI. de confess. §. 34). Was die negative Seite, die Abtödtung des alten Menschen, anbelangt, so ist nach der lutherischen Lehre jener Glaube, der an der Gnadenbotschaft sich aufrichtet und Christum in's Herz bringt, nur möglich in Herzen, welche zuvor von den Schrecken des Gesetzes durchschüttert und zerschlagen worden sind, ja Tod und Verdammniß darunter verschmeckt haben. Dieß darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob hiermit dem Beginne des Glaubens und der Einigung mit Christus schon auch die wirkliche Ueberwindung und principielle Austilgung der Sünde im Willen des Subjektes vorangehen sollte; zwischen jene Schrecken und den wirklichen Haß der Sünde muß vielmehr nach Luther schon eine Erweckung des Glaubens und der Hoffnung auf Gnade treten (so z. B. auch nach den Thesen gegen die Antinomisten Luth. Opp. Jen. I. 555); er sagt (ib. 571, i. J. 1543): fides Christi affert remissionem et mortificationem peccatorum (vgl. Luther's Theologie Bd. II. S. 76, 440 f. 448). Die Apologie zwar (V. §. 46) setzt, unter Berufung auf Col. 2, 11, die „mortificatio" = contritio einfach vor die vivificatio = consolatio. Aber auch die folgenden Dogmatiker sagen, während sie bei den noch nicht Wiedergeborenen den Glauben erst auf den Schmerz über die Sünde folgen lassen, doch von der mortificatio, sie gehe zwar voran, sofern sie sey dolor ex peccatorum agnitione et sensu irae divinae ortus, sie folge dagegen erst als Frucht, sofern sie sey cessatio ab impietate et malitia (s. Gerhard Loci XVI. Cap. 7. §. 56).

Bei der weiteren Ausgestaltung der kirchlich lutherischen Lehrform im Unterschied auch von Luther's eigener Lehrweise bemerken wir zuvörderst die Einschränkung des Begriffes „Rechtfertigung" auf den forensischen Akt der Sündenvergebung und Gerechterklärung (vgl. schon die bestimmtere Definition Melanchthon's in den späteren Ausgaben seiner Loci, Corp. Ref. 21, 421 f., 742, 790). Den Begriff der regeneratio nahm man nun für den weiteren, unter welchen man zugleich die Sündenvergebung und die (fundamentale) innere Umgebärung stellte; und in engerem Sinne, sagte man, könne regeneratio wohl auch bloß von der Sündenvergebung und (forensischen) Rechtfertigung verstanden werden, wie man denn hiernach auch jene Gleichsetzung von justificatio und regeneratio in der Apologie zu deuten versuchte (so schon die Form. Conc., ferner Gerhard, Quenstedt u. s. w.): eine Definition, bei welcher freilich ganz anders als ursprünglich bei Luther und Melanchthon die Bedeutung der inneren Umwandlung, der persönlichen Neugeburt, hintangesetzt war. Ferner ging man jetzt, besonders aus Anlaß des Osiandrischen Streites, noch schärfer, als Luther gethan (vgl. Luther's Theologie S. 454 ff.), auf die Frage ein, wie eben zur Erlangung der Sündenvergebung und Gerechterklärung nun die gleichfalls durch den Glauben zu erlangende innere Einwohnung Christi im Subjekt sich verhalte. Wie schon Luther jene doch nicht etwa auf das durch diese Ein-

ng bewirkte neue sittliche Leben des Subjektes selbst, sondern einfach auf den im n ergriffenen Christus hatte stützen wollen (vgl. übrigens auch hierüber noch be- re Distinktionen bei Melanchthon — in den Briefen Corp. Ref. 2, 502 sqq. 7, |. und in der Confess. Saxon.), so wurde jetzt ausdrücklich erklärt, die mit dem Glauben eintretende göttliche Einwohnung falle doch der Ordnung der Sache nter die Glaubensgerechtigkeit oder Sündenvergebung (Form. Conc. P. II. Art. 4; vgl. hierzu Schneckenburger, vergleich. Darstellung des luth. und reform. Lehr- Bd. I. S. 184 f.). — So weit man dann beim Begriff regeneratio doch nicht forensischen Akt, sondern speciell an die innere Neuschöpfung dachte, pflegte man L. auch schon Luther) noch bestimmter auf das gottgewirkte Werden des Glaubens n beziehen. Da folgte dann: regeneratio in diesem Sinne, justificatio, unio ı (eins mit jener Einwohnung Gottes und Christi), renovatio, — während sie s der Zeit nach mit einander eintreten sollen (Quenst.). — Während indessen so rmatorische Lehre den innern ethisch-religiösen Vorgang als solchen bestimmte und te, frug sich, wie zu dieser Auffassung und zwar besonders zum Dringen auf den n als das Organ für's Heil die Bedeutung der Taufe sich verhalten sollte. Da nn, indem diese sehr nachdrücklich für das objektive, den Glauben theils fordernde, rregende Gnadenmittel der Wiedergeburt erklärt wird, doch in Betreff der Er- en, die schon einen durch's Wort erzeugten Glauben zu ihr mitbringen, zu- , daß diese dann auch schon vorher die Erstlinge des wiedergebärenden Geistes jen haben und ihnen in der Taufe der Geist nur gemehrt und die Gabe der geburt kräftig versiegelt werde (Gerhard, Loci XXI. C. 7, §. 124; keineswegs r ist die von Kahnis, luther. Dogmatik Bd. I. S. 605—6 gemachte, durch Nichts ete Unterscheidung, wornach der der Taufe vorangehende Glaube noch nicht der chende wäre). Wie aber steht es mit der Kindertaufe? Das Eigenthümliche der hen Lehre besteht auch hier wesentlich darin, daß sie keine Rechtfertigung und gött- inwohnung ohne das Organ des Glaubens anerkennen will; und nicht der bloßen nach oder als ein bloßer sogenannter Habitus soll er da seyn, sondern re ipsa . (Gerhard ebend. C. 8. §. 127). Indem aber nicht minder streng auch an der ung wahrer Wiedergeburt durch die Kindertaufe festgehalten wird, wird behaup- t solcher Glaube werde — wofür freilich unser Verständniß nicht ausreiche — ich schon in den Kindern durch die Taufe selbst und durch das mit ihr ver- : Wort gesetzt.

on Calvin wird einerseits justificatio nur im forensischen Sinne genommen, seits der Begriff regeneratio nur auf die innere Umwandlung des Subjekts auch auf jene Gerechterklärung oder Sündenvergebung) bezogen; letztere ist ihm III. 3, 9) eins mit der (fundamentalen) poenitentia, welche nach seiner Definition r Abtödtung des Fleisches und der geistlichen, sittlichen Neubelebung besteht und m Glauben an Christus hervorgeht. Die dem Glauben und der Gnadenerkennt- rangehenden Gewissensschrecken, welche von den Lutheranern als erster Theil der efinirt werden, zieht Calvin in der Instit. III. 3, 2 nicht zur Buße selbst, ob- le ihr zur Vorbereitung dienen; im Comment. in Acta Apostol. 20, 21 nennt ndessen initium poenitentiae, eben sofern sie praeparatio ad fidem seyen; jene ion schließt daher noch keine sachliche Differenz zwischen seiner und der lutherischen ung des Heilsweges in sich; allerdings aber werden in seiner und überhaupt in rmirten Lehre diese vorangehenden Schrecken weit weniger, als in der lutherischen indem vielmehr gleich zur positiven Beziehung auf Christus im Glauben fort- ten wird. Durch den Glauben, welcher Christum ergreift, gewinnen wir so nach zweifache Gnade: die eine ist die Versöhnung mit Gott durch Christi Unschuld, ite ist eben die regeneratio (Instit. III., 11, 1). Uebrigens bemerkt, während edergeburt in diesem Sinne Frucht des Glaubens ist, doch auch Calvin, daß man rch den h. Geist gewirkten Glauben auch selbst schon zur Wiedergeburt rechnen könne

(Comm. in evang. Joh. 1, 13). — Einen tiefgreifenden materiellen Unterschied von der lutherischen Lehre, von welchem freilich die alten anti-calvinischen Eiferer noch auffallend wenig gemerkt hätten, wollten neuerdings Schneckenburger und Andere (vgl. auch Enc. XII., 588; hingegen auch Thomasius, Christi Person u. Werk 3, 2, S. 321 f.) in dem Verhältniß wahrnehmen, in welches die calvinische Lehre die unio des Gläubigen mit Christus zu seiner Gerechterklärung stelle: indem jene vor diese trete, stütze diese sich darauf, daß der Gläubige durch jene wirklich selbst schon innerlich dem Princip nach gerecht und heilig sey. So versichert allerdings Calvin Instit. III., 11, 10 gegenüber von Osiander's Vorwürfen, daß auch er die unio mystica und die habitatio Christi in cordibus wolle, und fährt fort: non eum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur ejus justitia, sed quia ipsum induimus — —, ideo justitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur. Allein einerseits ist zu beachten, daß wir ganz ähnliche Aussprüche auch von Luther haben (vgl. z. B. Briefe Bd. 4. S. 271). Andererseits ist auch nach Calvin der Grund der Gerechterklärung doch nicht die eigene durch den inwohnenden Christus bereits umgewandelte Willensrichtung, sondern die Gerechtigkeit Christi selbst als eine aus Gnaden imputirte; die regeneratio ist erst „zweite Gnade“; der Mensch kann auch gar nicht ernstlich der Buße in dem vorhin angegebenen Sinne sich befleißigen, wenn er nicht schon vorher Gott mit sich versöhnt weiß (Inst. III., 3, 2). Auch die folgenden Dogmatiker, welche auf die enge Verbindung des Gläubigen mit Christus die Rechtfertigung gründen, haben hierbei doch gerade noch nicht ein principielles sittliches Erneuertseyn des Subjektes selbst im Auge, sondern vielmehr ein solches sich Hineinversetzen des Glaubens in Christus, bei welchem derselbe Christi Verdienst ergreift und er vermöge der Zurechnung von diesem für gerecht erklärt wird. Bedeutsam bleibt freilich immer das Voranstellen der unio. Wir werden aber hiermit vielmehr auf die Differenz vom lutherischen Lehrtypus hingewiesen, daß die reformirten Dogmatiker die unio und inhabitatio überhaupt weniger voll und innig als Einigung mit dem göttlichen Wesen und dem Gottmenschen Christus auffassen, während für die Lutheraner eben mit dieser höchsten Auffassung der unio dann auch die Unterscheidung dieser unio von der schon anfänglich gesetzten innern Beziehung des Glaubens auf Christus zusammenhängt. Ferner wirkt hier das ein, daß den Reformirten die Bedeutung des zeitlichen Aktes der Gerechterklärung überhaupt zurücktreten mußte vermöge ihrer Betonung des ewigen Heilswillens und Urtheiles Gottes, das hier dem Subjekten nur applicirt und zum Bewußtseyn gebracht wird. — Gegenüber von dem Gewicht, welches für den Calvinismus überhaupt auf den göttlichen Faktor bei der Wiedergeburt fällt, sehen wir ferner bei der Lehre von der Wiedergeburt kleiner Kinder auch die Bedeutung des Glaubens als des empfangenden Organes auffallend hintangesetzt. Calvin lehrt sie, — nicht auf Grund einer Auffassung der Taufe als wirksamen Gnadenmittels, wohl aber deßwegen, weil nach Analogie des Alten Bundes und gemäß der Verheißungen Christi auch für neugeborene Kinder schon das Heil bestimmt sey und doch nur durch Wiedergeburt ihnen zu Theil werden könne; und er erklärt sie nun einfach als möglich durch die virtus divina, — auch falls man bei Kindern nicht einmal notitiam fidei similem sollte annehmen dürfen. Spätere lehrten gar eine Wiedergeburt erwählter Kinder schon im Mutterleibe (vgl. Enc. XV, 457)*). — Mit der Prädestinationstheorie, dem absoluten Geltendmachen der göttlichen Heilswirksamkeit gegenüber von einem Annehmen oder Nichtannehmen, einem Bewahren oder Nichtbewahren der Gnade durch's Subjekt selbst, hängt endlich die calvinische Lehre zusammen, daß Christen, welche wir schli

*) Vergl. übrigens den Streit, der auch zwischen Lutheranern, nämlich zwischen Sch[...] burg und Uslar in Ratzeburg 1592 geführt wurde über den Satz des letzteren: quod J[...] baptistae in utero materno contingerunt — dona spiritus sancti, idem et aliis contingere [...] dum natis liberis propter corpus piorum parentum, qui fructum ventris sui Deo commen[...] Schlüsselburg warf Letzterem Uebereinstimmung mit den „Zwinglocalvinisten“ vor. Ta[...] Conrad Schlüsselburg u. s. w. Stralsund 1855. I. S. 42. — Starck, lübeck. Kirchenhist. S.

durch ihr Sündigen verlustig gehen sehen, den ächten Glauben und die Wie-
gar nicht wirklich gehabt haben; wen Gott wirklich wiedergeboren habe, den
man auch bis an's Ende beharren. Hiegegen die Lutheraner: renatos et to-
finaliter per peccata mortalia gratia Dei excidere posse (Gerh.).
ja bald mußte nun gegenüber von einer Orthodoxie, welche im Eifer für jene
tfertigungslehre ein ernstliches Dringen auf die wirkliche innere Umwandlung
setzte, ja verdächtigte, das Bedürfniß eines neuen, energischen Zeugnisses für
fühlbar werden. — In diesem Sinne wollte Arndt — mit Anschluß an
: fromme Mystik, welche auch auf Luther stark gewirkt hatte — das „vor.
ib innerste Stück der Theologie" lehren, nämlich daß man den Menschen in
nd ihn zu Christus, dem Gnadenschatz, hinweise, wie dieser inwendig in's
: gefaßt und verwahrt werden; denn inwendig sey das Reich Gottes mit allen
ern, inwendig der Tempel Gottes, die Werkstatt der einigen Dreieinigkeit u.
n hiemit will er zeigen, wie wir in Christo sollen „wiedergeboren" werden,
drittes Sendschreiben an J. Gerhard in den Anhängen zum „Wahren Christen.
So möchte er die getauften Christen zu wirklicher Neugeburt führen, obgleich
liche Lehre von der Taufwiedergeburt getreulich aufnimmt und auch von ge-
Sündern sagt, sie seyen „Christo durch die Taufe eingepfropft"; aber, fügt
grünen nicht in ihm durch neues Leben und machen hiermit offenbar, daß sie
rochen und wie dürre Reiser abgehauen seyen (Katech. pred. v. Sakr. d. heil.

kirchlichen Lehre will auch Spener treu bleiben, während er findet, daß die
ediger zwar der Rechtfertigung gedenken, aber dabei nicht melden die Kraft
tigenden Glaubens als eines himmlischen, uns wiedergebärenden und zu an-
schen machenden Lichtes, und daß dagegen ihm selbst für die Predigt eben
ltes Gott die meiste Gnade gegeben habe (Letzte theol. Bedenken Bd. 1 S.
. besonders seine Schrift: „Hochwicht. Artikel von der Wiedergeburt", viele Ab-
ler theolog. Bedenken, seine Predigten über die Glaubenslehre. Wie einem
seine Geburt nicht bloß das Erbrecht, sondern auch eine menschliche Natur,
lches genießen möge, gegeben werde, so, sagt er, müsse beim Wiedergebornen
Theilhaftigkeit göttlicher Natur, ein neuer Mensch, sich finden. Als Erstes
er in der Wiedergeburt die Schenkung des Glaubens und göttlichen Lichtes
„absonderlichst sogenannte Wiedergeburt", dann das aus dem Glauben Fol-
lich 1) die Rechtfertigung, 2) die fernere Schaffung des neuen Menschen oder
ung der ganz neuen Natur. Indem er nun hiebei nachdrücklich erklärt, daß
m ersten Funken des geistlichen Lebens der Kraft nach alles weiter zu For-
cke, setzt er insofern in den der Rechtfertigung vorangehenden Glauben selbst
den Keim der neuen Natur; und eben dem „neuen Menschen, nicht aber
n in seinem alten Verderben bleibenden Menschen" könne, sagte er, die Zu-
er Gerechtigkeit Christi geschehen. Insofern drohte hier allerdings der ortho-
tfertigungslehre diejenige Gefahr, welche man durch die Stellung der inhabi-
r die justificatio hatte abweisen wollen. Daß übrigens die Liebe zwar zum
twas thue, aber nicht zu seiner rechtfertigenden Kraft, behauptete auch Spener.
Wiedergeburt sagt dann auch Spener, sie sey Eine, „oder sollte doch nur Eine
will sie wohl unterschieden haben von der nachfolgenden, fortwährenden Er-
welche sich zu ihr wie die Erhaltung zur Schöpfung verhalte (so besonders
atz gegen englische Schriftsteller, bei denen beide oft in einander geworfen
während er aber nun gegen die Reformirten sehr entschieden die Lehre von
iedergeburt festhalten will und auch die Bekehrung der nachher dem geistigen
lenen Christen als Rückkehr zur Taufgnade bezeichnet, nennt er doch diese
geradezu eine neue Wiedergeburt, sofern da jene Taufwiedergeburt verloren
y; und er sorgt, daß, obgleich bei den Kindern Alles, was bei Erwachsenen, in

der Taufe gewirkt werde (es mangle nur „an einigen Ausdrückungen, als z. B. a
Reflexion“), bei den Meisten nachmals alles Solches wieder verloren gehe. —
den Streitigkeiten der Pietisten mit den Orthodoxen, soweit sie die Wiedergeburt betr
handelte es sich dann besonders darum, ob der Glaube auch schon bei der Rechtferti
als ein lebendiger, energischer in Betracht komme, und ob auch die intellektuelle Erl
tung schon durch sittliche Umwandlung des Willens bedingt sey.

Während die Orthodoxie der Auffassung des innern Lebens durch Spener M
cismus vorwarf, brach über jene bald der Rationalismus herein, der das Mys
gründlich beseitigte, die Idee der Widergeburt aber überhaupt auflöste. Er setzt a
Stelle einer radikalen, von Gott gewirkten, in göttlicher Selbstmittheilung sich vollzi
den Umwandlung eine bloße fortschreitende moralische Ausbesserung des Menschen,
schon von Natur keineswegs unter die Sünde gebannt ist und im Gebrauch seiner
türlichen Kräfte zum Guten einer übernatürlichen Beihülfe nicht bedarf, freilich au
eine so enge Gemeinschaft mit dem höchsten Wesen, wie sie dort gelehrt wurde, nim
mehr denken darf. Merkwürdig ist, wie im Unterschied von den ordinären Mora
und Denkgläubigen Kant, der wirkliche große Denker und zugleich der Mann str
sittlichen Urtheils, vermöge seines Dringens auf die das sittliche Verhalten bestim
Grundmaxime den Uebergang zur wirklich guten Gesinnung nicht in eine allmähliche
form, sondern in eine „Revolution“ oder in eine „Art von Wiedergeburt“ setzt,
freilich der Mensch selbst vollziehen müsse, und deren Möglichkeit er kraft des S
„Du sollst, also kannst Du“, glaubt postuliren zu dürfen (in: „Religion innerhal
Gränzen“ u. s. w.). Der spekulative Hegel'sche Rationalismus lehrt auch ein Ein
in die Gotteskindschaft; aber es ist ihm dieß nur ein Bewußtwerden des Menschen
dem, was er schon an sich ist, — vom allgemeinen Seyn des Absoluten im Su
auf dem sittlichen Gebiet setzt er in Wahrheit ganz ebenso wie der vulgäre Ration
mus statt der principiellen Umkehr den bloßen Fortschritt; Versöhnung genießt hieb
zum Bewußtseyn des Absoluten gelangte Mensch, sofern er das ihm anhaftende
nur als negatives, mit der Endlichkeit gegebenes, in der Idee des Ganzen aber a
hobenes Moment ansehen lernt. — Auch der Supranaturalismus übrigens
die Lehre von der Wiedergeburt nicht mehr mit der apostolischen scharfen princip
Auffassung des Processes und namentlich mit Eingehen in seine mystische Tiefe ge
zu machen. Karakteristisch hiefür ist auch, daß die Stellung der Unio mystica scho
den Eingang des neuen Lebens nicht mehr verstanden, sie vielmehr nur wie ein se
Ideal erst an den Schluß verlegt wird (so z. B. auch noch in der 2. Auflage vo
Hahn's Lehrb. d. christl. Glaubens).

Feinsinnig und tief aus dem christlichen Bewußtseyn schöpfend hat Schle
macher die Wiedergeburt, in ihrer centralen Bedeutung, mit der Beziehung, welc
ihr der Gläubige zu Christus gewinnt, und mit einheitlicher Zusammenfassung der z
gehörigen Momente wieder an's Licht gestellt. Aufnahme in die Lebensgemein
Christi ist es, um was es ihm bei der Wiedergeburt sich handelt. Und die hiemit
tretende Veränderung der Lebensform des Subjekts (= „Bekehrung“) bekundet sich,
er sagt, durch die in der Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung bestehende
und durch den in der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi bestehe
Glauben; mit Feinheit erörtert er namentlich das Verhältniß dieser beiden zu einc
(§. 108, 2; vgl. die reformatorischen und besonders calvinischen Bestimmungen).
Rechtfertigung aber versteht er, indem er sie mit dieser Bekehrung in den Begrif
Wiedergeburt einschließt (jene Aufnahme sey als verändertes Verhältniß des Men
zu Gott betrachtet seine Rechtfertigung), entschieden nicht im apostolischen (und refo
torischen) Sinne, nämlich nicht als objektiven Akt des vergebenden und annehme
Gottes, sondern nur als eine jener Veränderung der Lebensform zur Seite gel
Aenderung des menschlichen Bewußtseyns und Gefühles. Und fraglich ist nun w
welchen objektiven Gehalt und Werth jene specifisch christlichen Gemüthsaussagen

[illegible] Verhältniß zu Gott und dem persönlichen Christus überhaupt nach den allgemeinen philosophischen Principien Schleiermachers behalten können. Ueber seine Beziehung der Taufe auf die Wiedergeburt s. Encykl. XV., 458. — Die neuere Theologie hat wieder würdigen gelernt, was Wiedergeburt zu bedeuten hat. Es führte hiezu, wie eine [illegible] Hingabe an die Schriftaussagen, so namentlich auch ein tieferer Einblick in die wirklichen Zustände und Thatsachen des sittlich religiösen Lebens. Die Furcht vor „Mystischem" kann davon um so weniger zurückschrecken, je weniger man Solches auch schon von der Betrachtung des religiösen Verhältnisses überhaupt fernhalten kann. Nicht ohne Einfluß auf die neue Anerkennung der in der Wiedergeburt gesetzten Einigung Gottes mit dem Menschen war wohl auch die Abkehr der neueren Philosophie vom Deismus, während freilich diese hiebei ein ganz anderes Einswerden oder Einsseyn meinte. Desto mehr aber hat sich für diese Theologie zugleich die Aufgabe erhoben, die Lehre hinsichtlich wesentlicher Punkte im Hinblick auf Schrift und Leben erst noch auszugestalten. Es handelt sich um principielle innere Umwandlung des Menschen im Gegensatz gegen eine ihm schon von Geburt anhaftende Grundrichtung; die Frage aber ist, wie weit doch auch neben der letzteren noch Gott sein Werk im Menschen habe, woran er dann auch mit seiner wiedergebärenden Gnade anknüpfe; andererseits ist im Wirken der [illegible]ringenden Gnade selbst ein von der alten Orthodoxie verkannter Unterschied zwischen der alttestamentlichen Anbahnung und der neutestamentlichen Erfüllung festzuhalten, vermöge dessen erst hier von eigentlicher Wiedergeburt die Rede seyn kann. Es handelt sich sodann um einen göttlichen Akt; aber um einen Akt, der in die ethisch menschliche Entwicklung auf eine dem Wesen der letzteren entsprechende Weise eintritt. Da ist der bußfertige Glaube nicht bloß das, was Gott zuerst wirkt und schenkt, sondern auch das, worin eben die geforderte ethische Vermittelung jenes Eintrittes sich vollzieht, sofern sein Entstehen erst durch die Gnadeneindrücke möglich wird, das Subjekt nun aber eben auf Grund dieser Möglichkeit auch mit eigener ethischer Selbstentscheidung in die ihm an's Herz gebrachte Gnadendarbietung eingeht. Und wie verhält sich nun hiezu namentlich eine wiedergebärende Kindertaufe? Will man, weil dieser Glaube in Kindern doch noch nicht möglich ist, sagen, diese werden doch ohne Glauben schon wiedergeboren, so gibt man gerade das eigenthümliche und schriftgemäße Grundprincip der lutherischen Reformation auf. Man hat zur Aushülfe den Begriff einer substantiellen, im Unterschied von der persönlichen Wiedergeburt erfunden (Martensen, vgl. Enc. XV., 460; Thomasius a. a. O. 3, 2, 141) oder auch gesagt, der neue Mensch werde durch die Taufe **gezeugt**, jedoch noch nicht ausgeboren (Thomasius S. 295; dagegen soll nach Martensen §. 226 Anm. und §. 235 der „Same" der Wiedergeburt doch erst in die Freiheit sich einsenken); aber jene substantielle Wiedergeburt ist dann doch auf keinen Fall schon was die Schrift Wiedergeburt nennt; und man redet dann — wieder gegen die Schrift und den Begriff der Dinge an sich — von einem neuen Menschen, wo man doch noch von keiner neuen Person reden kann; man will ferner das Bild einer Zeugung anwenden, während man von einem Organ der Empfängniß nicht reden kann. Zu ihrer eigentlichen Realisirung kann die Wiedergeburt im schriftgemäßen Sinne des Wortes bei Kindern eben erst nach der Taufe kommen, obgleich auf Grund von ihr. Und man hat nun zu fragen, ob denn die Stellung der Wiedergeburt zur Taufe wirklich auch in der späteren Entwicklung der Gemeinde ganz dieselbe wie anfangs bleiben sollte und konnte (vgl. oben). — Ein weiterer Gegenstand der dogmatischen und ethischen Erörterung ist die Frage, wann dann wirklich bei den unter den Einwirkungen der Gnade heranwachsenden oder erst später mächtig vom Heilswort ergriffenen Subjekten ein Vollzogenseyn der Wiedergeburt so, daß hiegegen der nachfolgende Zustand nur noch als fortwährende Heiligung und Erneuerung zu betrachten sey, statuirt werden könne und wie weit man vielmehr nur erst von einem den eigentlichen Wendepunkt vorbereitenden Wirken der wiedergebärenden Gnade zu reden habe. Eingehender ist diese Frage besonders auf Anregung pietistischer Theologen behandelt worden. Mit Recht wird gewarnt, daß man nicht bloßes Erwecktseyn schon mit Wieder-

geborenseyn verwechsele (ein täuschender Schein für's letztere können übrigens ganz sonders gerade auch die von methodistischem Pietismus zum Zeichen für die Wie geburt geforderten Bußkämpfe und Seligkeitsgefühle werden). Andererseits hat man jedoch auch zu hüten, daß man nicht — im Widerspruch gegen die Schrift (vergl. o die ἀρτιγέννητα βρέφη 1. Petr. 2, 2) das Neugeborenseyn und das Gereiftseyn Stande der Wiedergeburt verwechsele (vgl. z. B. gerade bei Thomasius, neben se Lehre von der Taufwiedergeburt, den Satz S. 322: „Der Wiedergeborene ist ein Ma in Christo"). Man hat so ferner auch kein Recht, den neuen Willensgrund im Wie geborenen sofort schon für unausrottbar zu erklären und hiemit die Möglichkeit e Fallens aus der Gnade zu läugnen (so Martensen §. 253). Ob Einer nicht doch terhin während seines irdischen Lebens schon zu einer solchen Festigkeit heranreifen ist eine andere Frage, die wir hier nicht mehr zu erörtern haben. — Ueber die Fr um weß willen jener wiedergebärende Glaube die Sündenvergebung und Rechtfertig erlange und wiefern auch hiefür schon die unio und die Einpflanzung des neuen sittli Lebensprincips in Betracht komme, vergl. Encyklop. XII., 589 f.; XV., 243 ff.

Julius Köstlin.

Wiederkunft Christi. Die Lehre von der Wiederkunft Christi bildet Mittelpunkt der biblisch- und kirchlich-dogmatischen Eschatologie. Daher ist sie auch diesem Artikel bereits als Moment zur Sprache gekommen. Indem wir uns auf di Artikel beziehen, werden wir noch folgende Punkte speciell zu erörtern haben: 1) Entwicklung der Lehre von der Wiederkunft Christi mit der Entwicklung des Bew seyns und der Lehre von dem leidenden und verherrlichten Christus (die erste und zw Zukunft). 2) Die Entwicklung der Lehre von der Wiederkunft Christi in ihrer Wech wirkung mit der Lehre von der Zukunft des Antichrist (der Unterschied zwischen al meiner Prophetie und specieller Apokalyptik). 3) Die Entwicklung der Lehre von baldigen Wiederkunft Christi mit der Lehre von den großen Vorbedingungen se Wiederkunft. 4) Die Wechselwirkung zwischen der Entwicklung der diesseitigen ch lichen Weltgestalt und der Entfaltung der jenseitigen Herrlichkeit Christi (die Braut der Bräutigam). 5) Die Entfaltung des großen Tages der Zukunft Christi zu ganzen Aeon der Entfaltung seiner Herrlichkeit (die Parousie und die Epiphanie). 6) Entfaltung der christlichen Lehre von der Wiederkunft Christi im steten Kampfe den Extremen spiritualistischer und materialistischer Auffassung. 7) Die Gestaltung organischen Gliederung der Eschatologie von dem dominirenden Grundprincip der rousie Christi aus.

1) Der leidende und der verherrlichte Christus oder seine Ankunft und s Wiederkunft. Die ersten Anzeichen dieses Gegensatzes zeigen sich schon in den früh typischen Prophetieen vom Messias. Schon die noch unbestimmte messianische Ges des Weibessamens 1 Mos. 3, 15. constituirt einen Gegensatz zwischen dem Leiden Guten und der Vernichtung des Bösen, obschon dieser Gegensatz in Einen Moment Zeit fällt. Wenn aber Juda (1 Mos. Kap. 49.) als der typische Schilo bezeichnet (wir halten diese Erklärung aufrecht: bis er (nämlich der typische Juda) kommt als Schilo; s. m. posit. Dogmatik S. 668), so ist hier schon in dem Segen über typischen Juda seine Krieges- und Kampfesperiode von der Sieges- und Friedensperi bestimmt unterschieden. Diese Typen gewinnen ihre ganze theokratische Größe in Gegensatz des leidenden und kämpfenden Kriegsfürsten David und des feiernden, Herrlichkeit waltenden Friedensfürsten Salomo. Mit dem Hervortreten der Idee persönlichen idealen Messias tritt aber auch die Andeutung eines großen Gegensatzes seinem Leben hervor (wie derselbe auch in den Formen des Uebergangs von der ty schen zu der idealen Messianität Ps. 2. und Ps. 110. zu Tage tritt). Der Sp (Zemach) des Herrn geht unerwartet hervor aus dem Boden einer trostlosen Zeit (4, 1. 2 ff.); eben so sein Typus, der Immanuel Jes. 7, 14. Das Gleiche gilt dem messianischen Kinde und Sohne Jes. 9, 6.; ja schon nach Kap. 11, 1. geht

zunächst als ein unscheinbares Reis aus dem abgehauenen Stamme Isai hervor. Weiterhin aber wird der Gegensatz zwischen seiner jammervollen Zeit und seiner hilfreichen Erscheinung gemäß dem Leidensgange der alttestamentlichen Frommen, dem prophetischen Martyrium und dem priesterlichen Geiste in sein eigenes Leben verlegt, Jes. Kap. 53. Dan. 3, 24—27. Sacharj. Kap. 9—14. Auf den Gegensatz zwischen dem leidenden und dem triumphirenden Messiasreich im ersten Theile des Sacharja (Kap. 1—8.) folgt im zweiten der Gegensatz des leidenden und des triumphirenden Messias (Kap. 9—14.) so consequent, daß wir uns durch eine Kritik, welche beide Theile auseinanderreißt, nicht imponiren lassen. Wie eine Lebensskizze nehmen sich folgende Momente aus. Der Friedenskönig in armer Erscheinung Kap. 9, 9.; der Bahnmacher durch das Meer der Angst, der seine Wellen schlägt und sein Volk wiederbringt Kap. 10, 11.; der Hirte, dessen Werth um den Sklavenpreis von 30 Silberlingen abgeschätzt wird, Kap. 11, 12.; der Vertreter Jehova's, welchen sie zerstochen haben und um den sie hinterher klagen wie um ein einiges Kind, Kap. 12, 10.; der Dulder, der geschlagen worden ist im Hause seiner Lieben, der Hirt, über den das Schwert kommt, so daß seine Schaafe sich zerstreuen, Kap. 13, 6. 7.; aber auch der Herr, der als Richter erscheint in seiner Herrlichkeit über dem Oelberge Kap. 14, 3 ff. Daß der Gegensatz zwischen dem leidenden und dem verherrlichten Messias im A. Testam. bestimmt ausgesprochen sey, lehrte auch Christus selbst, besonders in seinem Wandel mit den Emmausjüngern Luk. 24, 26. Auch die jüdische Theologie wußte von den Wehen der messianischen Zeit. Die Jünger Jesu aber wußten auch Einiges von den Leiden Christi selbst, welche seiner Verherrlichung vorangehen mußten, denn sie hatten ja schon mit ihm gelitten (s. Matth. 20, 22.). Aber von der Größe des Gegensatzes, wie er im Bewußtseyn Christi lag, hatten sie keine Ahnung, nicht von der principiellen Tiefe und allmählichen Entfaltung seines Leidens, nicht von der principiellen Tiefe und allmählichen Entfaltung seiner Herrlichkeit. Wenn sie aber auch noch nach der Auferstehung Christi geneigt waren, die ganze Vollendung des Gegensatzes in seiner Auferstehung zu sehen (Apgesch. 1, 6.), so setzte dieser Vorstellung sein Wort sowie seine Himmelfahrt ein Ziel. Von jetzt an mußten sie seine Zukunft und seine Wiederkunft bestimmt unterscheiden, Kap. 1, 11. Aber auch die Gründe dieses neuen Gegensatzes zwischen der Auferstehung Christi und seiner Wiederkunft, d. h. seiner principiellen persönlichen Verherrlichung für die Seinen und seiner prophetischen, kosmischen Verherrlichung für die Welt wurden ihnen geoffenbart. Die Welteroberung durch geistige Mittel, durch die Predigt des Evangeliums, durch die Macht des heil. Leidens im Kampfe mit dem Bösen, mit dem Reiche der Finsterniß in einem allmählichen Proceß nach dem unbekannten Maaß der Größe der Welt und der Länge ihrer Entwicklung, der Größe des Widerstandes seitens des antichristlichen Reiches, der Größe der Geduld Gottes und des göttlichen Zeitmaaßes 2 Petr. 3, 8 ff.: damit explicirte sich die Größe des Gegensatzes zwischen der ersten Erscheinung Christi und seiner Zukunft, obschon principiell mit seinem Tode das Weltgericht und mit seiner Auferstehung die Welterneuerung schon entschieden war.

2) Die Entwicklung der Lehre von der Wiederkunft Christi in ihrer Wechselwirkung mit der Lehre von der Zukunft des Antichrist (allgemeine Prophetie und specielle Apokalyptik). Die Prophetie der Zukunft des Antichrist ist so zu sagen die andere Seite (das Aversum) der Prophetie von der Zukunft Christi. Schon in der ersten typischen Verheißung ist es ausgesprochen, daß die Schlange durch einen Schlangensamen werde repräsentirt seyn. Hinsichtlich der Lehre vom Antichrist selbst beziehen wir uns auf den betreffenden Artikel. Aus dem Widerstreit des Antichristenthums gegen Christus und sein Reich aber ergibt sich eine besondere Ursache der Ausdehnung und des Gegensatzes zwischen der ersten Erscheinung und der schließlichen Zukunft Christi. S. 2 Thess. 2. Hier sey nur bemerkt, daß nach unserem Dafürhalten die Unterscheidung zwischen der allgemeinen messianischen Prophetie und der speciellen Gestalt der Apokalyptik durch zwei Momente bedingt ist: erstlich durch das materielle Moment der bestimmten Dar-

stellung des antichristlichen Gegensatzes und der darüber hinaus liegenden zweiten Z
kunft Christi (s. das Buch Daniel und die Apokalypse) und durch das formale Mom
einer einheitlichen Composition. Nach diesen Momenten wird man nicht bloß das Bu
Daniel zu den apokalyptischen Stücken des A. Testaments rechnen können. Eine e
schieden apokalyptische Färbung tragen die typischen Darstellungen des Edom bei Obadj
Assyriens bei Nahum und der babylonischen Macht bei Habakuk an sich. Auch d
zweite Theil des Jesaias von Kap. 40. an, der Schluß des Jeremias von Kap. 4
und des Hesekiel von Kap. 37. an tragen die apokalyptische Signatur.

3) Die Entwicklung der Lehre von der baldigen Wiederkunft Christi mit d
Lehre von den großen Vorbedingungen seiner Zukunft. Auch noch in der heutigen The
logie ist das Vorurtheil ziemlich allgemein verbreitet (m. vgl. z. B. die Commenta
von Meyer), als hätten die Apostel des Herrn eine sehr baldige Wiederkunft Chri
im chronologischen Sinne erwartet und sich darin geirrt. Dieses Vorurtheil beruht a
der Verwechselung des religiös-kosmischen Zeitgefühls mit dem weltlichen chronologisch
Zeitmaaß (s. m. posit. Dogmatik S. 1236). Wenn man diese beiden Begriffe unte
scheidet, so begreift man auch, daß Paulus im ersten Brief an die Thessalonicher d
Erwartung anerkennen konnte, der Herr kommt bald im religiösen Sinne, und gleic
wohl im zweiten Briefe sagen, der Herr kommt noch nicht so bald, nämlich im Sin
weltlicher Zeitrechnung. So konnte auch der Apostel Johannes in den spätesten Zeit
des apostolischen Zeitalters sagen: es ist die letzte Stunde, und doch zugleich die groß
Vorbedingungen der Zukunft Christi darstellen in der Apokalypse. Nach seinem rel
giösen Gefühl hat der Christ Antheil an dem Zeitmaaß Gottes Ps. 90, 4. 2 Petr. 3, 8
und er sagt immer noch in diesem Sinne mit vollstem Recht: der Herr kommt bal
Gewiß können wir das Gefühl von der Annäherung der Zukunft Christi den Darbyst
und anderen Sekten nicht zum Vorwurf machen, wohl aber die chronologischen Co
jekturen und die praktischen Consequenzen chiliastischer Ungeduld, in welchen sie dies
Gefühl mißdeutet haben. Die eschatologischen Aufschlüsse aber des Paulus 2 Thess. 2
und die Apokalypse des Johannes liefern den Beweis, daß gerade mit der Steigerun
des Vorgefühls von der Zukunft Christi, d. h. mit dem religiösen Vorgefühl sein
baldigen Zukunft auch der klare Einblick in die großen Vorbedingungen seiner Zukunft
welche eine ungemessene Zeit verlangen, sich entfaltet. Was den Chiliasten der alt
Kirche, den Franziskaner-Spiritualisten des Mittelalters, den Wiedertäufern der Refor
mationszeit zur Last fällt, ist nicht die Stärke ihres religiösen Vorgefühls von der Zu
kunft Christi, sondern die weltliche Trübung desselben, die Umsetzung desselben in chro
nologische Conjekturen und kirchlich-sittliche Consequenzen der Ungeduld, worin die Hi
gebung an das Walten der Geduld Gottes über der Saat des Bösen wie der Sa
des Guten in der Welt mangelt. Daß der Herr bald kommt, dieß ist ein plastisch
Ausdruck für die Thatsache, daß er immer schon im Kommen begriffen ist mit sein
Gnadenwirkungen und seinen Gerichten und immer mächtiger kommt, daß die Zeit ei
und keine Entwicklung still steht, weder im Reiche der Finsterniß, noch im Reiche d
Lichts. Daß aber seiner Zukunft noch viele Zeichen und Zeiten vorangehen müsse
ergibt sich sowohl aus den Merkmalen des vollendeten Antichristenthums wie des vol
endeten Christenthums; nicht minder aus der unergründlichen Tiefe des zur Entwicklun
bestimmten Lebens, wie des zur vollen Entfaltung berufenen Evangeliums, selbst a
den Scheintiefen des satanischen Reiches, d. h. aus der Unberechenbarkeit der groß
Evolutionen, welche mit diesen Potenzen gesetzt sind, und aus der Unberechenbark
ihrer Conflikte; am meisten aus der Unberechenbarkeit der Tiefen des göttlichen Rat
schlusses, Apgesch. 1, 7.

4) Die Wechselwirkung zwischen der Entwicklung der diesseitigen christlichen We
gestalt und der Entfaltung der jenseitigen Herrlichkeit Christi (die Braut und der Brä
tigam). Es besteht ein polares Verhältniß steter Wechselwirkung zwischen dem jens
tigen Reich der Herrlichkeit und dem diesseitigen Gebiete der streitenden Kirche, das

seiner vollen Bedeutung selten genug gewürdigt wird. Humanistische Reformgläubige wissen von einer rastlosen Entwicklung diesseits, aber das Jenseits ist ihnen ein Todtliegendes. Dagegen ist für positivistische Gläubige das Jenseits in steter unberechenbarer Bewegung, das Diesseits aber ein Todtliegendes, wenigstens nach seiner kosmischen Seite. Nach der Schrift aber bewegt sich der Glaube diesseits mit der Kirche, die Kirche mit der Menschheit und die Menschheit mit der kosmischen Erdenwelt selber (Röm. 8.) der Zukunft Christi entgegen, während seinerseits Christus mit seinem Wort, mit seinem Geiste, seiner Liebe und seinen Zeichen erlösend und richtend in steter Zukunft begriffen ist. Diese beiderseitigen ewigen Bewegungen deuten auf das Ziel hin, wo die Schranke zwischen dem Diesseits und dem Jenseits fällt; wo die Kirche Christi besteht in dem Schmucke kosmischer Vollendung als Braut und dem Herrn in der Drangsal der Mitternacht des letzten Antichristenthums entgegenharrt, wo aber auch die ewigen und immer herrlicheren Offenbarungen Christi sich vollenden zur Offenbarung seines jenseitigen Reichs und seiner himmlischen Persönlichkeit selbst. Wenn die Erde durch ihre geistige Triebkraft, das Christenthum, unter dem Walten Christi aus einem Stern des Werdens geworden ist zu einem Stern der Vollendung, dann muß auch ihre Stellung zu dem Reiche der Vollendung eine von Grund aus neue werden.

5) Die Entfaltung des großen Tages der Zukunft Christi zu einem ganzen Aeon der Entfaltung seiner Herrlichkeit. S. Joh. 5, 25—29. Matth. 24—25. 1 Kor. 15, 22—24. Offenb. 20. Daß der jüngste Tag (ἡ ἐσχάτη ἡμέρα) als realer Terminus des jetzigen Aeon wirklich eintreten werde mit einem bestimmten letzten Tage oder Zeitmoment, daß er plötzlich kommen werde nach voraneilenden Anzeichen mit überraschender Größe, wie alle großen Katastrophen der Weltgeschichte, welche er als die größte Katastrophe beschließen wird, darüber sind die mannichfaltigsten und bestimmtesten Aussagen in der Schrift vorhanden (Sach. 14, 7. Matth. 24, 36. 1 Kor. 15, 52. u. a. St.). Nach der großen Grundbeziehung des Christenthums zu dem diesseitigen Kosmos ist das Christenthum das dominirende Grundprincip aller Entwicklung. Die Entwicklungen alles Lebens deuten auf das Gesetz des Keimens, Sprossens, Reifens bis zum Tage der Ernte (Matth. 13.). Wenn also das Christenthum gereift ist für den Tag der Ernte, wird auch das Unkraut gereift seyn, d. h. das Antichristenthum, der Abfall; damit ist dann aber auch die Scheidung gereift, also das Gericht. Mit dem gereiften Christenthum ist aber der Kern der Menschheit gereift, und mit dem Kern der Menschheit der Kern der Erde, so wie andererseits mit dem gereiften Antichristenthum der Niederschlag des weltgeschichtlichen und irdischen Wesens in seinem Fluch gereift ist zur Sphäre des Gerichts. Der jüngste Tag ergibt sich also mit Nothwendigkeit aus dem Laufe der Dinge: seine principielle Causalität ist die ewige Fortwirkung des Todes und der Auferstehung Christi. Daraus aber, daß der jüngste Tag Eines Tages kommt, folgt nicht, daß er ein gemeiner Tag von 24 Stunden seyn werde. Vielmehr entwickelt er sich nach der Schrift noch bestimmter zu einem Aeon der Weltzeit am Ende, wie sich die sechs Schöpfungstage am Anfang der Weltzeit zu Perioden von unbestimmter Größe entwickelt haben. Der Aufschluß, den uns hierüber die Apokalypse gibt, Kap. 20., ist schon durch die Jesaianische Prophetie Kap. 65 u. 66. vorbereitet. Allerdings hat sich an die Prophetie Offenb. 20. unter einer dem Schriftsinn durchaus entgegengesetzten Deutung der Stellen Ps. 90, 4. 2 Petr. 3, 8. der Chiliasmus angesetzt, worüber der betreffende Artikel zu vergleichen. Das Wesen des Chiliasmus liegt aber nicht in der Annahme einer mit dem jüngsten Tage gesetzten Gerichts- und Uebergangsperiode, wie wir sie bei Justin dem Märt., Irenäus u. a. Vätern finden, sondern sein eigentliches Princip ist die ebionitische, krankhaft-sehnsüchtige Erwartung der äußeren Erscheinung Christi, welche daraus hervorgeht, daß die Gemüther nicht beruhigt sind in dem principiellen: es ist vollbracht, der vollendeten Versöhnung, weil sie nicht im Geiste, sondern im Fleisch das höchste Leben sehen. Mit diesem Grundfehler und ersten Merkmale des Chiliasmus hängt das zweite zusammen, die chronologisch-ungeduldige Be-

rechnung der Nähe des jüngsten Tages mit dem falschen Schlüssel der Voraussetzung, ein Gottestag bestehe aus chronologisch bestimmten 1000 Jahren, der Sabbath Gottes werde also nach einer Gotteswoche von sechs Jahrtausenden der Weltgeschichte mit dem siebenten Jahrtausend eintreten; so wie endlich das dritte Merkmal, die Vorstellung von einem mit dem tausendjährigen Reich eintretenden sinnlichen Wohlleben, welches die aufgeregtesten Chiliasten manchmal in zuchtloser Weise schon anticipiren. Was die Schilderungen der Fruchtbarkeit im tausendjährigen Reiche bei einem Irenäus und anderen ihm verwandten Vätern betrifft, so halten wir dafür, daß darin ein symbolisches Element liegt, wie es der ächt prophetischen Schilderung in der Regel eigen ist. Daß Irenäus aber im Gegensatz gegen eigentlichen Chiliasmus die 1000 Jahre der Apokalypse in großartiger Anschauung als die organische Uebergangsperiode zwischen der diesseitigen und jenseitigen Weltgestalt aufgefaßt, ist namentlich von Dorner hervorgehoben worden (s. m. Dogmatik S. 1239). Die Bestimmung der Augsb. Conf. Art. 17. collidirt nicht mit dieser biblischen und kirchlichen Erwartung, da sie gegen die Erwartung einer sinnlichen Reichsherrlichkeit der Frommen vor der Wiederkunft Christi gerichtet ist. Denn offenbar ist der Anfang jenes Aeon, dessen Zahl 1000 eine symbolische Zahl ist, mit der Wiederkunft Christi bezeichnet, und eine zweifache Wiederkunft Christi anzunehmen, ist weder der Schrift noch der christlichen Idee (der organischen Entwicklung des Reichs Gottes) gemäß. Ueber die Unhaltbarkeit der allegorischen Deutung des 20. Kap. der Apokalypse von Hengstenberg nach älteren Vorgängern vergl. den Art. „Chiliasmus". Eben so die Schrift: „Das tausendjährige Reich gehört nicht der Vergangenheit, sondern der Zukunft an. Beweis gegen Dr. Hengstenberg" u. s. w. Gütersloh 1860. „Wider den Chiliasmus" schrieb: Diedrich, Leipzig 1857; wogegen Riemann auftrat: die Lehre vom tausendjährigen Reiche und vom zukünftigen Reiche Israel's. Schönebeck 1858. Eben so Hebart: für den Chiliasmus. Nürnberg 1859. Für das Millennium schrieb auch Flörke: die Lehre vom tausendjährigen Reich. Marburg 1859. Eben so mit Unterscheidung trüber chiliastischer Vorstellungen und der reinen Idee: J. Nepomuk Schneider: die chiliastische Doktrin im Verhältniß zur christlichen Glaubenslehre. Schaffhausen 1859.

6) Die Entfaltung der christlichen Lehre von der Wiederkunft Christi in stetem Kampfe mit den Extremen spiritualistischer und materialistischer Auffassung. Auch mit diesem Dogma geht die christliche Lehre durch die lange Gasse ebionitischer und gnostischer, materieller und spiritualistischer Vorstellungen, d. h. der Extreme zur Rechten und zur Linken, hindurch. Seitdem der früheste Ebionitismus erst in der Wiederkunft Christi die rechte, eigentliche Erlösungszukunft Christi suchen wollte und unter dem Einfluß der rohen jüdischen chiliastischen Erwartungen stehen blieb, und gleichzeitig der früheste Gnosticismus als Spiritualismus erklärte: die Auferstehung sey schon geschehen, haben sich beide Extreme in den mannichfaltigsten Nüançirungen immer wieder eingestellt. Allerdings ist vielfach auch die kirchliche Orthodoxie in diesem Punkte auf die Seite des Spiritualismus getreten (s. d. Art. „Chiliasmus"), weil sie in unfreier Furcht vor dem Gespenst des Chiliasmus die rohen Ausgeburten desselben mit der christlichen reinen Idee, die in ihnen verzerrt wurde, verwechselte. Welch eine Distanz liegt auch noch in unserer Zeit zwischen dem Chiliasmus der Darbysten, Irvingianer und Mormonen auf der einen Seite und der spiritualistischen Verwischung der Eschatologie seitens der Rationalisten und der von Hegel beeinflußten spekulativen Theologie eines Marheineke und Anderer auf der anderen Seite. In dem Mittelpunkte der wissenschaftlich-gläubigen Theologie hat sich aber allmählich auch der Kern einer zugleich realen und idealen Auffassung der äonischen Uebergangszeit der 1000 Jahre der Apokalypse ausgebildet, worüber der Art. „Eschatologie" zu vergleichen.

Die Wiederkunft Christi ist vor Allem seine παρουσία (Matth. 26—64), indem er der vollendeten Kirche, seiner Braut in ihrer letzten Drangsal, unter der antichristlichen Anfechtung zu Hülfe kommt (2 Theff. Kap. 2. Offenb. Kap. 19.). So lange die Welt steht, ist dem Volke Gottes immer noch in seiner äußersten Noth durch eine wunder-

bare Dazwischenkunft des göttlichen Waltens geholfen worden; mit dem Geisteswunder seines Heldenglaubens mußte ein Parallelwunder in der Naturentwicklung zusammenfallen und über der Verknüpfung beider die Herrlichkeit des Herrn offenbar werden. Am allerwenigsten aber kann in der allergefährlichsten, weil allersubtilsten Drangsal der Kirche in der letzten Zeit der Retter ausbleiben; um Mitternacht entsteht ein Geschrei: der Bräutigam kommt. Diese Parousie Christi, mit welcher das Zusammenfallen des diesseitigen und des jenseitigen Aeon unter seiner persönlichen Erscheinung ausgesprochen ist, wird aber auch zur Epiphanie (ἐπιφάνεια, 2 Theſſ. 2, 8. u. ſ. w.), weil mit der diesseits hervortretenden Offenbarung der jenseitigen Herrlichkeit Christi auch die diesseitige verborgene Herrlichkeit des Lebens Christi in den Seinen und in der erneuerten Welt zur peripherisch sich entfaltenden Erscheinung gerufen wird. Die wesentlichen Momente dieser Epiphanie sind die erste Auferstehung, die Verwandlung (1 Kor. 15.), das vorläufige Gericht, nämlich die Unterdrückung alles Bösen durch geistig-dynamische Wirkung, die Fesselung oder Indifferenzirung der satanischen Mächte, das volle Hervorbrechen aller Segensquellen Christi in der individuellen, socialen und kosmischen Natur der dem diesseitigen Christenthum angehörigen Weltsphäre. Der Schluß dieser Tageszeit ist die letzte entscheidende Spannung zwischen dem Reiche des Lichts und dem noch einmal entfesselten Reiche der Finsterniß, mit welchem sich die große Epiphanie Christi durch den Sieg über das Reich der Finsterniß, die allgemeine Auferstehung, das Endgericht und die Vollendung des himmlischen Geisterreichs oder der Gottesstadt zur absoluten Theophanie vollendet. Tit. 2, 13. 1 Kor. 15, 27. 28. Offenb. 21. — Zur neuesten Literatur über die Eschatologie gehört noch H. Karsten, die letzten Dinge. Zehn Vorlesungen. 3. Aufl. Hamburg, Agentur des R. H. 1861. Eine Schrift über denselben Gegenstand von Althaus; und die neuerdings erschienenen Schriften über die Apokalypse von Auberlen, Düsterdick, Wächtler, Gräber, Brandt, Zuschlag und Anderen.

7) Die Gestaltung der organischen Gliederung der Eschatologie von dem dominirenden Grundprincip der Parousie Christi aus. Daß die Bestimmung der eschatologischen Momente in der älteren Theologie mit bedeutender Unklarheit und Unsicherheit behaftet ist und daß namentlich die organische Gliederung aus einem Alles bestimmenden Grundprincip mangelt, davon kann man sich leicht bei einem Blick in die dogmatischen Lehrbücher überzeugen. Joh. Gerhard handelt von Tod, Auferstehung, Gericht, Ende der Welt, Verdammniß, Seligkeit. Andere stellen die letzten Dinge anders dar, auf sehr verschiedene Weise. Wir erlauben uns hiernach bestimmter auszugehen von dem Princip der Parousie Christi, wie dieß schon in der positiven Dogmatik (S. 1227 ff.) geschehen ist. Im Allgemeinen werden wir die Wiederkunft Christi bestimmen können als die Entfaltung und Vollendung seiner ersten Zukunft in der Menschenwelt, als die Parousie desselben zur erlösenden Umgestaltung und Vollendung der Natur, und zwar vermittelst des scheidenden Gerichts. Diese Parousie offenbart sich zuerst in der individuellen Sphäre, sodann in der socialen, endlich in der kosmischen. Sie vollzieht sich aber in jeder dieser Sphären in drei Akten: in dem Akte der grundlegenden Entscheidung oder der thatsächlichen erlösenden Scheidung; in dem Akte der allmählichen Entfaltung der Erlösung und Scheidung, und in dem Akte der Vollendung. Darnach bildet sich folgendes Schema:

I. Individuelle Sphäre.

1) Der individuelle Tod, als Parousie des Herrn zur individuellen Erlösung oder zum vorläufigen Gericht für das Individuum.
2) Der individuelle Zwischenzustand; die Parousie Christi im Todtenreich mit seinem Evangelium (1 Petr. 3 u. 4.) und der Gegensatz zwischen dem Paradies und dem jenseitigen Gefängniß. Beide unter fortwährenden Scheidungen in fortwährender Entwicklung begriffen.
3) Die individuelle, werdende Auferstehung (2 Kor. 5, 1.), welche sich theils in der ersten Auferstehung, theils in der allgemeinen Auferstehung vollendet.

II. Sociale Sphäre.

1) Der sociale Tod, oder das Auseinanderfallen der wesentlichen Christengemeine, vermöge der geistig-vollendeten Parousie Christi in seiner Gemeine, und der zum Abfall gereiften alten politisch-kirchlichen Weltgestalt (2 Theff. 2.).
2) Der sociale Zwischenzustand. Die äußerlich hervortretende Macht des Antichristenthums. Offenb. 13. Die Parousie Christi in prophetischen Heldengestalten und Zeugen.
3) Die persönliche Parousie Christi und der Beginn des äonischen Millenniums.

III. Kosmische Sphäre.

1) Der letzte Aufruhr des Bösen. Das Feuergericht. Der kosmische Tod der Welt, unter der Parousie der vollen Richtermajestät des verherrlichten Christus, die letzte, vollendende Scheidung.
2) Der äonische Gegensatz der Aeonen der Verdammten und des Aeon der Seligen.
3) Die ewige Verherrlichung Gottes über dem äonischen Gegensatz und als ideelles und dynamisches Jenseits desselben; wobei sowohl der Naturproceß einer mit Nothwendigkeit wirkenden Apokatastasis ausgeschlossen bleibt, wie die Verwandlung des religiösen Begriffs äonischer Ewigkeiten in den chronologischen Begriff der abstrakt endlosen Zeit. Lange.

Wiedertäufer, s. Anabaptisten; Hübmaier; Münster; Th. Münzer.

Wiener Friede für Ungarn, 1606, den 23. Juni. — In der langen Leidensgeschichte der ungarischen Protestanten nehmen die Gegenreformations-Anstrengungen des Kaisers Rudolf II. eine besondere Stelle in Anspruch. Die Jesuiten auf der einen Seite, die Streitigkeiten zwischen den Anhängern Luther's und Calvin's auf der anderen waren Ursache, daß diese kaiserlichen Bemühungen so gut gelangen. Freilich nicht so gut, als in den übrigen Provinzen Oesterreichs, weil die meisten ungarischen Großen die Reformation beschützten und an Selbstvertheidigung ihrer Rechte schon gewöhnt waren. Im Jahre 1604 war ein Landtag in Presburg, dessen Verhandlungen nichts Feindseliges gegen die Protestanten enthielten, Rudolf ließ sich aber von den Bischöfen und Prälaten verleiten, ungesetzlicherweise denselben einen 22sten Artikel hinzuzufügen. In diesem wurde der protestantische Glaube als Neuerung bezeichnet, die alten Strafen gegen seine Anhänger erneuert — das Verbrennen der Akatholiken also auch — und außerdem wurde den Protestanten verboten, irgend eine Religionsbeschwerde vor den Landtag zu bringen. Der kaiserliche General Basta in Siebenbürgen und der päbstliche Anführer Barbiano machten sich statt an die Türken, lieber an die Ketzer, kamen auch in die Besitzungen eines reformirten Magnaten Stephan Botschkay, um zu plündern und zu brennen. Botschkay war gerade in der Residenzstadt Prag, wurde aber weder vor Rudolf noch vor seinen Minister gelassen und selbst von den Pagen im Vorzimmer gemißhandelt. Da eilte er nach seiner Heimath, ließ 100 Wallonen, die an seinem Hofprediger und an dessen Weib und Kind Gewalt geübt hatten, niederhauen und trat an die Spitze der Unzufriedenen im Lande. Bald gingen 6000 Haiducken zu ihm über. Im November 1604 hatte er Oberungarn unter sich und im April 1605 wurde er Fürst von Siebenbürgen. So mußte der Kaiser durch den Erzherzog Matthias den Wiener Frieden schließen.

Der erste Artikel besagte, daß jener 22ste Artikel von 1604 nicht zu Recht bestehe. Mit Verwerfung aller entgegenstehenden Verordnungen wurde verfügt: „daß Jedermann im ganzen Umfange des Königreichs Ungarn und so auch die an der Militärgränze wohnenden ungarischen Soldaten volle Religions- und Cultusfreiheit haben sollten und daß Seine Majestät deren Störung oder Hinderung nirgend und niemals zugeben werde, jedoch, fügte eine Klausel hinzu, ohne Beeinträchtigung der katholischen Religion.“ Nicht diese Klausel, sondern der ganze Culturzustand im Lande war Ursache, daß der scheinbar so günstige Friede ein bloßer Buchstabe blieb, nur dazu gut,

daß sich in späteren Zeiten das Rechtsbewußtseyn daran stärken konnte. Schon vom Anfang des Jahres 1607 an, als Botschkay gestorben war, begann Rudolf die alte Weise der Behandlung wieder, und als er, durch Empörungen erschreckt, seinem Bruder Matthias die selbständige Herrschaft über Ungarn abtrat, wurde zwar im J. 1608 den Protestanten der Wiener Friede bestätigt, auch jene Klausel gestrichen, aber es sollten noch trübe Zeiten über die ungarischen Protestanten kommen, selbst jener Matthias gab später die Erklärung ab, man könne die Katholiken nicht zwingen, Prediger von einer anderen Confession in ihren Mauern zu dulden.

Die Quellen siehe in: Geschichte der evangelischen Kirche in Ungarn. Mit einer Einleitung von Merle d'Aubigné. Berlin 1854. S. 145 ff. — Die Lage der Protestanten in der österreichischen Monarchie einst und jetzt. Leipzig, Jackowitz, 1855.

W. Hollenberg.

Wigand, Johann, ein unruhiger Kopf und Ultralutheraner, der als ein stets schlagfertiger Polemiker mit leidenschaftlicher Heftigkeit ein rühriges Glied der flacianischen Partei (s. den Art. „Flacius") war, mit dieser eine Zeit lang sogar auf die Herstellung eines lutherischen Pabstthums in der Kirche hinarbeitete und eine ungemein große literarische Thätigkeit entwickelte, die sich auf verschiedene Zweige der Theologie erstreckte, obschon sie meistens gerade keine wissenschaftliche Bedeutung erlangt hat, sondern vielmehr nur zur Kenntniß des kirchlichen Karakters und Strebens seiner Zeit Beachtung verdient, ist im Jahre 1523 zu Mansfeld geboren. Sein Vater, der ihn für das theologische Studium bestimmt hatte, hieß Johann, seine Mutter Katharina Wigand. Die erste wissenschaftliche Bildung fand der junge Wigand in der Schule seiner Vaterstadt, namentlich unter Magister Bartholomäus Wolfhart und Dionys Agrius, der umfassende Kenntnisse in der hebräischen, griechischen und lateinischen Sprache besaß. Wigand trieb auch Musik und Gesang, zeichnete sich vor seinen Mitschülern aus und erwarb sich die Liebe seiner Lehrer. Im Jahre 1539 ging er auf die Universität nach Wittenberg, um Theologie zu studiren; hier wurde er mit Luther und Melanchthon, wie auch mit anderen ausgezeichneten Männern der Universität näher bekannt. Nach zwei Jahren seines Aufenthaltes in Wittenberg erhielt er das Rektorat von St. Lorenz zu Nürnberg (1541), das er aber schon nach drei Jahren wieder niederlegte (1544), weil es ihn drängte, wieder nach Wittenberg zu gehen und hier weiter zu studiren. Er erlangte darauf (1545) den Magistergrad in Wittenberg und seine Absicht ging dahin, um einige Jahre hier zu bleiben; allein nach Luther's Tode hinderte ihn der nahe Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges an der Ausführung seines Planes und er folgte dem an ihn ergangenen Rufe (1546), das Predigtamt in seiner Vaterstadt zu übernehmen. Magister Johann Spangenberg ordinirte ihn und seine Ordination war die erste in Mansfeld. Neben der Verwaltung seines Predigtamtes gab er auch Unterricht, namentlich in der Dialektik und Physik. Jetzt trat er aber auch schon als Polemiker auf, und beim Ausbruche wie beim Fortgange der interimistischen und adiaphoristischen Streitigkeiten (s. dies. Art.) erschien er mit den übrigen Kampfgenossen des Flacius, mit Nic. Amsdorf, Casp. Aquila, Matth. Judex, Joh. Westphal u. A. in den Schranken gegen Melanchthon und die Wittenberger. In dieser Zeit schrieb er außer anderen Schriften, gegen Mich. Helding, auf Veranlassung Spangenberg's, Catechismi majoris Sydonii refutatio. Magdeb. 1550; De neutralibus et mediis. Francof. 1552. Als heftiger Gegner der Interimssache widersetzte er sich mit den Predigern der Grafschaft Mansfeld der Inspektion, welche Georg Major von Wittenberg über die mansfeldischen Kirchen auszuüben berufen war, und es gelang ihm, den Grafen Albrecht von Mansfeld zu bewegen, Major aus seinem Gebiete zu verweisen, indem er sich darauf berief, daß Major mit der Lehre über die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit Behauptungen aufstelle, welche mit dem orthodoxen Lehrbegriffe geradezu im Widerspruche ständen (s. „Majorist. Streitigkeiten"). Sehr wahrscheinlich war Wigand auch der Verfasser von dem in dem majoristischen Streite erlassenen „Bedenken, daß diese Proposition

oder Lehre nicht nütz, noth, noch wahr sey, und ohne Aergerniß in der Kirche ni[illegible] möge gelehrt werden: daß gute Werke zur Seligkeit nöthig sind, und daß es unmögli[illegible] sey, ohne gute Werke selig zu werden. Gestellt durch die Prediger zu Mansfeld un[illegible] unterschrieben von anderen Predigern derselben Herrschaft. Magdeb. 1553", und di[illegible] „der Prediger in der Herrschaft Mansfeld Antwort auf Stephani Agricolä, Pfarre[illegible] zu Helbra, ausgegangene Schlußreden und Schmähschriften, die neue Lehre in unse[illegible] Kirchen, daß gute Werke zur Seligkeit nöthig seyen, belangend. 1553". Auch der dama[illegible] gegen die interimistischen Bewegungen abgehaltenen Synode zu Eisleben wohnte er be[illegible] Im Jahre 1553 wurde er an die Stelle des vertriebenen Nicol. Gallus zum Supe[illegible] intendenten von Magdeburg erwählt. In dieser Eigenschaft unterzeichnete er das vo[illegible] der Magdeburgischen Kirche gegen Osiander's Lehre erlassene heftige Bedenken (dati[illegible] vom 10. Januar 1555; vgl. Jo. Wigandus, de Osiandrismo, 1586), das dem Osiand[illegible] eine Widerrufungsformel vorschrieb und die Geistlichen, die ihm anhingen, mit Su[illegible] pension vom Amte, im Falle sie aber nicht widerrufen würden, mit dem Banne bedroht[illegible] Nebenbei betheiligte er sich immer an den übrigen Streitfragen, verfaßte für dieselbe[illegible] vom streng lutherischen Standpunkte aus verschiedene Schriften (Sententia M. Jo[illegible] Wigandi et Flacii Illyrici de scripto Synodi Isenacensi 1556; Argumenta Sacra[illegible] mentariorum refutata. Magd. 1557; Methodus doctrinae Christi in Magdeburgen[illegible] et Jenensi Ecclesia tradita. Frcf. 1558, mit Judex De adiaphoristicis corruptelis et[illegible] Magdeb. 1559), wohnte dem Convente zu Coswig über die synergistische Streitfra[illegible] bei, arbeitete mit an den Magdeburgischen Centurien (s. dies. Art.), von denen er n[illegible] mentlich die 14. bis 16. Centurie abfaßte, und schrieb dabei noch: De ecclesiasti[illegible] historia, quae Magdeburgi contexitur, narratio contra Menium et scholasticoru[illegible] Wittebergensium epistolas etc. Magd. 1559.

Jetzt erhielt er von den Söhnen des Kurfürsten Johann Friedrich den Ruf a[illegible] Lehrer der Theologie nach Jena, wo er nach Ostern 1560 ankam und alsbald m[illegible] Flacius, Judex und Musäus sich verband, um mit dem wildesten Fanatismus die Witte[illegible] berger und jeden zu verfolgen, der ihren ultralutherischen Ansichten nicht beistimm[illegible] Die unter dem Namen der sächsischen Herzöge (1559) erlassene Confutationsschrift soll[illegible] der Maßstab zur Beurtheilung der Rechtgläubigkeit seyn; die Art und Weise, wie [illegible] gegen Jeden verfuhren, der von ihrer Meinung abwich, zielte darauf hin, sich eine a[illegible] solute Gewalt anzumaßen, mit Hülfe eines inquisitorischen Verfahrens ein absolut[illegible] Pabstthum wieder in der evangelischen Kirche auszuüben. Darauf kam es aber (i[illegible] August 1560) zu einem Colloquium in Weimar zwischen Flacius und Victorin Strig[illegible] (s. dies. Art.; Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter Matthia[illegible] Flacium Illyr. et Vict. Strigelium publice Vinariae anno 1560 habita [von Wi[illegible] gand]ed. Sim. Musaeus 1562); Flacius bezeichnete hier die Erbsünde sogar als Sub[illegible] stanz des Menschen. Viele, auch der Herzog Johann Friedrich der Mittlere finge[illegible] jetzt an, in ihrem Urtheile über den Synergismus schwankend zu werden, und die Har[illegible] näckigkeit, mit welcher die jenaer Zeloten selbst gegen den weimarischen Hof auftrate[illegible] der Unwille, der schon von einigen Fürsten, namentlich vom Landgrafen Philipp vo[illegible] Hessen, gegen sie laut geworden war, veranlaßte den Hof, dem Unfuge ein Ende z[illegible] machen. Der Herzog Joh. Friedrich setzte ein Consistorium ein, übertrug diesem da[illegible] Bannrecht wie auch die Censur über alle erscheinende Schriften und erließ eine en[illegible] sprechende Consistorial-Ordnung (1561). Wigand schrieb De clave ligante (1561[illegible] fiel mit Musäus, Flacius und Judex in einer Protestation wüthend über die getroffe[illegible] Einrichtung her und gemeinsam nahmen die Eiferer die Preßfreiheit in einem Respon[illegible] sum pro prelorum libertate für sich in Anspruch. Da Joh. Stössel (s. diesen Art[illegible] mit Maximilian Mörlin die Errichtung des Consistoriums angerathen und sich vo[illegible] ihnen getrennt hatte, griff ihn Wigand mit Flacius in einem heftigen Schreiben an[illegible] jetzt aber sandte der Herzog eine Commission nach Jena, welche Wigand und Flaciu[illegible] absetzte (10. Dezember 1561), während Judex von demselben Schicksal bereits betroffe[illegible] Musäus auf sein Verlangen schon entlassen worden war.

Wigand ging nun wieder nach Magdeburg, wo der Superintendent Tilemann Heshuß seiner sich sehr annahm, doch seine Wiederanstellung vergebens betrieb. Der Magistrat trat ihm fest entgegen, wie Wigand glaubte, hauptsächlich auf Betreiben des Syndikus Franz Pfeil und des Schuldieners Siegfried Sack. Wigand hielt sich daher nur einige Monate in Magdeburg auf, erließ aber von hier mit Judex eine Censura de Victorini declaratione seu potius occultatione errorum. Ratisb. 1562 (datirt vom 24. Mai), veröffentlichte auch noch andere Schriften, wieder mit Judex eine „Antwort auf den gedruckten Lügen-Zettel wider die Geister der Finsterniß“ (— er meinte die wahrscheinlich auf Veranlassung des weimarischen Hofes in den Druck gegebene „Neue Zeitung von der Enturlaubung Flacii Illyr. und seiner Rotte aus der Universität“ —) und ließ eine Censur De cothurno Stoesselii super cothurnum Victorini Strigelii ausgehen. Jetzt bekam er von den Herzögen von Mecklenburg, Johann Albert und Ulrich, einen neuen Ruf, und zwar als Superintendent zu Wismar. Um Michaelis 1562 trat er sein neues Amt an, erhielt darauf (1563) von Rostock den theologischen Doktorgrad und wußte die Gunst seiner fürstlichen Herren sehr zu gewinnen. Sofort eröffnete er auch seine literarische Thätigkeit wieder und alsbald erschien er von Neuem auf dem theologischen Kampfplatze. Zur Fortführung früherer Streitfragen verfaßte er verschiedene Schriften, u. A. De libero arbitrio. Visellis 1562; Collatio de opinione D. Eberi de Coena. Ratisb. 1563; Errores D. Majoris. Basil 1563; Syntagma seu corpus doctrinae veteris et novi Testamenti. Basil. 1564; De Deo Methodus. Francof. 1566; Synopsis Antichristi. Jenae 1567; De communicatione idiomatum. Basil. 1568; Erinnerung von der neuen Buße D. Georg Majoris ꝛc. 1568. Auch für den Prediger Benedikt Morgenstern in Thorn, der mit den böhmischen Brüdern in Streit gerathen war, trat er in die Schranken, schrieb Contra Arianos in Polonia. Francof. 1566, und nahm sich des Morgenstern in einem Responsum an, doch konnte er demselben, der sich nicht dazu verstehen wollte, Ruhe und Verträglichkeit zu zeigen, vor der Amtsentsetzung (1567) nicht schützen. Vgl. Salig, vollständ. Historie der Augsburgischen Confession. II. Lpz. 1733. S. 638 f.

Mit der Achtserklärung und Gefangennahme des Herzogs Friedrich trat auch für Wigand eine neue Wendung seiner Lebensverhältnisse ein. Der Bruder und Nachfolger des Herzogs, Johann Wilhelm, nahm den früheren Plan wieder auf, Jena zur Wohn- und Pflanzstätte des reinen Lutherthums zu machen, entließ deshalb die bisherigen Wittenberger Theologen und rief neben anderen strengen Lutheranern auch Wigand aus Rostock nach Jena zurück. Wenige Tage nach Michaelis 1568 traf er hier ein, sogleich aber wurde er nach Weimar beordert, um an dem daselbst zwischen den herzoglichen und kurfürstlichen Theologen abzuhaltenden Colloquium Theil zu nehmen. Das Gespräch (vom 20. Oktober 1568 bis 9. März 1569), unter dem persönlichen Vorsitze des Herzogs Johann Wilhelm, drehte sich um die bisherigen Streitfragen über die Rechtfertigung, die guten Werke, den freien Willen und die Adiaphora, vergrößerte aber nur die bisherige Spaltung, denn die Jenenser Theologen zeigten eben nur den früheren Haß gegen die Philippisten. Nach Jena zurückgekehrt, gerieth Wigand sogar mit seinem alten Freunde Flacius, wegen dessen eigenthümlichen Ansichten von der Erbsünde, in Streit und verfaßte die Schriften: De monstris Manichaeorum. Jen. 1571; Septem Spectra Manichaeorum. ibid. 1571; De turbationibus in mundo. ibid.; Rationes cur haec propositio: Peccatum originis est corrupta natura, in pugna Manichaeorum nequeat consistere. ibid. 1572; de dicto Joh. Peccatum est anomia. ibid. 1572; De imagine Dei in hominibus et de larva diaboli. 1573; De Manichaeismo renovato. Lips. 1588. Dabei ließ er auch andere Streitfragen nicht unbeachtet, wie seine Schriften Quaestio et responsio de lege, Jenae 1570; Collatio de III argumentis Antinomicis, ibid. 1570; De propositione: Bona opera retinent salutem, 1571; De Antinomia, Jen. 1571, u. a. beweisen. Beim Herzog Johann Wilhelm stand er in großer Gunst, als aber nach dessen Tode der Kurfürst August die Vormundschaft über die thü-

ringischen Fürstenthümer übernahm (1573), wurde er mit den anderen Ultralutheranern wieder abgesetzt und aus Jena verwiesen. Jetzt begab er sich nach Braunschweig (1573), und alsbald erhielt er doch abermals einen Ruf; er kam als Professor der Theologie nach Königsberg und zwei Jahre darauf (1575) wurde er zum Bischof von Pomesanien erwählt. Neben der Verwaltung seines Amtes betheiligte er sich fortwährend an den im Gange befindlichen Streitigkeiten, und er verfaßte noch eine ganze Reihe dogmatischer und polemischer Schriften, zu denen namentlich auch solche gehörten, welche sich auf den aus dem Osiandrismus hervorgegangenen Stancaristischen Streit, auf den Streit mit Heshuß (daß die Menschheit Christi, in abstracto und concreto genommen, allmächtig und allwissend und anzubeten sey) und auf den Sakramentsstreit bezogen. Wigand starb am 21. Oktober 1587. Ein langes Verzeichniß seiner dogmatischen, exegetischen, polemischen und geschichtlichen Schriften, wie seiner Reden, Disputationen und Leichenpredigten hat er seiner Lebensbeschreibung in der „Fortgesetzten Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen", Lpz. 1738. S. 601 ff. beigefügt.

Vergl. noch: Conr. Schlüsselburg, Oratio de vita et obitu D. Joh. Wigandi. Frcft. 1591. — Joh. Georg Walch, historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten. Jena 1733. I. S. 57. 74—80. 105. 135 ff. IV. Jena 1739. S. 100. 112—123. 139. 181. 203. 329. 373. 379—383. — G. J. Planck, Geschichte der Entstehung .... unseres protest. Lehrbegriffs. IV. Lpz. 1796. S. 195. 424. 470 ff. — Desselben Geschichte der protest. Theologie. II. 1. Lpz. 1798. S. 304 ff. III. Leipz 1800. S. 306 ff. 337 ff., mit den daselbst angeführten Nachweisungen aus Salig u. Anderen.

Neudecker.

Wigbert, der heilige, erster Abt von Fritzlar. Als Bonifacius, der Apostel der Deutschen, im Jahre 732 vom Pabst Gregor III. zum Erzbischof und apostolischen Vikar ernannt war, kehrte er nach dem mittleren Deutschland zurück, um die begonnene Bekehrung der Hessen und Thüringer zu vollenden. Zu diesem Zwecke stiftete er im Orte Fritzlar (Frideslare) in Niederhessen (s. d. Art. Bd. IV. S. 612) die Peterskirche nebst einem kleinen Benediktinerkloster (monasteriolum), mit welchem er eine Schule für die Ausbildung jüngerer Mönche zu tüchtigen Mitarbeitern in der Verkündigung des Evangeliums verband. Eine Zeitlang übernahm er selbst die Leitung und den Unterricht der Anstalt; als aber seine erweiterte und vielseitige Thätigkeit ihm dieß nicht länger gestattete, und überdieß in der Schule bei der schnell anwachsenden Zahl der Mönche, welche die günstige Lage des Klosters herbeizog, die strengere Zucht durch seine öftere nothgedrungene Abwesenheit mehr und mehr in Verfall gerieth, so berief er seinen Landsmann, den Presbyter Wigbert, aus dem Kloster Glaston in England, zum Vorsteher derselben. Bereitwillig folgte dieser dem Rufe und kam, nachdem er die Erlaubniß seiner Vorgesetzten erhalten hatte, um das Jahr 734 mit mehreren Geistlichen nach Deutschland, wo ihm Bonifacius eine weite Strecke Weges entgegenkam und unter den herzlichsten Segenswünschen in das Kloster einführte. (Servatus Lupus vit. Wigberti c. 5; Bonifacii Epist. 80). Schon als Knabe zum geistlichen Stande und für die Wissenschaften bestimmt, war Wigbert im Kloster Winbrun nach den Regeln des heiligen Benedikt in strenger Zucht erzogen, hatte dann seinen empfänglichen Geist unter den Benediktinermönchen zu Glaston für die Verkündigung des Christenthums vollends ausgebildet und zeichnete sich eben so sehr durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, als durch Biederkeit des Karakters und einen unermüdlichen Fleiß aus. Ein Zeitgenosse und Freund des berühmten Rhabanus Maurus, Servatus Lupus, welcher um das Jahr 836 auf dringendes Bitten des Abtes Bruno im Kloster Hersfeld die Lebensbeschreibung Wigbert's verfaßte, rühmt von ihm, daß er ein äußerst eifriger, in seinen Sitten strenger und in den Wissenschaften wohlbewanderter Mann gewesen sey, der durch seine Rede, seine Haltung, sowie durch seine ganze äußere Erscheinung überall, wohin er gekommen sey, einen gleichen Tugendeifer und eine gleiche Liebe zu den Wissenschaften erweckt habe. Die Pflichten seines Berufes habe er für so heilig gehalten, daß

er sich in Erfüllung derselben durch keine äußeren Begegnisse stören ließ. Im Umgange mit Anderen freundlich und leutselig, sey er gleichwohl gewöhnlich schweigsam gewesen, so lange sich das Gespräch um gleichgültige Dinge bewegte; doch habe er dasselbe unvermerkt von den alltäglichen Gegenständen zu bedeutenden, belehrenden und erbauenden hinüber zu lenken gewußt, so daß er stets durch seine Unterhaltung geistig anregend, erweckend und belehrend gewirkt habe. Dies Lob bestätigen die reichen und herrlichen Früchte, welche seine umsichtige und unermüdete Thätigkeit in Fritzlar trug. Durch ihn blühte nicht nur die in Verfall gerathene Schule rasch wieder empor, sondern es entwickelte sich hier auch nach seiner Ankunft eine geistige und leibliche Regsamkeit der Benediktinermönche, welche durch Lehre und Beispiel segensreich auf das Volk wirkten. Hocherfreut betrachtete Bonifacius das Gedeihen der von ihm gegründeten Anstalt, wenn er die wenigen Tage der Ruhe und Sammlung, welche ihm sein vielbewegtes Leben gestattete, daselbst im Kloster zubrachte, und redlich unterstützte er dann mit Rath und That den rastlos für die Schule und für die Verbreitung des Christenthums wirkenden Freund. Einen vorzüglichen Beweis seines Vertrauens gab er ihm dadurch, daß er ihm nicht nur Männer, wie Megingoz, Lullus u. And., zur weiteren Ausbildung in den Wissenschaften empfahl, sondern auch den hoffnungsvollen jungen Sturm, den er aus Bayern mitgebracht hatte (s. d. Art.), zur Erziehung und zum Unterrichte, wobei eine vertraute Bekanntschaft mit der heiligen Schrift und das Verständniß derselben im spirituellen Sinne, also die damals beliebte allegorisch-mysteriöse Exegese, als die Hauptsache hervorgehoben wird, übergab. (Egil, vita Sturmi bei Mabillon III, 2. p. 270 und bei Pertz, Mon. Scriptt. Tom. II. p. 336). Durch diese Schüler, welche in Fritzlar bald längere, bald kürzere Zeit verweilten, verbreitete sich der Ruf der dortigen Klosterschule schnell bis in die entferntesten Gegenden. In der Sammlung der Briefe des Bonifacius befindet sich ein in dieser Beziehung beachtenswerther Brief Wigbert's an die Benediktiner in Glaston, in welchem er den dortigen Brüdern neben den Gefahren und mühevollen Arbeiten auch den reichen Segen seiner Anstrengungen schildert und sie um ihre Gebete für das fernere Gedeihen derselben bittet, indem er die Versicherung hinzufügt, daß er sich mit ihnen in der Liebe Christi immer noch verbunden fühle, so weit sie auch durch die Räume der Erde von einander entfernt wären. (Epist. Bonifacii 80, ed. Würdtwein).

Das rasche und gedeihliche Aufblühen der Klosterschule zu Fritzlar erweckte bei Bonifacius den Wunsch, durch Wigbert's Bemühungen auch die in Thüringen zu Ohrdruf gestiftete Klosterschule zu gleicher Blüthe zu erheben, und bereitwillig erfüllte Wigbert, ungeachtet seines vorgeschrittenen Alters, die inständige Bitte des Freundes, die Leitung derselben auf einige Zeit zu übernehmen. Wie er in Fritzlar nicht minder durch sein Beispiel als durch seinen Unterricht ermunternd und belebend auf seine Schüler gewirkt hatte, so ging er ihnen auch hier überall in der gewissenhaften Erfüllung seiner Pflichten voran und „zog", wie sein Biograph sagt, „die Schaar der Brüder glücklich mit sich fort, räumte Alles, was hinderlich war, aus dem Wege und förderte Alles, was gut war." Wie lange er in dieser Stellung verblieb, wird nicht angegeben; doch scheint sein Aufenthalt nur wenige Jahre gedauert zu haben, da die zunehmenden Beschwerden des Alters und wiederholte Krankheitsfälle ihm die Rückkehr nach Fritzlar erwünscht machten. Er wurde hier mit herzlicher Theilnahme empfangen und erheiterte seine letzten, von Körperleiden getrübten Lebenstage durch die Freude über den weitverbreiteten Ruf der Schule und den Aufschwung des Klosters. Denn je mehr die Schule, vorzüglich durch seine Verdienste, emporgeblüht war, desto mehr hatte sie aus der Nähe und Ferne die Söhne der edelsten, reichsten und angesehensten Geschlechter herbeigelockt, deren Eltern ihre Dankbarkeit durch bedeutende Schenkungen an das Kloster an den Tag legten. Mit der Erweiterung des Besitzes hatte auch der betriebsame Fleiß der Mönche den Anbau der Umgegend vermehrt und befördert. Sogar an Weinpflanzungen fehlte es nicht; wenigstens erzählt Servatus Lupus in der Lebensbeschreibung

Wigbert's, derselbe habe, als ihm als Abt bei der Austheilung des heil. Abendm am Altare zu Fritzlar einst der Wein ausgegangen sey, dem Mangel sofort dad abgeholfen, daß er aus der Kirche schritt, von dem ersten besten Weinstock in der N eine Traube abbrach, ihren Saft in den Kelch drückte und so sein Amt verrichtete. soll damals von ihm eine unausgedrückt gebliebene Beere gepflanzt und bald zu ei schönen Weinlaube herangewachsen seyn. (Servat. Lup. vit. Wigberti bei Mabil Actt. Benedd. Tom. III, 1. p. 674.)

Wigbert starb im Jahre 747. Rhabanus Maurus setzt seinen Todestag den 13. August, welcher noch jetzt in der Diöcese Mainz zu seinem Andenken gef wird, obgleich es wahrscheinlicher ist, daß dieß der Tag der Translation seiner Geb in das ihm später zu Hersfeld errichtete Grabmal war. Unmittelbar nach seinem T wurde sein Leichnam vor der Kirche zu Fritzlar in einem einfachen Begräbnisse zur G bestattet. Als indessen die heidnischen Sachsen im Jahre 774 wegen Karl's des Gr Zerstörung der Irminsäule, Rache suchend, bis Fritzlar vordrangen, brachten die Mö die ihnen theueren Gebeine ihres ersten Abtes auf den benachbarten befestigten Burg in Sicherheit, wo sie eine Zeit lang blieben, bis der Erzbischof Lullus von Karl Großen die Erlaubniß zur Uebertragung derselben nach dem Kloster Hersfeld auswir Hier erhielten sie, nachdem sie, um nicht in Fritzlar Aufruhr zu erregen, heimlich Burberge abgeholt waren, eine prächtige Grabstätte, an welche das gläubige Zeita bald eine Reihe von namhaften Wundern knüpfte. Die allgemeine Verehrung, we Wigbert im Leben so reichlich zu Theil geworden war, folgte ihm auch im Tode n denn er wurde nicht nur unter die Heiligen versetzt, sondern ihm zu Ehren ward im Jahre 850 von den Hersfeldern eine Kirche erbaut, und selbst noch im Jahre benannte die edle und fromme Königin Mathildis, die Mutter des Kaisers Otto Großen, im dankbaren Andenken an seine ausgezeichneten Verdienste ein von ihr Quedlinburg gestiftetes Kloster nach seinem Namen. (Annalista Saxo ad a. 968.)

Literatur. Die Hauptquelle für die Lebensbeschreibung Wigbert's ist die f angeführte, durch Einfachheit und größere Reinheit der Sprache ausgezeichnete Vita Wigberti, Abbatis Fritzlariensis von Servatus Lupus (starb als des Klosters Ferrières in Frankreich nach dem Jahre 862) bei Baluze p. 292 und bei Mabillon Actt. Benedd. Tom. III, 1. pag. 671 sqq. — Miracula Wigberti ed. Waitz bei Pertz, M. H. G. Tom. VI. p. 227 sqq. — Falck heimer, Gesch. hess. Städte und Stifter (Cassel 1841). Th. I. S. 1 ff. — Re berg, Kirchengesch. Deutschland's (Göttingen 1846). Bd. I. S. 593 ff.

G. H. Klippel.

Wilberforce, William, wurde am 24. August 1759 zu Hull geboren. S Vater Robert war ein Kaufmann, leitete aber seine Abkunft von einer alten vorneh Familie her, die lange Zeit ein ausgedehntes Stammgut zu Wilberfoß in dem Distrikte (the east riding) der Grafschaft York besessen hätte. Der Vater starb, be sein Sohn das zehnte Jahr vollendet, und dieser kam nun zum Onkel William vä licherseits, bei dessen Tode das reiche väterliche Erbe noch bedeutend vermehrt wu Die Frau dieses Onkels war eine große Bewunderin der Predigten Whitefield's sorgte nachdrücklich für die religiöse Bildung ihres Neffen. Der Großvater, der tiefen Einfluß dieser Frau auf das Gemüth des Knaben sah, bedrohte seinen Enkel Enterbung, falls er zum Methodismus übertrete, und nöthigte so die Mutter, i Sohn im J. 1771 wieder zu sich zu nehmen. Der belebende Einfluß der from Tante aber blieb für Wilberforce's Richtung entscheidend, wenn er auch nicht die lische Staatskirche verließ. Mit 17 Jahren bezog Wilberforce das St. John's Coll zu Cambridge. Wie er die Universität verließ, trat er gleich in's thätige Leben. der Parlamentswahl im J. 1780 wurde er, 21 Jahre alt, Vertreter seiner Geb stadt im Hause der Gemeinen und fand schnell Zutritt zu allen ausgewählten und p tischen Cirkeln. Zu Cambridge hatte er die Bekanntschaft Pitt's gemacht, die bald

zögsten Freundschaft wurde, die später keine Wechselfälle des politischen Lebens
mnd trüben konnten. Im Herbste des Jahres 1783 machte Wilberforce mit Pitt
e Tour durch Frankreich, wo er den Hof zu Versailles, Franklin und Lafayette
men lernte, und bei seiner Rückkunft unterstützte er seinen Freund in der kräftigsten
lfe gegen die Majorität des Hauses der Gemeinen. Bei einer öffentlichen Versamm-
ng zu York im J. 1784 griff er die Maßregeln der Coalition mit solcher Beredt-
mkeit und solchem Erfolge an, daß er sofort zum Kandidaten für Yorkshire ernannt
rde; und so stark war die öffentliche Meinung zu seinen Gunsten, daß die großen
milien der Whigpartei, deren Einfluß in der Grafschaft bisher immer vorwiegend
wesen, sich nicht einmal bei der Wahl betheiligten, weil sie eine sichere Niederlage
aussahen.

Im Herbste des Jahres 1784 machte Wilberforce in Gesellschaft des berühmten
saak Milner, Dechanten von Carlisle, eine Reise nach Nizza. Diese Reise bildet den
Wendepunkt in seinem Leben; denn durch Milner's Einwirkung wurden die frommen
Eindrücke seines früheren Lebens, die durch seine bisherige politische Wirksamkeit in den
Hintergrund gedrängt waren, wieder aufgeweckt. Die Lektüre eines Werkes von Dod-
ge vermehrte Milner's Anregung und führte zu einem sorgfältigen Bibelstudium.
as Neue Testament studirte er in der Ursprache. Im nächsten Jahr unternahm Wil-
rforce wieder mit Milner eine Reise nach dem Continent und machte die erweckende
Bekanntschaft Lavater's. Von jetzt an bemächtigte sich seiner eine tiefe und innige
Frömmigkeit und blieb die Triebfeder alles seines Handelns. Er wurde in der That
n neuer Wesley, nur daß sein Wirken auch die höheren Kreise der Gesellschaft und
e gesammte Geistlichkeit ergriff und überall freudige Unterstützung fand. Wesley selbst
hte diesen Beruf Wilberforce's und richtete 1791 von seinem Sterbebette einen deß-
fälligen herrlichen Brief an ihn. Im Jahre 1787 beschäftigte Wilberforce sich viel
it Plänen über die Hebung der Sittlichkeit und wurde um dieselbe Zeit der Gründer
es Vereins zur Schwächung des Lasters (association for the discouragement of vice).
n demselben Jahre begann Wilberforce auch seine Bemühungen zur Abschaffung des
Sklavenhandels — eine Aufgabe, deren Lösung ihm auf ewig ein unauslöschliches Denk-
al in der Geschichte gesichert hat. Von nun an arbeitete er an der Sklavenfrage Tag
d Nacht; und als er sie hinlänglich vorbereitet hatte, brachte sie Pitt 1789 in's Par-
ment, da Wilberforce erkrankt war.

Es verdient hier übrigens erwähnt zu werden, wie Wilberforce schon als 15jäh-
ger Knabe eine Abhandlung gegen den Sklavenhandel schrieb und die Idee immer
ehr zur Reife in sich gestaltete. Am 12. Mai 1789 eröffnete Wilberforce die Debatte
it einer vierstündigen meisterhaften Rede. Pitt, Burke und Fox standen ihm zur
ite. Sein Eifer und Muth, seine Geduld und Beharrlichkeit, sowie das Geschick,
lches er bei den entmuthigenden, langwierigen Kämpfen entfaltete, sind über alles Lob
haben. Schon Burke hatte die Idee der Sklavenbefreiung gehabt, war aber vor der
ergroßen Schwierigkeit der zu beseitigenden Hindernisse zurückgeschreckt. Nur Wilber-
rce's unerschütterliche Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des endlichen Sieges des
hristenthums über jeden Feind konnte eine solche Frage lösen. Wie oft wurde sein
isächster Wunsch in's Unbestimmte hinausgeschoben, und praktische Schwierigkeiten
dersetzten sich der Lösung, die unübersteigbar schienen. Einen Haupteinwurf gegen die
freiung der Neger, nämlich daß sie keiner Civilisation fähig wären, suchte Wilberforce
d seine Partei durch die Gründung der Sierra-Leone-Gesellschaft, die freie Neger-
lonien anlegen und organisiren sollte, thatsächlich zu widerlegen. Da die Sklaven-
rtei, im sichern Gefühle, daß Wilberforce ihr siegreicher Todfeind sey, den praktischen
ann nicht einschüchtern und noch weniger im langsamen Vorrücken zurückdrängen
nnte, so ließ sie kein Mittel unversucht, ihn nicht bloß durch die öffentliche Meinung
oralisch zu tödten, sondern selbst meuchlerisch zu ermorden, so daß er eine Zeit lang
r unter bewaffnetem Schutz ausgehen konnte. Seine Politik dem Auslande gegenüber

war die des Friedens, selbst nach der Hinrichtung Ludwig's XVI. und trotz des a
gemeinen Kriegsrufes — eine Politik, die ihn in scharfen Gegensatz gegen Pitt u
gegen seine eigenen Constituenten brachte. Erst im Jahre 1800 befürwortete er d
Krieg gegen Bonaparte. So sehr die große Idee der Sklavenbefreiung auch Wilb
force's ganzes Wesen ergriffen, so unterließ er doch nicht, auch nach anderen Sei
hin wohlthätig zu wirken. So unterstützte er wesentlich die Bestrebungen der M
Hannah Moore für die Hebung und Verbesserung des Volksunterrichts. Gleich thä
war er für das Missionswesen, namentlich in Ostindien, für die Aufhebung manch
administrativer Uebelstände (z. B. im Jagdwesen) für die Beobachtung der Sonnta
feier u. s. w. Im Jahre 1797 veröffentlichte er sein berühmtes Werk über das pr
tische Christenthum („A practical view of the prevailing religious system of p
fessed christians contrasted with real christianity"), welches eine so glänzende A
nahme fand, daß in einem halben Jahre fünf Auflagen (7500 Exemplare) abg
wurden. Es sind bis jetzt nicht weniger als 50 verschiedene Ausgaben des Origin
in England und Amerika erschienen, und es wurde in's Deutsche, Holländische, Fra
zösische, Italienische und Spanische übersetzt. Man kann kaum den Einfluß ab
schätzen, den dieses Werk gegenüber der irreligiösen oder indifferenten Zeitrichtung b
sonders in den höheren Klassen der Gesellschaft ausgeübt hat, indem es einen mächtig
Impuls zur warmen, praktischen, glaubensfesten Frömmigkeit gab. Das Werk beha
delt in 7 Kapiteln zwei Hauptfragen: erstens, daß Sittlichkeit ohne Glauben hohl u
unzureichend sey. Daran schließt sich die Auseinandersetzung der christlichen Gru
wahrheiten mit der Aufstellung des moralischen Grundprincips: das ganze Leben u
Handeln des Menschen müsse eine rückhaltslose Hingabe an Gott im Glauben se
Die zweite Hauptfrage ist die Versöhnung von Christenthum und Welt im weite
Sinne des Wortes, d. h. der Nachweis, daß das Christenthum mit allen Lebensverhä
nissen verträglich und seine Anforderungen durchaus ausführbar seyen. Dieser le
Theil erinnert uns an ein ähnliches berühmtes Werk, die „Philothea" des katholisch
Bischofs Franz von Sales. So groß nun auch der Erfolg dieses Werkes war,
begnügte sich Wilberforce doch nicht damit, sondern gründete mit einigen Freunden i
Jahre 1801 eine religiöse Zeitschrift „the Christian Observer", und im April 180
die englische Bibelgesellschaft, wenigstens war er die Hauptperson bei d
Gründung der letzteren. Wilberforce war ein entschiedener Anhänger der englisch
Kirche, doch bewahrte er sich den freien Blick ächter religiöser Toleranz, weßhalb
die Freiheit der Dissenter und die Emancipation der Katholiken (freilich unter g
wissen, ihm nothwendig erscheinenden Beschränkungen) mit gleicher Wärme verfocht.

Im J. 1807, nach 20jähriger, unablässiger Mühewaltung, hatte Wilberforce d
hohe Befriedigung, den Sklavenhandel abgeschafft zu sehen. Im Unterhaus stimmten 2
dafür und nur 16 dagegen. Als in der Debatte über die zweite Lesung der Abolition
Bill Sir Samuel Romilly die jüngeren Parlaments-Mitglieder darauf hinwies, d
dieses Tagesereigniß sie belehren möge, wie weit der Lohn der Tugend den des E
geizes übertreffe — und als er dann die Gefühle des Kaisers der Franzosen in al
seiner Größe mit denen des ehrenwerthen Mannes verglich, der heute Nacht sein Ha
auf's Ruhekissen legen würde mit dem Gedanken, daß der Sklavenhandel nicht m
sey — da vergaß das ganze Haus seine traditionelle Sitte und Zurückhaltung und bra
in so lautes, anhaltendes Beifallsgeschrei aus, „wie es wohl kaum jemals einem gege
wärtigen Parlaments-Mitgliede zu Theil wurde", wie Bischof Portens sagt. Im
1812 legte Wilberforce Kränklichkeits halber sein Mandat für Yorkshire (die grö
Grafschaft Englands) nieder und vertrat dann bis zum Ende seiner parlamentarisch
Laufbahn (1825) den Wahlflecken Bramber. Von der Zeit an, wo seine Abolition
Bill siegte, war sein Augenmerk ausschließlich auf die Verwirklichung seiner Idee g
richtet; er wachte unaufhörlich über die Interessen der afrikanischen Raçe, folgte d
Kämpfen der Abschaffung des Sklavenhandels in den verschiedenen Gebieten britisch

errschaft und starb, nachdem er die amtliche Erklärung der englischen Regierung gehört, daß sie gesonnen sey, um jeden Preis und ohne irgend ein Opfer zu scheuen, sich ner Schmach zu erledigen.

Wilberforce hat auch manche niederschlagende Enttäuschung erlebt, nicht bloß in Sierra Leone, sondern auch auf Haïti, wo der Negerfürst Christophe (seit 1811 König Heinrich I.) mit ihm in Verbindung getreten war, um sein Land englisch und protestantisch zu machen.

Wilberforce starb den 27. Juli 1833, 74 Jahre alt, und wurde in der Westminsterabtei neben Pitt, Fox und Canning beerdigt. Lord Brougham sagt von ihm: „Wenige Männer haben einen höheren und beneidenswertheren Platz in der Achtung der Mitwelt eingenommen oder diesen Platz mehr verdient, als William Wilberforce.“ Einen großen Theil dieses seines Einflusses hatte er seinem persönlichen Karakter zu verdanken, indeß besaß er auch Gaben, die ihm diesen Einfluß sichern mußten. Er war einer der ersten öffentlichen Redner, obgleich seine Rede stets gehalten und würdevoll und nur höchst selten leidenschaftlich war. Seine Naturanlage hatte eine starke sarkastische Färbung, aber sein milder christlicher Sinn beschützte ihn vor dem Mißbrauche dieser Anlage. Sir Samuel Romilly nannte ihn „den erfolgreichsten (the most efficient) Redner im Hause der Gemeinen“, und Pitt sagte öfters: „Von allen Männern, die ich je kennen gelernt habe, besitzt Wilberforce die größte natürliche Beredtsamkeit.“ In der Politik stand Wilberforce dem Parteitreiben fern, hatte unabhängige Grundsätze und lehnte zeitlebens jedes Staatsamt ab. Trotz der innigsten Freundschaft mit Pitt wich er doch in zwei der wichtigsten Fragen von ihm ab, einmal in der Frage über den Frieden mit Frankreich 1795, dann bezüglich der öffentlichen Anklage des Lord Melville, 10 Jahre später. — Wilberforce heirathete 1797 Barbara Spooner, Tochter eines Banquiers in Birmingham. Von ihr hatte er 6 Kinder, 4 Söhne und 2 Töchter. Die letzteren starben noch zu Lebzeiten des Vaters, die 4 Söhne sind noch am Leben, darunter der jetzige Bischof von Oxford.

Die Hauptquelle für die Geschichte Wilberforce's ist: The life of William Wilberforce by his sons Robert Isaak and Samuel Wilberforce. 5 vols. London 1838, deutsch von H. F. Uhden, mit einem Vorworte von Dr. A. Neander. Berlin 1840.— Ferner: W. Wilberforce's Correspondence, edited by his sons. 2 vols. Lond. 1840. Die Unrichtigkeiten in der Vorrede des letzteren Werkes hat H. C. Robinson in einer eigenen Schrift beleuchtet. — Seine Söhne haben auch seine Family Prayers herausgegeben. Manche seiner Reden und Briefe finden sich im 3. und 5. Bande des Pamphleteer. — Noch zu erwähnen ist: Familiar sketch of the late W. W. by Joseph John Gurney. Norwich 1838, sowie Bischof Wilson's Essay in seiner Ausgabe des oben erwähnten Hauptwerks Wilberforce's. — Endlich hat auch Professor Dr. Heinrich Leo in seinem Lehrbuch der Universalgeschichte (6. Bd. S. 825—848) einen trefflichen Aufsatz über Wilberforce geliefert. Joseph Overbeck.

Wild, Johannes, öfter unter dem Namen **Ferus** angeführt, Guardian der Franciskaner und Domprediger in Mainz, † 1554, gehört zu denjenigen katholischen Theologen, welche sich durch ihr Beharren bei der Mutterkirche nicht abhalten ließen, die Gebrechen derselben in Lehre und Leben zu durchschauen und sich in der Auffassung mancher Lehren den Reformatoren auf eine auffallende Weise zu nähern. Daher er denn evangelischerseits zu den testes veritatis gerechnet worden ist, während seine Kirche ihm die Ehre erwies, mehrere seiner biblischen Commentare auf den Index zu setzen. Er hat Predigten und biblische Commentare in ziemlich großer Fülle herausgegeben, ... in deutscher Sprache eine Postille über die Sonntagsevangelien, eine Auslegung ... Buchs Mosis, Auslegung einiger Psalmen, 150 Predigten, Auslegung des ... Salomo, Erklärung des Propheten Jona. Das erste Büchlein Esra aus... Auslegung der ersten Epistel Johannis, Bußpredigten, ein christliches und katho... Gebetbüchlein; — in lateinischer Sprache: enarrationes in totam Genesin,

annotationes in Exodum, Numeros, Deuteronomium, librum Josuae, librum Judicum, Psalm. XXXI explicatus, Psalm. LXVI enarratio catholica, Tobi historia, annotationes in Ecclesiasten. Expositio cap. IV. Danielis. Commentarii in Tobiam, Esther, Evang. Matthaei, Johannis, Acta apost. et epist. ad Romanos, historia passionis, homiliae in Threnos, quadragesimalis interpretatio parabolae filii prodigi et mulieris peccatricis, sermones tres tempore provincialis synodi, epitome concionum dominicalium, examen ordinandorum. Ob diese Predigten auch zu denen gehören, welche der ältere Joh. Latomus in's Lateinische übersetzt hat, können wir nicht beurtheilen. In diesen Schriften, worin der Verfasser sich an den buchstäblichen Sinn der Schrift hält und das Allegorisiren meidet, entwickelt er sehr gesunde Ansichten; er empfiehlt das Lesen der heil. Schrift und weist den Einwand, daß sie dunkel sey, zurück; er klagt, daß das Christenthum der katholischen Kirche eitler Pharisäismus sey, da man viel Ceremonien sieht, viel Schein und wenig Wahrheit. Er eifert dafür, daß man die Buße nicht in äußerliche Werke, Fasten, Beten, Almosengeben setze, denn das können auch die Bösen thun und doch nichts vor Gott damit ausrichten; die wahre Buße nehme ihren Anfang aus Verkündigung des göttlichen Gesetzes, aus Erkenntniß der Sünde und Furcht des Gerichtes Gottes einestheils, aus Verkündigung der Gnade Gottes, aus dem Glauben an die göttliche Zusage anderntheils. Durch den Glauben werden wir zu Gnaden angenommen, werden uns unsere Sünden verziehen und uns die Gerechtigkeit und das Verdienst Christi zugeeignet, unangesehen, wer und wie wir vorher gewesen sind. — Daher Wild klagt, daß die Kirche voll Irrthum sey, die Lehre vermischt, und daß bis dahin Pabst, Kaiser, Concilium und Reichstage nicht helfen konnten u. s. w. S. über ihn E. G. Dietrich, dissertatio historica de Joanne Fero (Wild), monacho et concionatore Moguntino, teste veritatis evangelicae. Altorf. 1723. 4. Jöcher im Gelehrtenlexikon s. v. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Dritten Bandes zweite Abtheilung. S. 486. Anm. 7. Herzog.

Wilfrid. Es sind vier englische Bischöfe dieses Namens zu unterscheiden:

1. Wilfrid, Bischof von Worcester, zu Anfange des 8. Jahrhunderts (s. Anglia Sacra I, 470; Roger de Wendover, Chronica I, 205; Beda, Hist. Eccl. V. c. 23).

2. Wilfrid, vom J. 806 an Erzbischof von Canterbury (Roger l. c. I, 27?), stirbt 829 (so die Sachsenchronik) oder 832 (Roger).

3. Wilfrid, Bischof von Beverley (Roger I, 213), nachher Erzbischof von York, wegen seines gleich zu nennenden Vorgängers in letzterem Amte Wilfridus junior genannt, Zeitgenosse Beda's (Hist. Eccl. l. V. c. 5 u. 23), stirbt 744 (s. Sachsenchronik und Roger I, 227). — Weitaus der bekannteste ist aber

4. Wilfrid, Bischof von York (das seit dem Tode des Paulinus kein Erzbisthum mehr war (s. Fuller, Church History of Britain I, 217 sqq.). Ueber sein wechselvolles Leben ist zu vergleichen seine Biographie von Heddy, seinem Zeitgenossen und Freund (Heddius, Vita Wilfridi); Beda, Hist. Eccl. l. III—V. (wir citiren nach der Ausgabe der English Historical Society von Stevenson); Roger de Wendover, Chronica sive Flores Historiarum (Ed. Coxe, Tom. I.); Lingard, History of England I. p. 122 sqq. (5te Ausg.), und die neueren Kirchenhistoriker.

Wilfrid, ein Northumberländer von edler Abkunft, geboren 634, betrat mit dem 14. Lebensjahre ein schottisches Kloster auf der Insel Lindisfarne (Holy Island) an der Küste von Northumberland (Beda a. a. O. lib. V. c. 19., nach Roger war er Mönch in Streneshale), wo er bald durch Bescheidenheit, Fleiß und Frömmigkeit sich hervorthat, aber auch zur Erkenntniß kam, „daß der von den Schotten gelehrte Weg zur Tugend nicht der vollkommene sey“, und daher beschloß, nach Rom zu gehen, um das dortige kirchliche und klösterliche Leben kennen zu lernen (Beda a. a. O.). Nach längerem Aufenthalt in Canterbury und Lyon, wo ihn der Erzbischof Dalfin sehr lieb gewann, kam er im J. 654 nach Rom, wo er unter dem Archidiakonus Bonifaz Studien machte. Vom Jahre 655 bis 658 blieb er wieder in Lyon und erhielt von Dalfin die Tonsur,

h seiner Rückkehr nach England wurde er mit Oswio, König von Northumberland, mit seinem Sohne Alchfrid (Aldfrid) befreundet und erhielt die Abtei Inrhypum pon). Im Jahre 664 wählte ihn der König zum Erzieher Alchfrid's. Damals ulaßten die Streitigkeiten über die Osterfeier (die Schotten waren Quartodecimaner) über die Tonsur, die auch ohne Zweifel Wilfrid nach Rom getrieben hatten, Berufung einer Synode nach Streneshale (Whitby in Yorkshire), wo Oswio na- tlich auf die Rede Wilfrid's hin, der seine schottischen Gegner durch Berufung Rom als der cathedra Petri alle zum Schweigen brachte, sich für die römische ris entschied (s. das Nähere bei Beda a. a. O. lib. III, 25; Heddius a. a. O. X.; Roger a. a. O. I. S. 158). Zum Lohn für diese Anstrengungen wurde frid nach dem Tode des Bischofs Tuda von York im Jahre 665 zu dessen Nach- r gewählt und zur Consekration nach Paris zum Erzbischof Agilbert gesandt (Fuller h: nach Rom; s. Beda a. a. O. u. III, 28; Roger S. 159). Sey es nun, daß ich dort zu lange aufhielt und daß einstweilen die Partei der Schotten die Oberhand nn (s. Heddius c. XI—XV. Beda IV, 3. V, 19), oder daß Streit zwischen io und seinem Sohne ausbrach, Wilfrid fand bei seiner Rückkehr, daß mittlerweile dda (St. Chad) zum Bischof von York in Canterbury ordinirt worden war. Er zog in sein Kloster zu Ripon zurück, bis der Erzbischof Theodor von Canterbury)?) ihn in sein Bisthum einsetzte und Ceadda nach Mercia (Lichfield) versetzte. Eine lang genoß nun Wilfrid Oswio's und seines Nachfolgers Egfrid's Gunst und te seine Jurisdiktion über ganz Northumberland und sogar auf die Picten ausdehnen a IV, 3). Im Jahre 673 ließ er sich auf der von Theodor berufenen Synode Hertford vertreten (s. die canones derselben bei Roger S. 162. Beda IV, 5). Als der Egfrid's erster Gemahlin Ethelrida, die den Schleier zu nehmen wünschte, den- n gab, verlor er die Gunst des Königs (Beda IV, 39. Roger S. 171), der nun odor nach Northumberland berief und durch ihn die große Diöcese von York in Theile theilen ließ. Wilfrid, ohne Anklage abgesetzt und vertrieben, appellirte an Pabst und machte sich selbst im Jahre 678 dahin auf den Weg. Ein Sturm ver- lgt ihn zu den Friesen, von denen er viele zum Christenthum bekehrt und deren ig Aldegils er tauft. Er wird so der Begründer des Werkes, das nachher Wil- d unter den Friesen fortsetzte. In Rom angelangt, wird er von Agatho gerecht- gt und wieder in sein Amt gesetzt, zugleich aber bestimmt, daß für die entfernteren ile seiner Diöcese besondere Bisthümer errichtet werden sollen (Heddius c. XXIV XXXI. Beda IV, 12. V, 19. Roger S. 168 ff.). Nichtsdestoweniger wird er seiner Rückkehr von Egfrid in's Gefängniß geworfen und dann von Land zu Land rieben, bis er zuletzt unter den Heiden von Sussex ein Asyl fand. Auch unter den sachsen, die unter allen Stämmen der Oktarchie am spätesten das Christenthum an- men, fing er alsbald an, zu missioniren, taufte ihren König Edilwalch und sandte J. 681 auch auf die Insel Vecta (Wight) Evangelisten, von der 686 ein Viertheil Kirche abgetreten wurde, wodurch sich das Christenthum schnell vollends auf der l verbreitete (Heddius c. XXXIII—LX. Beda IV, 13—16. Sachsenchronik, her- isg. v. Ingram, S. 46—47). Als Egfrid in einer Schlacht gegen die Picten ge- ben war und sein Bruder Alchfrid, der Zögling Wilfrid's, die Krone erhielt, setzte 686, auf die Empfehlung Theodor's hin, Wilfrid wieder in sein Bisthum ein. Die durch abgesetzten Prälaten scheinen aber alsbald wieder gegen ihn intriguirt zu haben. wird im J. 692 von einer Synode bei Alchfrid angeklagt, daß er dem Erzbischof Canterbury nicht den kanonischen Gehorsam geleistet habe, und vom König ver- t. Er appellirt zum zweiten Mal an den Pabst. Nach einem längeren Aufent- als Verbannter in Mercia, von wo aus er 693 Suidbercht als Bischof nach Fries- sandte, wandert er, ein Siebenziger, 703 und 704 noch einmal nach Rom. Nach n Sitzungen des Conclave's wird von Pabst Johann VII. constatirt, daß Wilfrid's läger nur Verläumdungen gegen ihn ersonnen, und dem König geschrieben, daß er

Wilfrid wieder einsetzen solle. Auf der Heimreise fällt er 705 in Gallien in e
schwere Krankheit. Während derselben soll er eine Vision gehabt haben, in der i
der Engel Gabriel mittheilte, auf das Gebet und die Thränen seiner Schüler hin w
ihm Gott das Leben und einen Theil seiner Diöcese zurückgeben, und nach vier Jah
werde er in Ruhe sterben (Beda V, 19. Roger S. 186—187). Als er in Engl
ankam, weigerte sich Alchfrid, ihn wieder einzusetzen, starb aber gleich darauf. Erst s
Nachfolger Osred gab Wilfrid auf einer an den Fluß Nid berufenen Synode wie
sein Bisthum zurück. Nach vier Jahren, „wie es der Engel gesagt hatte“, den 12. L
709 starb er, nachdem er 44 Jahre lang den Bischofsstab geführt hatte (vgl. Hedd
cap. XLII — LVIII.; Roger S. 187. 205). Wie der Mann bei seinem Leben,
mußten auch noch seine Gebeine viel wandern und wurden erst in's Kloster zu Rip
später vom Erzbischof Odo nach Canterbury gebracht (s. Godwin, de Praesul. A
p. 654; Malmesbury, de Gest. Pontif. lib. III. Fol. 152).

Wilfrid, der vielverfolgte „Athanasius seiner Zeit“ (Harpsfield, Hist. Eccl
p. 95) wird nicht bloß von seinem Biographen Eddy als „wohlbekannt mit der h
Schrift, eindringlich predigend, tief gelehrt, überaus gütig und freigebig“ geschild
sondern erhält auch von allen anderen Geschichtschreibern ähnliches Lob. Beda, der n
zu schmeicheln weiß, nennt ihn einen vir doctissimus, piissimus, und die Spät
reden von ihm als dem magnus Wilfridus, dem vir Dei, sanctissimus homo u. s
(Roger S. 169. 170. 205; Wilh. v. Malmesb. de Gest. Reg. lib. I. c. 3.) s
berichten Wunder von ihm (so Roger a. a. O. Die Auferweckung eines todten Jü
lings, was er vielleicht verwechselt mit dem bei Erbauung der Klosterkirche zu Hex
vom Dache gefallenen Jungen, der auf Wilfrid's Gebet wieder zu sich kam; s. Hedd
a. a. O.). Die Bedeutung des Mannes liegt neben seiner Missionsthätigkeit name
lich darin, daß er mit dem Erzbischof Theodor ein **Hauptbeförderer des päp
lichen Einflusses und römischer Gebräuche** in England war, was von de
Kirchenhistorikern seither nicht gehörig gewürdigt wurde. Th. Christlieb.

Wilhelm von Malmesbury, nach Erzbischof Usher „der Heerführer der e
lischen Historiker“, unter Heinrich I. (1100 — 1135) und Stephan I. (1135 — 11
lebend, hinterließ über seine persönlichen Verhältnisse nur sehr wenige Notizen.
seine Expositio Threnorum Hieremiae, wie gewöhnlich angenommen wird, um das
1136 geschrieben worden, so weisen uns die Worte im Prolog dieser Schrift „Quad
genarius sum hodie“ s. Manuskript 868 der Bodleyanischen Bibliothek in Oxford)
das Jahr 1096 als sein Geburtsjahr. Ob Somersetshire seine Heimath und Oxf
der Ort seiner Erziehung war, ist ungewiß, sicher aber, daß sein Vater ein (wohl m
Wilhelm dem Eroberer herübergekommener) Normanne, seine Mutter eine Sächsin w
daß er frühe in's Kloster zu Malmesbury kam (daher der Name „Wilhelm, Mö
von Malmesbury“), dort Bibliothekar und Vorsänger wurde und bis an sein E
blieb, nachdem er die Abtswürde abgelehnt hatte.

Von früher Jugend auf ein eifriger Bücherleser und Sammler (s. das Sel
zeugniß über seine Studien in der Vorrede zum 2. Buche seiner Geschichte der en
schen Könige), nach und nach alle bedeutenden Klosterbibliotheken des Landes du
forschend, doch mehr mit römischen als griechischen Autoren vertraut, scheint er zur G
schichtsschreibung veranlaßt worden zu seyn durch Wahrnehmung der Lücken in der A
zeichnung der englischen Geschichte bei seinen wenigen Vorgängern (s. das Vorwort
oben genannten Werkes). Beda, der große Ahn der englischen Geschichtsschreiber, h
die Geschichte der Angeln von ihrer Ankunft in Britannien bis zu seiner eigenen Z
aufgezeichnet († 735). Eadmer, Mönch in Canterbury, Schüler Anselm's, hatte in se
Historia Novorum den Zeitabschnitt von König Edgar (958) und besonders von W
helm dem Eroberer (1066) an bis zum Tode des Erzbischofs Ralph (1122) kurz d
gestellt. Ueber die Ereignisse in den Zeiten nach Beda gab nur die bekannte Sachs
chronik einige dürftige und abrupte Notizen. Wilhelm war der erste, der eine zus

menhängende Geschichte der englischen Könige schrieb von der Eroberung Englands durch die Angelsachsen an bis gegen das Ende der Regierung Heinrich's I. (1129), und zwar nicht in der hergebrachten Chronikenform durch trockene Aneinanderreihung von Thatsachen und Jahreszahlen, sondern so, daß er die Ereignisse in Fluß bringt, sie in ihrem Zusammenhange darstellt, ein Urtheil darüber ausspricht und seine sonstigen Erfahrungen mit einflicht, wobei er in der Darstellung der früheren Zeiten hauptsächlich aus Beda schöpft. Dieß ist sein Erstlingswerk: „De Gestis Regum", wovon die drei ersten Bücher wahrscheinlich bald nach 1120 verfaßt, die beiden letzten nach längerer Unterbrechung hinzugefügt wurden (s. das Vorwort zum 4ten Buche). Sie sind Robert, Earl von Gloucester, einem natürlichen Sohne Heinrich's I., gewidmet. Dieser, der Mäcen seiner Zeit, scheint ein besonderer Freund und Gönner Wilhelm's gewesen zu seyn. Auf seinen Antrieb schrieb er später die „Historiae novellae", eine Fortsetzung der erstgenannten Schrift, die letzten Regierungsjahre Heinrich's I. und die ersten Stephan's umfassend. Als Ergänzung dieser mehr die politischen Veränderungen in's Auge fassenden (doch auch z. B. den Anfang der Kreuzzüge ziemlich genau schildernden) Schriften schrieb er in den vier Büchern „De Gestis Pontificum Anglorum" die Geschichte der englischen Bischöfe und der wichtigsten Klöster Englands von der Christianisirung der Angelsachsen durch Augustin an bis zum Jahre 1123. Diese drei Schriften wurden von Saville herausgegeben in den „Rerum Anglicarum Scriptores post Bedam", London 1596. Fol., jedoch nach sehr fehlerhaften Manuskripten. Ein Theil von „De Gestis Regum" war zwar schon anonym als Fortsetzung Beda's in Heidelberg im J. 1587 erschienen. Noch fehlerhafter als die Saville'sche Ausgabe ist die Frankfurter von 1601. Die beste ist die neuerdings von der English Historical Society besorgte; diese Gesellschaft hat sich überhaupt durch correkte Ausgaben der ältesten englischen Historiker und Chroniken schon große Verdienste erworben. Als Anhang zu De Gest. Pontif. — von einem Manuskript als fünftes Buch dazu gerechnet — schrieb Wilhelm v. M. im Jahre 1125 „De vita Aldhelmi", Abtes von Malmesbury, nachher Bischofs von Sherborne († 709); s. dasselbe in Wharton's Anglia Sacra II, 1 sqq. und Gale's Scriptores XV. Oxford 1691. Ebendaselbst s. auch die Schrift „De Antiquitate Glastoniensis Ecclesiae", die Wilhelm v. M. nach 1129 schrieb auf das Gesuch der Mönche von Glastonbury, für welche er auch schrieb: das Leben des heil. Patrick in zwei Büchern, „Vita S. Patricii" (s. Auszüge daraus in Leland's Collectanea III, 272; ein Manuskript davon wurde bis jetzt noch nicht gefunden), ferner „De Vita S. Dunstani" in zwei Bücheru (ungedruckt, Manuskript Bodley Rawlinson, 263), „Miracula S. Benigni" (wurde nicht gefunden) und „Passio S. Indracti" (Manuskr. Bodley Digby, 112, übersetzt vom Angelsächsischen; s. dieselbe abgekürzt in Capgrave's Legenda Nova).

Die übrigen Schriften Wilhelm's v. M. sind: „Vita S. Wulstani, Episcopi Vigoriensis" (übersetzt vom Angelsächsischen, s. den größeren Theil davon in Anglia Sacra T. II.); „Chronica" in 3 Büchern (s. die Erwähnnng hievon im Vorwort der Historiae novellae; ist wahrscheinlich verloren gegangen); „Miraculae S. Elfgifae" in Versen, wie denn damals und schon lange vorher alle Schriftsteller sich auch in lateinischen Versen versuchten (wohl sehr früh geschrieben, s. eine Probe dieser Verse in De Gestis Pontif. Fol. 143); „Itinerarium Joannis, Abbatis Meldunensis, versus Romam (nach 1140 verfaßt; Leland Collect. III, 272, Ausg. von 1774, erwähnt es; es war noch im Besitz von Bale, scheint aber nicht mehr vorhanden); „Expositio Threnorum Hieremiae" (s. oben; nach einer Schrift des Paschasius Radbertus); „De miraculis divae Mariae libri quatuor" (s. Leland, Coll. IV, 155) wurde wie auch „De serie Evangelistarum, in Versen (l. c. IV, 157) nicht mehr gefunden; „Abbreviatio Amalarii de ecclesiasticis officiis" (Manuskr. Lambeth. 380); „Epitome Historiae Aimonis Floriacensis" (Manuskr. Bodley, Selden. Arch. B. 32); „De miraculis B. Andreae" (Manuskr. Cotton. Nero, E. 1) werden mit noch mehreren anderen Schriften von Bale, Pits u. Anderen gleichfalls Wilhelm v. M. zugeschrieben.

Der Werth dieser Schriften, von denen die drei ersten die bedeutendsten sind, beruht hauptsächlich auf der Vorsicht, Sorgfalt und Genauigkeit, womit Wilhelm v. M. aus dem ihm zu Gebote stehenden Chronikenstoff, über dessen Dürftigkeit er oft klagt, auswählt und auf der streng gewissenhaften Wahrheitsliebe, die man ihm auch bei Schilderung seiner eigenen Zeitgeschichte überall anfühlt und die ihn zum ächten Historiker macht. Für die Zeiten nach Beda bis zu Stephan I. ist er ohne Frage der sicherste Gewährsmann. In Bezug auf Angaben, die er nicht selbst verbürgen kann, erklärt er ausdrücklich, daß er die Verantwortlichkeit dafür denen überlassen müsse, aus denen er sie geschöpft habe. In Bezug auf seine eigene Zeit bemüht er sich, nichts zu berichten, als was er selbst gesehen oder von glaubwürdigen Augenzeugen erfahren hatte (s. schon das Vorwort zu De Gestis Regum). Sein oben genannter Gönner mag ihm zum Einblick in das Gewebe seiner Zeitgeschichte von großem Nutzen gewesen seyn; Wilhelm v. M. war aber ehrlich genug, bei Darstellung derselben dem Leser lieber Lückenhaftes zu bieten, wofür er sich wiederholt entschuldigt, als Ungewisses. Dieselbe Gewissenhaftigkeit läßt ihn auch über die Fürsten seiner Zeit ein streng gerechtes Urtheil fällen (vgl. z. B. wie er in seinem Urtheil über Wilhelm den Eroberer zwischen den Lobeserhebungen der Normannen und den Verunglimpfungen der Sachsen die Mitte hält; s. Vorwort zu lib. III. De Gestis Reg.; ferner die Karakterzeichnung Wilhelm's II. a. a. O. lib. IV.)*). Sein lateinischer Stil ist, wie der damalige überhaupt, wenig einnehmend und macht besonders in den frühesten Schriften oft den Eindruck des Mühsamen, Schwerfälligen, während er in den späteren fließender und gefeilter wird. Man sieht in den Manuskripten an vielen Correkturen, wie emsig er war in der Verbesserung seines Stils. Er weiß übrigens die Aufmerksamkeit des Lesers in ausgezeichnetem Grade zu fesseln durch glückliche Verbindung des Unterhaltenden mit dem Belehrenden, Einflechtung vieler Anekdoten, namentlich Wundergeschichten gemäß dem Geiste jener Zeit.

Daraus, daß viele Klöster Wilhelm v. M. ersuchten, die Geschichte ihrer Gründung oder das Leben ihrer Schutzheiligen zu schreiben, geht hervor, daß Wilhelm v. M. schon unter seinen Zeitgenossen nicht geringes Ansehen genoß. Von den folgenden Historikern wird er und Beda öfter abgeschrieben als genannt. Leland muß klagen, daß Wilhelm sogar in seinem Kloster zu Malmesbury fast gänzlich vergessen sey. Erst die neuere Zeit hat ihn wieder mehr schätzen gelernt; durch mehrere Uebersetzungen seiner Geschichte der englischen Könige in's Englische (z. B. die von Sharpe, 1815, neu herausgegeben von Giles, 1847) ist er in England populär geworden. So wird ihm reichlich das heute gewährt, was er im Vorwort zu De Gest. Reg. hofft: wenn einmal Gunst und Mißgunst gestorben seyen, werde er von der Nachwelt zwar nicht den Ruhm der Beredtsamkeit, aber gewiß Lob für seinen Fleiß erhalten.

Als sein Todesjahr wird gewöhnlich 1143 angenommen, was aber nach den späteren Verbesserungen der bis zum Ende des Jahres 1142 gehenden Historiae novellae etwas zu früh angesetzt seyn dürfte (s. Sharpe's Vorwort zur Uebersetzung, Ausg. 1847, S. VII). **Th. Christlieb.**

Wilhelm von Sct. Amour, Dr. der Sorbonne, der berühmte Vertheidiger der Pariser Universität im 13. Jahrh., führte seinen Zunamen von einem Ort Saint Amour in Burgund, das damals vom deutschen Reiche abhängig war. Die Pariser Universität

*) Wenn Stevenson in der Einleitung zu Beda's Hist. Eccl. I. p. X sqq. meint, die Verehrung für Beda reiße wohl Wilhelm v. M. über die Wahrheit hinaus in seinen Angaben über Beda, denn Wilhelm lasse ihn von Pabst Sergius nach Rom eingeladen werden (s. den Brief von Sergius an Ceolfrid, Abt von Jarrow, in De Gest. Reg. lib. I. c. 3.), während Beda selbst versichere (de natura rerum XLVII), er sey nicht unter den Mönchen gewesen, die im Jahre 7.. Rom besuchten, so ist zu bemerken, daß Wilhelm ausdrücklich sagt, „er wolle nicht für gewiß behaupten, daß Beda nach Rom gegangen sey, aber seine Einladung dahin gehe aus jenem Briefe hervor.“ Sollte denn das unmöglich gewesen seyn, daß Beda speciell eingeladen wurde und dennoch da blieb?

war im 13. Jahrhundert zu einer solchen Bedeutung herangewachsen, daß Könige und Päbste es nicht unter ihrer Würde hielten, sich eingehend mit den Angelegenheiten der scholares zu beschäftigen. Nun waren die beiden Bettelorden eben entstanden und hatten bald erkannt, daß wenn sie eine höhere Bedeutung erlangen wollten, sie auch im Gebiete der geltenden Wissenschaften der Welt den Rang ablaufen müßten. Als nun einmal wieder in einem Tumult der Studirenden die Königl. Schaarwache zu Paris arg gegen die Scholaren gewüthet hatte und diese nach einem alten Brauch mit ihren magistri ausgezogen waren, baten die Dominicaner den Bischof von Paris und den Kanzler der Universität um einen ordentlichen Lehrstuhl der Theologie zum Besten der (etwa) zurückgebliebenen Studirenden. Sie bekamen so einen Lehrstuhl und wußten ihn zu behaupten. Der Pabst Innocenz IV. sah ein, als die Dominicaner nun zwei Lehrstühle verlangten und den Statuten der Universität nicht unterworfen seyn wollten, daß er die Mönche dämpfen müsse, er starb aber bald (cavete a litaniis Praedicatorum quia mirabilia faciunt). Unter Alexander IV. beherrschten die beiden Orden die Universität völlig.

In diesen gespannten Verhältnissen trat Wilhelm gegen die Bettelmönche auf. Man klagte ihn an (1254); er hatte gegen diejenigen gepredigt, welche die Arbeit der Hände ein Verbrechen nannten, gegen die, welche sagten, wenn man fleißig bete, werde der Acker auch mehr Früchte tragen, als wenn man arbeite. Vor den Bischof von Paris gefordert, verlangte er, daß seine Ankläger aufträten; da sich Niemand erhob, wurde er freigesprochen. Alexander aber gab nichtsdestoweniger noch im Jahre 1255 drei Bullen zu Gunsten der Dominicaner.

Im Jahre 1256 griff Wilhelm die Mönche selbst durch sein Buch de periculis novissimorum temporum mit vielem Wortschwall an, ohne ausdrücklich die vom Pabste bestätigten Orden zu nennen, aber so daß man ihn nicht mißverstehen konnte. Er gibt den Mönchen Schuld, daß sie wie die Pharisäer obenan sitzen und sich in Alles mischen wollten, daß sie sich des Lehrens unterwänden und des Predigens ohne ordentliche Befugniß, daß sie magistri (Meister) wollten genannt seyn, daß sie mit vieler Kunst sich in die Häuser drängten, um Beichtkinder und dadurch Einfluß zu erwerben. Dann geht er auf das Betteln selbst über, und bemerkt, daß die vom Betteln leben wollten, Schmeichler, Verläumder und Lügner würden. Die Vollkommenheit bestehe darin, daß man Christo in Ausübung guter Werke nachfolge, also im Arbeiten, nicht im Betteln. Christus habe nicht gebettelt, Paulus auch ein anderes Vorbild gegeben.

So viel sophistische Verdrehungen und Ausdeutungen der Schrift auch in diesem wie in einigen andern Büchern Wilhelm's zu Tage liegen, so wurde er doch durch dieselben sehr populär. Die gemeinen Leute fingen schon an, die Orden zu verspotten und ihnen die gewohnten Almosen zu versagen. Der Pabst verdammte die Schrift de periculis (1256) und schrieb zahlreiche Briefe darüber ohne Erfolg. Wilhelm ging selbst nach Rom und vertheidigte sich vor 4 Cardinälen so schlau, daß man ihm nichts anhaben konnte. Sein Karakter gewinnt durch diese Vertheidigung in keiner Weise. Das Buch blieb verdammt, Wilhelm wurde des Reichs verwiesen — er ging in seine Vaterstadt zurück —, zumal da das verurtheilte Buch in französische Verse gebracht und so erst recht schädlich geworden war. Männer, wie Thomas von Aquino und Bonaventura, hatten es für ihre Pflicht gehalten, die Bettelarmuth gegen Wilhelm durch besondere Schriften in Schutz zu nehmen. Der Muth der Akademiker in Paris war gebrochen (1260 tandem sunt prostrati Academicorum animi). Die Orden konnten ihren stolzen Gang fortsetzen, unbekümmert um altes corporatives Recht. In der That können wir in dem Ausgang dieser Streitigkeiten, so wenig das positive Recht dabei beobachtet wurde, nur einen Schritt zur geistigen Freiheit erkennen. Nach dem Tode Alexander IV. durfte die Universität wieder etwas aufathmen. Denn Urban IV. und Clemens IV. hatten als Franzosen einige Sympathie mit der Universität. Wilhelm von St. Amour durfte zurückkehren (1263) und wurde mit Jubel empfangen, lebte und lehrte

auch, ohne Anfechtung von den Dominicanern zu erfahren, bis über das Jahr 1270 hinaus. Er starb wahrscheinlich 1272. (Bulaeus, Historia Universit. Paris III. p. 200 Dupin, nouv. bibl. des auteurs eccl. X., Schröckh, Kirchengesch. XXVII. S. 458 ff Histoire littéraire de la France XIX.). W. Hollenberg.

Wilhelm, Erzbischof von Tyrus. Was wir von den Lebensumständen dieses angesehenen Geistlichen und trefflichen Geschichtsschreibers aus dem Zeitalter der Kreuzzüge wissen, beschränkt sich fast ausschließlich auf die Mittheilungen, welche er selbst über sich, seine Verhältnisse und Schriften der von ihm verfaßten Geschichte der Kreuzzüge bis zum J. 1184 gelegentlich eingeflochten hat. Demnach wurde er um das J. 1130 in Syrien geboren und verlebte seine Knaben- und Jünglingsjahre wahrscheinlich in Antiochien oder in Jerusalem (Guilielmi hist. rerum in partibus transmarinis gestarum lib. XV. c. 17). Indessen sind weder seine Eltern noch die Lehrer, denen er seine Erziehung und den ersten Unterricht verdankte, von ihm genannt. Zum geistlichen Stande bestimmt, begab er sich um das Jahr 1160 zu seiner weiteren Ausbildung über das Meer nach dem Abendlande, wo er sich in Italien und vorzüglich in Frankreich dem Studium der freien Künste mit unermüdlichem Eifer und Fleiße widmete. Als er von da nach mehrjährigem Aufenthalte, mit gründlichen und vielseitigen Kenntnissen bereichert, nach Jerusalem zurückkehrte, hatte er das Glück, dem König Amalrich (regierte 1162—1173) bekannt zu werden, welcher, von Wißbegierde getrieben, sich oft traulich mit ihm unterhielt, dabei es liebte, verwickelte Fragen aufzuwerfen, um sie lösen zu lassen, vor allem Anderen aber gern Geschichtsbücher vorlesen hörte, auch das Gehörte fest im Gedächtniß behielt und es immer treu und genau wieder zu erzählen wußte. Auf dessen einflußreiche Empfehlung erhielt Wilhelm vom Erzbischof Friedrich von Tyrus im Jahre 1167 drei Tage nach der Krönung und Vermählung Amalrich's mit seiner zweiten Gemahlin, der griechischen Prinzessin Maria Komnena, das Archidiakonat in dieser Stadt (lib. XX. c. 1 u. 2.). Noch in demselben Jahre ward er vom König als Gesandter an den griechischen Kaiser Manuel I. (regierte 1143—1180) nach Constantinopel geschickt, um ein Bündniß zu einem gemeinschaftlichen Kriegszuge gegen Aegypten abzuschließen. Nachdem er dies Geschäft zu allseitiger Zufriedenheit ausgeführt hatte, kehrte er, „nach der Sitte des Kaisers reich beschenkt", zu Anfange Oktobers nach Antiochien und von da nach Tyrus zurück (lib. XX. c. 4.). Indessen gerieth er nicht lange darauf ohne sein Verschulden mit seinem Erzbischof in ein gespanntes Verhältniß, welches ihn veranlaßte, im Jahre 1169 eine Reise nach Rom zu unternehmen, um daselbst theils seine eigenen Angelegenheiten zu ordnen, theils die Erbitterung des Erzbischofs von sich abzuwenden (lib. XX. c. 18.). Kaum war er von da zurückgekommen, so übertrug ihm der König Amalrich, in dessen Gunst er seiner gründlichen Gelehrsamkeit und vielseitigen Bildung wegen immer höher stieg (lib. XX. c. 2 u. 3.), die Erziehung und den Unterricht seines neunjährigen Sohnes Balduin. Rasch nahm der begabte Prinz unter seiner Leitung an Kenntnissen und guten Sitten zu und würde auch wohl eine über das Gewöhnliche erhabene Selbständigkeit und Bestimmtheit des Karakters angenommen haben, wenn nicht Schwäche des Körpers seine weitere Ausbildung gehemmt hätte. Man bemerkte nämlich, daß er, wenn er mit den edlen Knaben seines Alters spielte, mit mehr als kindischer Festigkeit die Schläge und Stöße derselben ganz geduldig und ohne einen Schmerzenslaut ertrug und entdeckte bei näherer Prüfung zum großen Schrecken, daß der rechte Arm und die rechte Hand völlig fühllos waren. Umschläge, Bäder und Salben, die man sofort anwandte, blieben unwirksam, und nur zu bald erkannten die hinzugezogenen Aerzte die unzweifelhaften Kennzeichen des Aussatzes (lib. XXI. c. 1.).

Während Wilhelm von Tyrus neben seinen geistlichen Geschäften als Archidiakonus seine ganze Aufmerksamkeit dem Unterrichte seines königlichen Zöglings widmete und der Erzbischof Friedrich auf einer Sendung an die abendländischen Fürsten, die er zum Beistande der bedrängten Christen im Orient gegen die Saracenen auffordern sollte, noch

abwesend war, wurde das Morgenland im Sommer des Jahres 1170 drei Monate hindurch von einem schrecklichen Erdbeben heimgesucht, welches die ältesten und festesten Städte von Grund aus zerstörte und die Einwohner unter ihren Trümmern begrub. Auch in Tyrus stürzte dasselbe einige sehr feste Thürme ein, ohne daß jedoch dabei Menschen ihr Leben einbüßten (lib. XV. c. 19.). Darauf starb am 11. Juli 1173 der König Amalrich, erst 38 Jahre alt, und es folgte ihm sein 13jähriger Sohn Balduin IV., der Zögling Wilhelm's. Dieser ernannte sogleich nach dem Antritte der Regierung seinen Lehrer vertrauensvoll zu seinem Kanzler (lib. XXI. c. 5. u. a. O.) und erhob ihn im folgenden Jahre 1174, sieben Monate nach dem Tode des Erzbischofs Friedrich, auf den erzbischöflichen Stuhl von Tyrus, den seit dem Bestehen des Königreichs von Jerusalem vor ihm, außer Friedrich, vier achtbare Geistliche, Wilhelm (von 1127—1130, Fulcher (von 1130—1142), Aimerich und Peter, inne gehabt hatten (lib. XXI. c. 9.). Als Erzbischof besuchte Wilhelm im J. 1178 mit mehreren anderen Prälaten des Orients die dritte Lateransynode in Rom und faßte auf Bitten der Versammlung die Beschlüsse dieses Concils, mit Angabe der Namen und Würden aller Theilnehmer, sorgfältig in eine Schrift zusammen, welche er später im Archiv der Hauptkirche zu Tyrus nebst anderen ihr von ihm geschenkten Büchern aufbewahren ließ (lib. XXI. c. 26.). Auf der Rückreise verweilte er, zum Theil in Angelegenheiten seiner Kirche, sieben Monate am Kaiserhofe in Constantinopel, begab sich von da nach Antiochien, um Aufträge des Kaisers Manuel an den Fürsten und den Patriarchen von Antiochien zu überbringen, und kehrte dann nach einer Abwesenheit von einem Jahre und zehn Monaten nach Tyrus zurück (lib. XXII. c. 4.). So weit reichen die Nachrichten, welche Wilhelm von Tyrus über sich selbst mitgetheilt hat. Nach der Angabe eines altfranzösischen Schriftstellers soll er in Rom, wohin er sich begeben hatte, um die Absetzung des Patriarchen Heraklius von Jerusalem zu betreiben, auf Veranstaltung desselben vergiftet worden seyn. Doch steht mit dieser Angabe eine andere, freilich ebenfalls nicht hinlänglich beglaubigte Nachricht im Widerspruch, der zufolge er, nach der Einnahme Jerusalems durch Saladin, im J. 1188 als Gesandter nach dem Abendlande gereist, vom Pabste Gregor VIII. zum Legaten in den Kreuzzugsangelegenheiten ernannt und als solcher bei der berühmten Zusammenkunft Philipp August's von Frankreich und Richard's von England zwischen Gisors und Trie zugegen gewesen sey. Gewisses über die letzten Jahre seines Lebens und über seinen Tod zu ermitteln, möchte um so schwieriger seyn, je weniger das Leben des Einzelnen in so stürmisch bewegten Zeiten, wie die damaligen waren, beachtet wurde.

Wilhelm hat zwei bedeutende Geschichtswerke verfaßt, zu denen er, begeistert von den großartigen Begebenheiten seiner Zeit und dringend aufgefordert vom König Amalrich, schon als Archidiakonus in der Blüthe seiner männlichen Jahre den Plan entworfen und seitdem mit unverdrossenem Fleiße den Stoff gesammelt hatte. Das erste, leider verloren gegangene Werk enthielt die Geschichte der morgenländischen Fürsten von Muhamed bis auf seine Zeiten (Gesta principum orientalium), umfaßte einen Zeitraum von 570 Jahren und war aus arabischen Büchern geschöpft, welche ihm der König Amalrich wohlwollend verschafft hatte, was er sowohl in der Vorrede zu seiner Geschichte der Kreuzzüge als auch B. I. Kap. 1. und B. XIX. Kapp. 14 u. 20. ausdrücklich bemerkt. Das zweite Werk, die Geschichte der Kreuzzüge (Historia rerum in partibus transmarinis gestarum a tempore Mahumeth usque ad annum domini 1184), hat ihm den Ruhm eines der größten Geschichtschreiber des Mittelalters erworben und wurde vorzugsweise „das Buch der Eroberung“ genannt. Es umfaßt die Zeit von 1100—1184 in 23 Büchern, von denen er das letzte, vom Schmerze über das Unglück des christlichen Jerusalems überwältigt, unbeendet gelassen hat, und ist nicht nur ungemein reichhaltig, oft urkundlich und theils auf eigene Erlebnisse, theils auf genaue Erkundigungen bei Zeitgenossen, bei denen sich die Erinnerungen noch frisch genug erhalten hatten, gegründet, sondern auch überall unparteiisch, wo nicht, was jedoch sel-

tener der Fall ist, die kirchlichen Angelegenheiten das Urtheil des Verfassers befangen machten. Wilhelm von Tyrus zeigt sich gründlich gebildet im Arabischen, Syrischen, Griechischen und Lateinischen, belesen in den alten wie in den christlichen Schriftstellern, sein Ausdruck ist gewandt, einfach und verhältnißmäßig so rein, daß ihn darin selbst die besten Geschichtschreiber des Mittelalters nicht übertreffen. Seine Kenntnisse sind reich; er ist genau bekannt mit dem Orient und mit den Staatsverhältnissen in Jerusalem und eben so bewandert in der Geschichte des Alterthums als in der Kirchengeschichte. Seine religiöse Richtung ist praktisch, verständig, und dem Sittlichen zugewandt; und wenn er sich von dem Wunderglauben, der seine Zeit, wie die frühere, kennzeichnet, nicht ganz frei gehalten hat, so gibt er sich doch demselben nicht leichtgläubig hin, wie die Kritik beweist, die er dabei an mehreren Stellen geltend macht. Dazu besitzt er in vollem Maaße die Gabe der anschaulichen Darstellung, die ihm bei einer Geschichte, die dem größeren Theile nach eine Geschichte kriegerischer Unternehmungen ist, so sehr zu Statten kommt. Mit Recht sagt daher Kausler, der gründliche Uebersetzer dieses Werkes, im Vorworte: „Wer ein lebendiges Bild von jener großen Zeit bekommen will, wird es nur durch diesen Geschichtschreiber erhalten können, der sein Werk in derselben Begeisterung niederschrieb, welche die Kreuzzüge hervorriefen, und selbst einer der größten Karaktere jener Periode war, deren gelehrte und politische Bildung er in sich vereinigte.“

Die älteste Ausgabe des Werkes erschien zu Basel 1549 in Fol. unter dem Titel: Belli sacri historia, libris XXIII comprehensa, de Hierosolyma, ac terra promissionis, adeoque universa pene Syria per occidentales principes Christianos recuperata: narrationis serie usque ad regnum Balduini quarti, per annos LXXXIIII continuata. etc.; eine zweite Ausgabe ebendas. 1560. Darauf ließ Jac. Bongarsius es 1564 wieder abdrucken in Gesta dei per Francos. Tom. I. p. 625 sqq.; französisch von Gabr. du Préau. Par. 1573. Fol. Die Fortsetzung eines Ungenannten bis 1285 in Martene et D. Thes. Tom. V. p. 581. Einen Auszug machte Bernhard Thesaurarius mit Fortsetzung bis 1274 in franzöſ. Sprache; latein. bis 1230 von dem Dominikaner Franz Pippin (1320) bei Muratori T. VII. p. 657 sqq. Deutsch: Geschichte der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalem. Aus dem Latein. des Erzbischofs Wilhelm von Tyrus von E. u. R. Kausler. 2te Ausg. Stuttg. 1844. 8.

Vergl. Jac. Bongarsius, Praef. — G. J. Vossius, de hist. lat. II. c. 53. — J. A. Fabricius, Bibl. lat. medii aevi h. v. — G. Ch. Hamberger, zuverlässige Nachrichten. Th. IV. S. 286 ff. — L. Wachler, Handb. der Gesch. der Literatur. Th. II. S. 222 der 2ten Aufl. Leipz. 1823. G. H. Klippel.

Wilhelmiten. Das ist der Name eines Mönchsordens von geringer Bedeutung. Er führt sich auf einen heiligen Wilhelm zurück, von dem nur sehr Weniges bekannt ist. Wilhelm soll sich nach einem ausschweifenden Leben bekehrt, auf den Rath von Einsiedlern und vom Pabste Eugenius III. auf Wallfahrten nach St. Jacob und nach Jerusalem begeben und nach seiner Rückkunft im J. 1153 in eine Wüste von Toscana zum anachoretischen Leben zurückgezogen haben. Er machte den ersten Versuch auf der Insel Lupocavio bei Pisa und fand sich bald von Verehrern und Schülern umgeben, welche aber durch ihre Zuchtlosigkeit ihn nöthigten, den Platz zu wechseln. Er ging auf den Monte Pruno und suchte im Waldesdickicht einen Versteck. Wieder kamen Nachahmer seiner ernsten Ascese herbei und siedelten sich in seiner Nähe an. Sie geriethen aber in heftige Feindschaft mit ihm und jagten ihn fort. Zurückgekehrt nach Lupocavio, sah er sich von seinen früheren Schülern noch immer abgestoßen und forschte nun nach einem Orte, an welchem er ungestört sein Ideal eines heiligen Lebens verwirklichen konnte. Im Gebiete von Siena, und zwar im Bisthum von Grosseto, fand er, was er suchte, ein ödes, steiniges Thal und in demselben eine schmale Höhle, in welcher er sich verbergen konnte. Da hat er sich im Jahre 1155 niedergelassen und das entsagungsvollste Leben zu führen begonnen. Nach einiger Zeit ließ ihm der Herr des Städtchens Buriano eine Zelle bauen, und es fand sich auch Jemand, der nur

unter seiner Anleitung fromm leben zu können meinte. Albert wurde am Anfange des Jahres 1156 sein Genosse. Ein Jahr später kam noch Einer, Namens Rainald, aber nur um den Meister begraben zu helfen. Wilhelm war am 10. Februar 1157 gestorben. Rainald blieb mit Albert an dem Orte, der früher Stabulum Rhodis, später Malavalle genannt wurde und der Ausgangspunkt von Congregationen von Eremiten geworden ist, welche sich nach dem heil. Wilhelm benannten. Solche Convente haben sich durch ganz Italien nach Deutschland, den Niederlanden und Frankreich verbreitet. Die Wilhelmiten lebten nach den Institutionen ihres Vorbildes, welche Albert sammt einer Lebensbeschreibung Wilhelm's, den sie den Großen nannten, hinterlassen hatte. Sie fasteten eigentlich ohne Unterbrechung und gingen mit bloßen Füßen einher. Pabst Gregor IX. erlaubte ihnen, Schuhe anzuziehen, und gab ihnen die Regel Benedikt's. Innocenz IV. erließ im Jahre 1248 eine Bulle in Bezug auf die Wahl des Generalpriors und gewährte dem Orden Privilegien. Gleich darauf kam aber der Orden in Gefahr, seine selbständige Existenz einzubüßen. Alexander IV. wollte ihn 1256 mit vielen anderen zu einem einzigen Orden der Augustiner-Eremiten vereinigen. Diese Vereinigung war in Folge einer Versammlung, bei welcher auch die Wilhelmiten vertreten gewesen waren, bereits durch eine Bulle vom 13. April 1256 vollzogen. Aber die Wilhelmiten remonstrirten und setzten es durch, daß sie Alexander IV. ferner selbständig seyn und nach den Institutionen des heil. Wilhelm und der Regel des heil. Benedikt leben ließ. Freilich waren schon mehrere Klöster zu den Augustinern übergegangen und einzelne Klosterbrüder gingen denselben Weg. Daraus entstanden bittere Streitigkeiten, welche im Jahre 1266 mit Verlust einer großen Zahl von Klöstern beigelegt wurden. Im Jahre 1435 hat der Orden die Confirmation seiner Privilegien beim Concil von Basel nachgesucht und erhalten. Damals bestand er aus drei Provinzen, nämlich Toscana, Deutschland, Flandern und Frankreich. In dem letzten Lande besaß er aber wohl nur ein einziges Haus, welches bis zum Jahre 1298 den Servis b. Virginis oder den Weißmänteln gehört hatte. Damals war dieser Orden aufgehoben und mit dem der Wilhelmiten verbunden worden. Nun trugen sich zwar die Wilhelmiten wie die Cisterzienser, denen sie sich überhaupt am meisten angeschlossen hatten, aber ihr Kloster zu Paris hieß noch immer das der Weißmäntel und hat diesen Namen behalten, als es im Jahre 1618 ziemlich gewaltsam der Benediktiner-Congregation vom heil. Maurus incorporirt wurde. Aber es ging überhaupt mit dem Orden der Wilhelmiten zu Ende. Malavalle war schon im J. 1564 zur Commende geworden. Am Anfange des 18. Jahrhunderts gab es nur noch 12 Klöster, alle in Flandern. Während des 18. Jahrhunders sind auch diese verschwunden. — Man hat von einem Ritterorden des heiligen Wilhelm erzählt, welcher schon 887 in der Kirche St. Julien de Brioude in Auvergne von einem Herzog Wilhelm von Aquitanien gegründet worden seyn soll. Das wäre der erste von allen Ritterorden gewesen. Das ist aber eine falsche Nachricht, wie Helyot erwiesen hat. Dieser hat auch alle Beziehungen des Stifters des Einsiedlerordens zum herzoglichen Hause von Guyenne, durch welche die größten Verwirrungen entstanden waren, nach Vorgang der Bollandisten gründlich beseitigt.

Man vergl. Acta SS. Bolland. Febr. 10. (vita Guillelmi eremitae) und die dazu gehörige Dissertation Henschen's und Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires (von Helyot). Tom. I. p. 250. III. p. 13. VI. p. 142—152.

Albrecht Vogel.

Willebrord, s. Friesland, Bd. IV. S. 608.

Willehad, der heilige, einer der thätigsten und gesegnetsten Bekehrer der heidnischen Friesen und Sachsen, wurde um das Jahr 730 in dem damaligen Königreiche Northumberland im nördlichen Theile Englands geboren und stammte aus einer der altsächsischen, vor Zeiten eingewanderten Familie. Seine Erziehung und weitere Ausbildung verdankte er nächst seinen Eltern vorzüglich dem berühmten Lehrer Alkuin zu York, der seiner mit großer Theilnahme in einem Brieffragmente gedenkt (bei Pertz

Mon. T. II. p. 379). Ungefähr um das Jahr 770 während der Regierung des Königs Alred (regierte von 765 bis 775) kam er, von glühendem Eifer für das Christenthum getrieben, als Heidenbekehrer über das Meer nach Friesland und begann seine Missionsthätigkeit, wahrscheinlich auf Gregor's von Utrecht Weisung, zuerst in Dockum an der Stelle, wo wenige Jahre vorher Bonifacius erschlagen worden war (cf. Ansk. vit. Willeh. c. 2. bei Pertz II, 380). Die Bekehrung schritt hier zu seiner Freude bald zusehends fort; viele Heiden ließen sich von ihm taufen und mehrere edle Familien vertrauten ihm ihre Söhne zur Erziehung und zum Unterricht an. Als ihn aber der eifrige Wunsch, einen bisher noch gänzlich heidnischen Boden aufzusuchen, über den Lauvers in das östliche Friesland trieb, erregten seine Vorträge die Wuth des dem Götzendienste leidenschaftlich ergebenen Volkes, und kaum entging er der Ermordung dadurch, daß auf die Vorstellung eines Gutgesinnten zur Erforschung des Götterwillens das Loos über ihn geworfen ward, was günstig ausfiel. Besseren Erfolg hatte er anfangs an einem dritten Orte, Drenthe, bis der zelotische Eifer, mit welchem einige seiner Begleiter die heidnischen Heiligthümer zerstörten, auch hier die Bewohner der Gegend so sehr erbitterten, daß sie über die christlichen Missionare herfielen, mehrere derselben tödteten und die besänftigenden Worte Willehad's mit harten Schlägen erwiderten, wobei einer der heftigsten Widersacher sogar einen Schwerthieb auf ihn richtete, der ihn unfehlbar getödtet haben würde, wenn er nicht glücklicherweise durch einen unter dem Kleide verborgen getragenen ledernen Riemen einer Reliquienkapsel aufgehalten worden wäre. Da ihn die Heiden, unbekannt mit diesem Umstande, durch eine höhere Macht geschützt glaubten, standen sie sofort von ihrem Angriffe ab und gestatteten ihm mit den Seinigen freien Abzug (Anskar. vit. Willeh. c. 4. bei Pertz II. p. 381).

Mittlerweile hatte Karl der Große von Willehad's erfolgreicher Missionsthätigkeit gehört. Er rief ihn daher im Jahre 781, als er die Sachsen für hinlänglich besiegt hielt, zu sich und übertrug ihm die Verkündigung des Christenthums in dem ausgedehnten Gaue Wigmodi an der unteren Weser, wo außer den Sachsen auch die benachbarten Friesen seiner Obhut übergeben wurden und später der Kirchensprengel von Bremen entstand. Zwar hatte er lange Zeit nur die Würde eines Presbyters, weil das Volk, wie ausdrücklich bemerkt wird, keine Bischöfe als fränkische Beamten neben den Grafen unter sich dulden wollte; gleichwohl richtete er in seinem übrigens völlig selbständigen Wirkungskreise durch seinen besonnenen Eifer für die Verbreitung des Christenthums bald mehr aus, als dem siegreichen Frankenkönige Karl durch gewaltsame Maßregeln möglich gewesen war. Denn es wurden durch ihn während der nächsten zwei Jahre nicht nur viele friesische und sächsische Familien für den christlichen Glauben gewonnen, sondern auch einige Gemeinden und Kirchen an der Unterweser gegründet, bei denen er geeignete Priester zur regelmäßigen Besorgung des Gottesdienstes anstellte (Anskar. vit. Willeh. c. 8. bei Pertz p. 383).

Aber schon im Jahre 782 wurden diese erfreulichen Fortschritte unerwartet durch den letzten vom Sachsenherzoge Widukind angestifteten Aufstand unterbrochen, welcher sich über einen großen Theil Norddeutschlands erstreckte und erst mit der Schlacht an der Hase im Osnabrück'schen endete. Am heftigsten war während desselben die Wuth der sächsischen Heiden gegen die Christen im Gaue Wigmodi gerichtet. Willehad, zur Flucht in das Butjadinger, damals Rustringen genannte Land gezwungen, entkam zwar mit wenigen Glaubensgenossen unter Mühen und Gefahren von da zu Schiffe nach Friesland; allein mehrere seiner Gehülfen und Freunde, namentlich ein Presbyter Folcard und ein Graf Emming im Gaue Leri in der Gegend von Delmenhorst, ein Benjamin im Oberrustrigau an der Weser, ein Arteban im Ditmarschen und ein Gerwal in Bremen, unterlagen nebst vielen Anderen dem Schwerte der Sachsen (Anskar. vit. Willeh. c. 6. bei Pertz p. 382). Ohne Zweifel haben die grausamen Niedermetzelungen wehrloser Christen viel dazu beigetragen, den schon längst durch frühere Ereignisse erregten Unwillen Karl's des Großen gegen die Sachsen in einem solchen

Grade zu steigern, daß er bald darauf 4500 derselben an einem Tage bei Verden an der Aller schonungslos hinrichten ließ (Annal. Einhardi ad a. 782 bei Pertz Mon. Tom. I. p. 165).

In diesen Bedrängnissen sich nach Trost und Aufrichtung sehnend, benutzte Willehad die Zeit bis zur Wiederunterwerfung des Sachsenlandes zu einer Reise nach Rom, wo er wahrscheinlich mit dem Glaubensboten Liutger (s. d. Art.), der aus demselben Grunde, wie er, außer Thätigkeit war, zuerst zusammentraf und ein dauerndes Freundschaftsbündniß schloß (Adam. Bremens. lib. I. c. 12. bei Pertz Mon. Tom. VII. p. 270). Beide fanden bei dem Pabste Hadrian I. (von 772—795) liebreiche Aufnahme und ermuthigenden Zuspruch. Als dann Liutger von Rom nach Monte Cassino ging, um in den Orden der Benediktiner zu treten, kehrte Willehad nach Deutschland zurück und ließ sich in Epternach (Afternacha) bei Trier, einem Kloster aus Willebrord's Stiftung, nieder, wo sich allmählich auch seine überallhin zerstreuten Schüler wieder um ihn sammelten. Nachdem er daselbst zwei Jahre lang, mit ascetischen und literarischen Uebungen, namentlich mit dem Abschreiben der Briefe des Paulus, beschäftigt, ein von der Außenwelt abgeschlossenes beschauliches Leben geführt hatte und Vielen durch Lehre und Wandel ein Segen geworden war, rief ihn Karl der Große nach Widukind's Taufe im J. 785 nach Sachsen zu neuer Thätigkeit an der Unterweser zurück (Anskar. vit. Willeh. c. 7; Adam. Bremens. I. c. 9).

Ungeachtet der Beschwerlichkeit der Reise eilte Willehad noch im Winter desselben Jahres nach Eresburg, dem jetzigen Stadtberg an der Diemel, zum Könige, der ihn freundlich empfing und ihm den Auftrag ertheilte, in den von allen christlichen Priestern verlassenen Gau Wigmodi zu ziehen, die starrsinnigen Sachsen zu bekehren und zu taufen, die zerstörten Gotteshäuser wieder herzustellen und zugleich neue zu erbauen. Doch blieb seine Stellung auch nach der Wiederunterwerfung der Sachsen immer noch eine unsichere und gefahrvolle. Daher verlieh ihm der König nach hergebrachter Sitte auf schon altchristlichem Boden die Abtei des begüterten Klosters Justina, des jetzigen Mont-Justin in Oberburgund, um ihm eine Zufluchtsstätte in Zeiten der Noth und Verfolgung zu sichern (Anskar. vit. Willeh. c. 8).

Mit treuem Eifer begann nun Willehad in Bremen seine erneuerte Thätigkeit für die Verbreitung des Christenthums. Seine nächste ihn angelegentlich beschäftigende Sorge bestand darin, daß er in Bremen selbst den Grund zu einer Hauptkirche seines Wirkungskreises legte und eine kleinere Kirche zu Blexen (Pleccateshem) unterhalb Vegesack, nicht fern von der Mündung der Weser, erbaute. Auch ließ er in der Nähe dieser Kirche nach der Vollendung ihres Baues einen schönen Brunnen graben, dessen Wasser noch lange nach seinem Tode für wunderthätig gehalten wurde und der noch gegenwärtig seinen Namen trägt. Während er auf diese Weise dem Christenthume feste Haltepunkte verschaffte, verkündigte er das Evangelium den Bewohnern an verschiedenen Orten, bald hier, bald dort, und suchte sie für dasselbe durch Lehre und Beispiel zu gewinnen. Indessen hatte er bisher in dem ihm angewiesenen Sprengel nur als Presbyter gewirkt; jetzt, da die Sachsen völlig unterworfen schienen, stand nichts mehr im Wege, ihm auch gegen deren Willen die Bischofswürde zu übertragen. Daher berief ihn Karl der Große zu der Kirchenversammlung in Worms, wo er ihm, wie es in der später verfaßten, aber schon von Adam von Bremen (lib. I. c. 13.) mitgetheilten Stiftungsurkunde heißt, „nach dem Gebote des höchsten Priesters und die ganze Kirche leitenden Pabstes Hadrian, sowie auch des Erzbischofs von Mainz, Lullo, und auf Rath aller Priester, die zugegen waren, die Kirche von Bremen mit allen ihren Zubehörungen vor Gott und seinen Heiligen anvertraute." Hierauf ward er in Gegenwart der Versammlung am 13. Juli 787 zum ersten Bischof von Bremen mit der Weisung geweiht, „daß er dem Volke die Saat des göttlichen Wortes nach dem Maße der ihm verliehenen Weisheit treulich spende und diese junge Kirche nach kanonischer Ordnung und geistlicher Befugniß fördersam einrichte und so lange pflanze und begieße, bis Gott

der Allmächtige, seiner Heiligen Bitten erhörend, derselben Wachsthum verleihe." Dieser Tag seiner Weihe ist zugleich der Anfang des Bisthums Bremen, welchem der König außer dem Gaue Wigmodi einen Theil Westphalens, das Butjadinger und Stedinger Land, das Jeversche und Ostfriesland überwies. (Anscar. vit. Willeh. c. 8).

Nach beendigter Kirchenversammlung kehrte Willehad zu seinem Bekehrungswerk mit neu belebtem Muthe zurück, dessen er um so mehr bedurfte, da sein Stand von jetzt an dadurch schwieriger ward, daß die von Natur hartnäckigen Sachsen, welche lange Zeit nicht einmal christliche Priester unter sich hatten dulden wollen, nun vollends einem ihnen von dem Frankenkönige vorgesetzten Bischofe mit Zehntrechten, Macht und Landbesitze auf jede Weise widerstrebten. Doch ließ er sich dadurch in seinen eifrigen Bemühungen für das Seelenheil Aller, die zu seinem Kirchensprengel gehörten, nicht aufhalten, sondern richtete nächst den Predigten seine ganze Aufmerksamkeit auf die Einrichtung und Anordnung des Gottesdienstes; und schon am 1. November 789 hatte er die Freude, daß er die unter seiner Leitung erbaute Hauptkirche zu St. Petri*) in seinem Bischofssitze feierlich einweihen konnte (Anskar. vit. Willeh, c. 9; Adam. Bremens. I. c. 20).

Indessen waren ihm nur 2 Jahre 3 Monate und 26 Tage zur Verwaltung seines bischöflichen Amtes von der Vorsehung beschieden. Ungeachtet sich ihm schon längst des Alters Beschwerden von Tage zu Tage fühlbarer machten, unternahm er gleichwohl kurz nach der Einweihung der Peterskirche eine seiner Visitationsreisen und erkrankte auf derselben zu Blexen an einem heftigen, rasch zunehmenden Fieber, welches am 8. November 789 ein sanftes Ende seines thätigen Lebens herbeiführte (Anskar. vit. Willeh. c. 10; Adam. Bremens. I. c. 11. Vergl. Wedekind, Noten zu einigen Geschichtschreibern des deutschen Mittelalters (Hambg. 1835). Bd. II. Note LI. S. 239 f.; Lappenberg, Geschichtsquellen des Erzstifts Bremen, S. 1). Das unerschütterliche Gottvertrauen, welches ihn auf allen Pfaden seines Lebens geleitet hatte, verließ ihn auch in der Stunde des Todes nicht. Als bei den immer heftiger werdenden Fieberanfällen die Hoffnung auf Besserung bei den Seinigen mit jeder Stunde schwächer wurde, äußerte Egisrik, der vertrauteste seiner um ihn ängstlich besorgten Schüler, was doch die neugestifteten Gemeinden und die unerfahrene Geistlichkeit, deren Haupt und einziger Rathgeber er sey, ohne ihn anfangen sollten; er möge sie nicht so früh verlassen, denn sie würden, wenn er von ihnen schiede, inmitten unter Wölfen wie eine Heerde ohne Hirten seyn. Da erwiderte er dem theilnehmenden Gefährten mit heiterer Ruhe die tröstenden Worte: „O laß mich der Anschauung meines Herrn nicht länger entbehren! Ich verlange nicht länger zu leben und fürchte mich nicht zu sterben. Ich will nur meinen Herrn, den ich alle Zeit meines Lebens von ganzem Herzen geliebt habe, bitten, daß er mir nach seiner Gnade einen solchen Lohn meiner Arbeit, wie es ihm gefällt, geben möge. Die Schafe aber, welche er mir anvertraut hat, empfehle ich seinem eigenen Schutze; denn auch ich selbst habe das Gute, was ich etwa zu thun vermochte, in seiner Kraft vollbracht. So wird auch euch seine Güte nicht fehlen, denn alle Lande sind voll seiner Barmherzigkeit" (Anscar. vit. Willeh. c. 10).

Dies innige Gottvertrauen, eine aufrichtige und unwandelbare Frömmigkeit, eine wahrhaft christliche Demuth und Bescheidenheit im Glücke, ein besonnener Muth und eine unerschütterliche Standhaftigkeit im Unglücke, sowie eine strenge Enthaltsamkeit bildeten die Grundzüge seines edlen Karakters. Seine gewöhnliche Nahrung bestand in Brod, Honig, Gemüse, Obst und Wasser; des Fleisches und berauschender Getränke enthielt er sich gänzlich. Jeden Tag feierte er in frommer Andacht die Messe, war beständig mit Lernen und Lehren der Wahrheiten des christlichen Glaubens beschäftigt und wandte viele Mühe auf den Kirchengesang, indem er täglich zwei oder drei Psalmen

*) Die Domkirche. Willehad hatte sie von Holz erbaut, aber schon sein Nachfolger Willerich ließ sie von Stein aufführen. Adam. Bremens. lib. I. c. 20.

fang; er besuchte fleißig die Mitglieder seiner zerstreuten Gemeinden und hatte Gnade bei Gott und allem Volke*). Sein Wandel in Selbstverläugnung und seine große Strenge gegen sich selbst verliehen der Predigt seines Mundes Kraft und Nachdruck. Mit Recht gab ihm Karl der Große das Zeugniß, daß er ein unsträflicher Mann vor Gott und seinen Heiligen sey (Anskar. vit. Willeh. c. 9).

Der Leichnam Willehad's wurde gleich nach seinem Tode von Blexen nach Bremen gebracht und in der von ihm erbauten Peterskirche feierlich bestattet. Der Bischof Willerich, sein Nachfolger, versetzte denselben von da nach einer im Süden beim Dome erbauten Kapelle, aus der ihn jedoch Ansgar in die Mutterkirche des Apostels Petrus zurückführte. Wie die Zeitgenossen ihm schon im Leben Wunderthaten zuschrieben, so legten sie solche auch seinen Gebeinen bei. Der Erzbischof Ansgar, welcher der von ihm nicht ohne lebhafte Theilnahme verfaßten Lebensbeschreibung später noch einen Anhang hinzugefügt hat, zählt in demselben nicht weniger als vierunddreißig solcher an seinem Grabe geschehener Wunder auf, die nicht nur manche schätzenswerthe historische und geographische Ueberlieferungen aus jener Zeit enthalten, sondern auch zum Theil in psychologischer Rücksicht Beachtung verdienen. Der Ruf dieser Wunder verbreitete sich bald in weit entfernte Gegenden und bewirkte, daß ihn der Pabst nach der Sitte jener Zeit unter die Zahl der Heiligen aufnahm. Seitdem wurde Jahrhunderte hindurch sein Gedächtniß alljährlich zweimal, am 13. Juli und am 8. Nov. (den Tagen seiner Weihe und seines Todes) in der Kirche festlich begangen.

Literatur. Die Hauptquelle für die Lebensbeschreibung Willehad's ist die mehrfach angeführte Vita S. Willehadi, episcopi Bremensis, von Anskarius; früheste Ausgabe. — Phil. Caesaris triapostolatus septentrionis sive vitae et gesta S. S. Willehadi, Ansgarii et Rimberti, Colon. 1642. — Dann bei Mabillon, Actt. S. Ben. T. III, 2. p. 404 sqq.; beste Ausgabe bei Pertz, Mon. T. II. p. 378—390. — M. Adami gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum usque ad a. 1072, bei Pertz, Mon. T. VII. p. 267 sqq. — Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. II. S. 450—455 u. 537 — Lebensbeschreibung des Erzbischofs Ansgar (Bremen 1845) von G. H. Klippel.

Willibald, der heilige, erster Bischof von Eichstädt, reiht sich an die Männer an, welche dem heiligen Bonifacius bei der Verbreitung des Christenthums unter den Deutschen als treue Gehülfen zur Seite standen. Er wurde um das Jahr 700 in England geboren und stammte aus einem edlen altsächsischen Geschlechte, dem auch Bonifacius nahe verwandt war (vit. S. Wunnebaldi bei Mabillon, Actt. SS. III, II. p. 181). Spätere, unzuverlässige Nachrichten nennen seinen Vater Richard und legen ihm ohne allen Grund sogar königliche Würde bei (vergl. Henschen, Actt. S. Boll. Febr. II. p. 69. III. p. 511; Baronius, annal. ad a. 750 nr. 4.). Willibald hatte noch nicht das dritte Jahr seines Lebens zurückgelegt, als er von einer so schweren Krankheit befallen wurde, daß ihn seine Eltern vor dem Kreuze, welches nach angelsächsischer Sitte vor ihrem Hause stand, unter heißen Gebeten dem Dienste der Kirche bestimmten, wenn er ihnen durch die Gnade Gottes am Leben erhalten würde. Zur Freude Aller erholte sich der Knabe bald wieder und wurde von den Eltern, dem gethanen Gelübde gemäß, in seinem vollendeten fünften Jahre dem Abte Egbald im Kloster Waltheim zur Erziehung und zum Unterrichte übergeben (vit. Willibaldi bei Mabillon Actt. S. B. III, II. p. 368). Nachdem er hier in liebevoller Pflege 15 Jahre zugebracht und durch die Bemühungen der frommen Mönche treffliche Fortschritte in der Gottesfurcht und den klösterlichen Wissenschaften gemacht hatte, beschloß er nach damaliger Sitte seines Landes eine Pilgerfahrt nach Rom zu unternehmen, und bald gelang

*) „Nichts trug mehr dazu bei, die Gesetze des Christenthums unter den neubekehrten Völkern nach und nach immer mehr einzuführen, als die jährlichen Visitationen, welche der Bischof in seinem Sprengel zu halten verbunden war", sagt Spittler in seinem Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche. S. dessen sämmtliche Werke, Thl. 2. S. 165.

es ihm, zuerst seinen Vater und dann auch seinen jüngeren Bruder Wunnebald zur Theilnahme an derselben zu überreden. Im Sommer des Jahres 720 traten die Pilger mit einer zahlreichen Begleitung die Reise an. Indessen erkrankte und starb der Vater zu Lucca, wo er im Kloster zum heil. Frigdian feierlich bestattet wurde, worauf die beiden Brüder ihre Wanderung fortsetzten und im Spätherbste in Rom eintrafen. Sie verweilten daselbst bis zum nächsten Frühling und führten, obgleich die meiste Zeit am Fieber krank, ein den klösterlichen Vorschriften streng entsprechendes und frommer Andacht gewidmetes Leben (vit. Willibaldi bei Mabillon l. c. p. 374).

Nach der Feier des Osterfestes in Rom trennten sich die Brüder. Während Wunnebald zu den Seinigen nach England zurückkehrte, begann der ältere Willibald, beseelt von dem Wunsche, die heiligen Stätten, wo Christus gelebt und gewirkt hatte, zu besuchen, mit zwei Gefährten eine siebenjährige Pilgerreise in's heilige Land, über welche die Nonne von Heidenheim in seiner Lebensbeschreibung mit ungekünstelter Einfachheit sehr ausführlich berichtet (vit. Willibaldi bei Mabillon III, II. p. 375—78). Die Reise ging über Neapel, Reggio, Catanea, dann zur See über Cos, Samos nach Ephesus, und von da durch Kleinasien über Damaskus nach Jerusalem, wo er am Festtage des heil. Martin im Jahre 724 anlangte. Ueberall, wohin ihn der Weg führte, verweilte er, um alle durch die Geschichte geheiligten Plätze, Merkwürdigkeiten, Kirchen und Klöster zu beschauen. Auch hatte er auf dieser Reise manche Abenteuer und manche Gefahren durch Seeräuber, durch Löwen und dergleichen zu bestehen.

Nach einem längeren Aufenthalte in Jerusalem und der näheren und entfernteren Umgegend kehrte Willibald über Damaskus und Tyrus nach Constantinopel zurück, wo er zwei Jahre (727—729) verweilte und dann in Gesellschaft kaiserlicher und päbstlicher Gesandten eine Schiffsgelegenheit nach Sicilien benutzte, von wo er sich nach Monte Cassino zum Abte Petronax begab und zehn Jahre (729—739) in mönchischem Dienste verblieb.

Nach diesen zehn Jahren des Klosterlebens begleitete Willibald mit Erlaubniß des Abtes Petronax einen spanischen Priester, der sich eine Zeit lang in Monte Cassino aufgehalten hatte, zum Pabste Gregor III. nach Rom, und hier scheint er erst die persönliche Bekanntschaft mit dem ihm verwandten Bonifacius gemacht zu haben. Dieser erbat sich seine Hülfe bei der Bekehrung der Deutschen und erlangte sie ohne Mühe, nachdem der Pabst seine Zustimmung dazu gegeben hatte. Auch wurde ohne Zweifel schon damals die künftige Stellung Willibald's in Deutschland verabredet, obgleich er erst um Ostern des Jahres 740 dem Bonifacius dahin folgte, um den ihm bestimmten Wirkungskreis zu übernehmen. Nachdem er auf dieser Reise das Grab seines Vaters zu Lucca besucht hatte, langte er in Bayern am Ende Mai oder im Anfange Juni an und hielt sich eine Woche lang bei dem Herzoge Odilo auf, der ihn von den dortigen Verhältnissen genauer unterrichtete. Da der südwestliche Theil des Nordgaues, in welchem ein neues Bisthum gegründet werden sollte, damals bereits der bayerischen Herrschaft entzogen war, so wandte er sich an den fränkischen Grafen Suitgar, der kurz vorher zum Heile seiner Seele dem Bonifacius die Gegend um Eichstädt übergeben hatte. Dieser Ort wurde zum künftigen Bischofssitze bestimmt, war aber, mit Ausnahme einer kleinen Marienkapelle, neben welcher Willibald sogleich andere kirchliche Gebäude zu bauen begann, noch völlig wüste und unbewohnt (vit. Willibaldi bei Mabillon III, II. p. 380 sq.). Sodann begab er sich mit Suitgar nach Freising zum Bonifacius, welcher mit ihnen nach Eichstädt zurückkehrte und am Magdalenentage des Jahres 740 den Willibald zunächst zum Presbyter ordinirte. Als solcher beschäftigte sich derselbe nun über ein Jahr lang angelegentlich mit der Verbreitung und Befestigung des Christenthums im Nordgau, worauf ihn Bonifacius zu sich nach Thüringen berief und drei Wochen vor Martini, am 21. oder 22. Oktober 741, auf der Salzburg in Franken unter der Assistenz der Bischöfe Burghard von Würzburg und Witta von Buraburg zum Bischof weihte („episcopalem benedictionem et Eichstatensis eccle-

sine cathedram suscepit" heißt es in der vita Willibaldi bei Mabilon III, II. 390). Nach dem kurzen Aufenthalte von acht Tagen auf der Salzburg bei Bonifacius eilte Willibald zu dem für ihn längst bestimmten Bischofssitze („ad praedestinatum mansionis suae locum", cf. vit. Willibaldi ibid. p. 381), und schon im folgenden Jahre 742 finden wir ihn auf dem Concile Karlmann's, des Herzogs der Ostfranken, als bestätigten Bischof von Eichstädt in voller amtlicher Thätigkeit. (Vgl. Capitulare Karlomanni Principis bei Pertz Mon. G. hist. T. III. Legum T. I. p. 16 sq.; Mascou, Geschichte der Teutschen bis zum Abg. der Merovingischen Könige. Th. II. Buch 16. Kap. 26. S. 312. der 2ten Auflage. Leipz. 1750). Die Einwendungen, welche Seiters (Bonifacius S. 305 u. 340) und andere Gelehrte gegen das Stiftungsjahr des Bisthums Eichstädt, 741, erhoben haben, hat Rettberg (Kirchengesch. Deutschlands, Bd. II. S. 353 ff.) mit genügenden Gründen widerlegt.

Ueber Willibald's bischöfliche Thätigkeit ist nicht viel bekannt; das Wenige, was seine Lebensbeschreibungen darüber enthalten, betrifft größtentheils die Ausrottung des Heidnischen in seinem Sprengel, den Anbau des zum Theil noch wüsten Landes und die gewissenhafte Erfüllung aller Pflichten seines Amtes. Mit unermüdetem Eifer suchte er durch den regelmäßigen Gottesdienst und die fleißige Verkündigung des Evangeliums die rohen Sitten des Volkes zu mildern und dasselbe an Zucht und Ordnung zu gewöhnen. Da seine ganze Erziehung und später sein zehnjähriger Aufenthalt in Monte Cassino seinem Leben eine überwiegend mönchische Richtung gegeben hatten, so war er vorzüglich darauf bedacht, durch die Stiftung von Klöstern nach der Regel des heil. Benedikt in seiner Diöcese das Christenthum zu befördern. Daher begünstigte er nicht nur das von ihm gegründete Kloster zu Eichstädt, sondern berief auch seinen Bruder Wunnebald und seine Schwester Walpurgis (s. den Art.) zu sich, welche ihm als treue Gehülfen bis zu ihrem Tode zur Seite standen. Wunnebald, nur wenige Jahre jünger als Willibald, war schon um das Jahr 731 auf die Einladung des Bonifacius nach Deutschland gekommen und hatte, von demselben zum Presbyter geweiht, die Aufsicht über sieben Kirchen in Thüringen erhalten. Von hier dehnte er seine Wirksamkeit allmählich auch nach Bayern aus und fand bei dem Herzoge Odilo kräftige Unterstützung. Im Jahre 741 besuchte er seinen Bruder Willibald in Eichstädt, und hier kam zwischen ihnen der Plan zur Erbauung eines Klosters für Wunnebald zur Reife. Sie wählten dazu die waldige Gegend von Heidenheim im Sualafelde, welche sie zu diesem Zwecke ankauften und urbar machten; bald traten reichliche Unterstützungen begüterter Christen der Umgegend hinzu, durch welche die Erbauung des Klosters und einer Kirche schon im Jahre 745 vollendet werden konnte. Seitdem bildete Heidenheim nächst Eichstädt den Mittelpunkt, von welchem aus Wunnebald die Reste des Heidenthums in diesen Gegenden vertilgte und für die Befestigung des Christenthums in der Nähe und Ferne rastlos sorgte. Drei Jahre vor seinem Tode stattete er noch einen Besuch bei dem Bischofe Megingoz von Würzburg und bei den Brüdern in Fulda ab; an einer Reise nach Monte Cassino, die er beabsichtigte, wurde er jedoch durch zunehmende Kränklichkeit verhindert. Er starb um das Jahr 763 in seinem 61sten Lebensjahre (vita Wunnebaldi bei Mabillon, Actt. S. B. III, II. p. 178 sqq.). Da das Kloster Heidenheim, wie es auch sonst bei Anfängen des Klosterlebens nicht selten vorkommt, eine Zeit lang zum Aufenthalte für Männer und Frauen zugleich diente, so übernahm seine ihn überlebende Schwester Walpurgis die Leitung desselben und führte sie bis zu ihrem gegen das Jahr 778 erfolgten Tode fort. — Andere Gehülfen, welche Willibald in der Beförderung des christlichen Sinnes und Lebens unter den Bewohnern seiner Diöcese unterstützten, waren der Angelsachse Sola, Gründer des nach ihm benannten, gegen Nordost vom Flusse, gegen Südwest von einem steilen Berge umgebenen Klosters Solenhofen am rechten Ufer der Altmühl oberhalb Eichstädt's (vita Solae bei Mabillon, Actt. S. Boll. III, II. p. 429 sqq.) und Deocharus, der erste Abt des von ihm am oberen Laufe der Altmühl gestifteten Klosters Hasenried oder,

wie es später genannt ward, Herrenried (vergl. Rettberg, Kirchengesch. Bd. II. S. 361).

Ungeachtet Willibald als Bischof seine Zeit vorzugsweise der amtlichen Wirksam[illegible] innerhalb seines Sprengels widmete, so entzog er sich doch keineswegs der Theilnahm[illegible] an den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche. So wird er unter den anwesenden Bi[illegible] schöfen und Geistlichen auf der von Pipin im Jahre 765 berufenen Synode zu Attign[illegible] erwähnt (Pertz Mon. G. hist. T. III. Legum T. I. p. 29 sq.). Einige Gelehrt[illegible] (vgl. Seiters, Bonifacius S. 10) haben ihm auch eine schriftstellerische Thätigk[illegible] zugeschrieben und ihn für den Verfasser der Vita Bonifacii, einer der Haupt[illegible] quellen für die Geschichte des Apostels der Deutschen, gehalten. Indessen beruht [illegible] Annahme derselben offenbar auf der Verwechselung des Eichstädter Bischofs mit [illegible] Presbyter Willibald, der, einer späteren Nachricht zufolge, an der Kirche zu St. Vict[illegible] bei Mainz angestellt war und in der Dedication des Werks an den Erzbischof Lull[illegible] von Mainz und den Bischof Megingoz von Würzburg ausdrücklich bemerkt, daß er sei[illegible] Berichte theils von ihnen, theils von anderen unmittelbaren Schülern und Begleite[illegible] entlehnt habe („sicut discipulis ejus secum diu commorantibus vel vobis ipsis refe[illegible] rentibus comperirem“). So konnte wohl der dem engeren Kreise der Schüler und Mitarbeiter des Bonifacius fern stehende Presbyter Willibald, nicht aber der mit de[illegible] letzteren verwandte Bischof von Eichstädt schreiben.

Willibald erreichte ein sehr hohes Alter und scheint fast alle Schüler und Ge[illegible] nossen des Bonifacius überlebt zu haben. In Berichten aus dem 11. Jahrhunde[illegible] wird sein Tod auf den 7. Juli 781 angegeben und hinzugefügt, daß er, 77 Jahre a[illegible] gestorben sey (Gundechar, lib. pontifical. Eichstetens. bei Pertz, Mon. G. hi[illegible] T. IX. p. 245 u. Anonym. Haserensis de episcop. Eichstatensib. ibid. p. 25[illegible] „Anno ab incarnatione Dom. 781. S. W. non. Jul. consortium ascendit angeloru[illegible] aetate quippe 77 annorum, sedit annos 36“). Doch erheben sich gegen die Richti[illegible] keit dieser Angabe um so mehr gewichtige Zweifel, da in den Lebensbeschreibungen Wi[illegible] libald's seine Ordination 741 bestimmt in sein einundvierzigstes Lebensjahr ge[illegible] setzt wird, er also 781 mindestens 81 Jahre alt seyn mußte. Auch findet sich [illegible] ihm noch eine beträchtliche Schenkung an Fulda im Jahre 786 verzeichnet (Schann[illegible] tradit. Fuld. nro. 78. p. 39; Falckenstein, cod. diplom. nro. 1.; Dronke tradi[illegible] Fuld. nro. 25. p. 80). Demnach möchte die Annahme die wahrscheinlichste seyn, [illegible] er im Jahre 786 oder 787 gestorben ist.

Die Hauptquelle für die Geschichte Willibald's ist die von einer Nonne des Kl[illegible] sters Heidenheim verfaßte Vita Willibaldi, welche auch unter dem Namen Hodoep[illegible] ricum bekannt ist. Die Verfasserin nennt sich selbst eine aus England stammende Ve[illegible] wandte des Bischofs Willibald, aus dessen Munde sie Manches von dem, was sie er[illegible] zählt, erfahren zu haben versichert („ipso [sc. Willibaldo] vidente et nobis ref[illegible] rente“). Man hat daher, wiewohl ohne genügenden Grund, seine Schwester Walpurg[illegible] für die Verfasserin gehalten. Die Aechtheit der Erzählung ist zwar wegen einiger Be[illegible] denken, die sich dagegen erheben lassen, in Zweifel gezogen, darf aber bei genauere[illegible] Prüfung nichtsdestoweniger als erwiesen gelten. Diese Lebensbeschreibung findet si[illegible] abgedruckt bei Canisius in Lect. antiq. III, I. p. 105; in den Actt. S. Bol[illegible] Juli II. p. 301; bei Mabillon in den Actt. S. B. III, II. p. 367; und bei Fa[illegible] ckenstein, Cod. diplom. Nordgav. p. 445. — Eine zweite Biographie Willi[illegible] bald's ist nur ein Auszug aus der ersten allein brauchbaren Quelle von einem anonym[illegible] Verfasser und verräth sich als unzuverlässig durch das Bestreben, in Einzelnen unterrich[illegible] teter zu erscheinen; sie ist abgedruckt bei Canisius l. l. pag. 117; in den Actt. [illegible] Boll. l. l. pag. 512; und bei Mabillon l. l. p. 383. — Eine dritte wird [illegible] wöhnlich, doch ohne besonderen Grund, dem Bischof Reginald († 989) beigelegt [illegible] ist nur von Canisius l. l. gedruckt mitgetheilt. — Außerdem gibt es noch zwei and[illegible] Biographien Willibald's, welche zuerst von Gretser, de divis Tutelaribus, Ing[illegible]

.7, herausgegeben sind. Die eine ist eigentlich ein Bericht des Abts Adal-
heidenheim im 12. Jahrhundert bei Gelegenheit einer geschichtlichen Ausfüh-
sein Kloster; die andere aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts hat den
ilipp von Eichstädt (1306—1322) zum Verfasser. — Vergl. Rettberg,
h. Deutschland's. Bd. II. S. 348 ff. G. H. Klippel.
ligis, Erzbischof von Mainz, gehört zu den hervorragendsten Erscheinungen
hen Kaiserperiode. Vier deutschen Kaisern: den drei Ottonen und Heinrich IV.,
Kanzler und Erzkanzler und erster deutscher Kirchenfürst gedient und unter
ı höchst bedeutenden Einfluß ausgeübt, der, während der Minderjährigkeit
. auf seinem Höhepunkt, sich auf Kirche und Reich in gleicher Weise er-
hm verdankt Otto die Krone und vielleicht das Leben. Ihm besonders ver-
rich II. seine Erhebung auf den deutschen Kaiserthron. Er hat auch dem
Stuhle in Gregor V. den ersten deutschen Pabst zugeführt. Leider hat er
hzeitigen Biographen gefunden, wie so Mancher, der ihm an Bedeutung weit
nd nur annähernd kann man sein äußeres Leben nach zerstreuten Notizen
ellenschriften des 10. u. 11. Jahrhunderts skizziren*).
' die Herkunft des Willigis wissen wir nichts Bestimmtes. Thietmar von
berichtet bloß in seiner Chronik (III, 3. Pertz, Monum. Germ. script.
an seine Geburt ein wunderbares, auf seine spätere Erhebung hindeutendes
nknüpfend, daß, als Otto II. nach dem Tode des Mainzer Erzbischofs Ruod-
ahre 975 seinen Kanzler Willigis an dessen Stelle gesetzt habe, die Fürsten
er niedrigen Geburt damit unzufrieden waren. Als seine Heimath ist Sachsen
ı, und zwar Schöningen, jetzt ein braunschweigisches Städtchen, worin sich
eberlieferung von Willigis erhalten hat. (Serrarius rer. Mogunt. lib. V.
tat. Joannis c. XVII. Leibnitii ann. imp. occid. Brunsvicens. ed. Pertz
9. Euler S. 4). Sein Vater, übrigens ein freier Mann, soll ein Wagen-
Stell- oder Rademacher gewesen seyn. Durch das ganze Mittelalter bis
zeit wurde dieß geglaubt, und man fügte hinzu, daß, als die Mainzer Dom-
ı ihn zu verhöhnen, ein Rad an seine Thür gemalt hätten, mit der Um-
Villekys, Willekys gedencke wanne du kommen bist" (Martinus Minorita
. corp. hist. med. aev. I, 1616), Willigis in stolzer Demuth, seine Herkunft
ein Rad in das Mainzer Wappen aufgenommen habe. Aber einestheils
or dem 13. Jahrhundert nirgends dieser Thatsache Erwähnung, anderntheils
ntliche Bedeutung jenes sogen. Rades ein Doppelkreuz, umgeben von einem
ein, und fällt erst in die Zeit nach den Kreuzzügen; denn vorher waren die
Wappen als Geschlechtsbezeichnung nicht in Gebrauch. Es ist also diese Sage
dichtung des 13. Jahrhunderts anzunehmen. Volcold, der Erzieher des jungen
er sich schon früher des Willigis väterlich angenommen hatte (Thietm. IV, 5),
uf den Bischofssitz zu Meißen berufen, ihn, der inzwischen Kanonikus zu
: geworden war (Chron. Hildesh., Pertz VII, 847), auf's Wärmste seinem
ögling. Auf dessen und Volcold's Fürsprache nahm ihn Otto I. um's Jahr
ne Kapelle oder Kanzlei auf, welche, durch des Königs Bruder, Brun, neu
damals die begabtesten Geistlichen in sich vereinigte. Sie bildete den Rath
ı und aus ihr gingen jene geistlichen Würdenträger hervor, welche durch ihre
liche Treue die Stütze des sächsischen Königshauses, in ihrem deutschem Na-
l aber ein wirksames Gegengewicht gegen römischen Einfluß bildeten. Wir

---

en der verdienten Würdigung, die Willigis in Werken wie W. Giesebrechts Geschichte
n Kaiserzeit, Bd. I. u. II.; Gfrörer's allgem. Kirchengeschichte, Bd. III, 3 u. 4. ge-
handeln specieller von ihm: De Willigisi archicancellarii regni Germaniae et archi-
guntini vita et rebus gestis, scr. J. H. Ossenbeck, Monasterii 1859; und: Erz-
igis von Mainz in den ersten Jahren seines Wirkens. Von Dr. Carl Euler. Naum-
Programm.

können aus den Urkunden, welche Willigis im Namen des Erzkanzlers (ad vicem archi-cancellarii oder archiepiscopi) ausstellte und seine Unterschrift tragen, ersehen, daß er der beständige Begleiter des Kaisers ist.

Am 13. Januar 975 ernannte ihn Kaiser Otto II. zum Erzbischof von Mainz und machte ihn dadurch zum Erzkanzler und Metropoliten Deutschlands. Auch Pabst Benedikt VII. (974—983) beeilt sich, die Bestätigungsbulle auszustellen (Guden Cod. diplom. I, 9). Sie bezeichnet sehr klar die Metropolitanstellung des Erzbischofs von Mainz. In ganz Germanien und Gallien soll derselbe nach dem Pabst den Vorrang in allen kirchlichen Dingen vor allen Erzbischöfen und Bischöfen haben, zumal in Bezug auf die Salbung des Königs und die Abhaltung von Synoden an jedem ihm genehmen Orte. Es ist dieß die erneute Bestätigung der alten Privilegien des Mainzer Erzstifts als Metropolitankirche Deutschlands, wie sie bereits Bonifazius verliehen und den Erzbischöfen Friedrich und Wilhelm (dem Sohn Otto's I.) ebenfalls bestätigt und erweitert worden sind, und worin dieselben geradezu vicarii und missi des Pabstes in allen Gegenden Deutschlands genannt werden. (Vgl. Ph. Jaffé, regesta pontificum Romanorum, 2897). So hatte Willigis, ein Mann aus dem Volke, den wichtigsten Kirchenstuhl diesseits der Alpen eingenommen. Wenn auch anfangs die deutschen Großen mit dieser Wahl unzufrieden waren, so finden wir ihn doch bald mit den anderen viel geltenden Männern am kaiserlichen Hofe: mit Herzog Otto von Schwaben, Bernhard von Sachsen, den ersten Kirchenfürsten: Adalbert von Magdeburg, Gero von Cöln, Piligrim von Passau, in gutem Einvernehmen. Die Obliegenheiten seiner neuen Stellung ließen nicht zu, daß Willigis beständig am kaiserlichen Hofe sich aufhielt. Wenn aber bei besonderen Veranlassungen sich die Fürsten um den Kaiser versammelten, so fehlte auch er nicht, wie sich aus den Urkunden nachweisen läßt. Doch scheint er später anderen Günstlingen des Kaisers, besonders Bischof Theoderich von Metz und Gisiler von Magdeburg, haben weichen zu müssen. An dem Römerzuge Otto's im Jahre 980 betheiligte er sich nicht, eben so wenig an der zu Gunsten Gisiler's erfolgten Aufhebung des Bisthums Merseburg. Derselbe wollte nach dem Tode Adalbert's (981) Erzbischof von Magdeburg werden, und da die Kirchengesetze den Uebergang von einem Bischofssitz zum anderen verboten, so ließ Otto, um Gisiler gefällig zu seyn, dessen früheres Bisthum Merseburg aufheben (Thietm. III, 8 u. 9). Nach der Niederlage Otto's in Calabrien am 13. Juli 982 eilte mit den anderen deutschen Fürsten auch Willigis nach Italien. Auf dem Reichstag in Verona (annal. Magdeburg. Pertz XVI, 157) erscheint er wieder in seiner früheren Stellung zum Kaiser. Es wurde hier der dreijährige Sohn desselben, Otto, einstimmig als König und Nachfolger Otto's II. erwählt, und nachdem die Geschäfte des Reichstages erledigt waren, von den Fürsten nach Aachen geführt und hier von Willigis und dem Erzbischof Johannes von Ravenna, als den Vertretern der Völker diesseits und jenseits der Alpen, am Weihnachtsfeste gekrönt (vgl. Euler S. 30 und Hirsch, Jahrbb. des deutschen Reichs unter Heinrich II. S. 438). Da traf die Nachricht von dem am 7. Dezember 983 erfolgten Tode des Kaisers in Aachen ein. Es mußte sofort die Frage wegen der Vormundschaft über den jungen König hervortreten. Außer der Mutter Theophano und der Großmutter Adelheid, der Wittwe Otto's I., hatte die meisten verwandtschaftlichen Ansprüche Heinrich, der Zänker genannt, der wegen wiederholter Empörung gegen Otto II., seinen Vetter, seines Herzogthums Baiern enthoben und seit dem J. 978 unter die Aufsicht Bischofs Folkmar von Utrecht gestellt war. Von diesem seiner Haft entlassen, eilte er nach Köln, nahm daselbst den jungen, dem Erzbischof Warin anvertrauten Otto in Empfang (Thietm. IV, 1) und trat als Vormund desselben auf. Manche unter den Großen, besonders Kirchenfürsten, zum Theil frühere Anhänger Heinrich's, zum Theil solche, welche das Reich unter der Leitung eines kräftigen Mannes, der durch seine Verwandtschaft mit Otto III. zugleich als dessen natürlicher Vormund erschien, lieber als unter der einer überdieß als Ausländerin in Deutschland nicht beliebten Frau (Sigeb. Gembl. Pertz VI,

a) sahen, schlossen sich Heinrich an. Um so kräftiger erhob sich aber die
rtei. Einen beredten Ausdruck ihrer Thätigkeit finden wir in den Briefen Ger-
es späteren Pabstes Sylvester II., welcher, von der ihm von Otto II. geschenkten
bbio vertrieben, bei seinem Freunde, dem Erzbischof Adalbero von Rheims lebte,
die Seele der lothringischen Partei besonders die Verbindung mit den anderen
r der ottonischen Familie unterhielt (vgl. epistolae Gerberti bei Du Chesne,
27 u. 34). Haupt derselben aber und Heinrich's furchtbarster Gegner war
ler, fast der einzige unter den deutschen Prälaten, seine ganze Persönlichkeit,
ichenden Einfluß für Otto und Theophano einsetzend, Jenes Pläne vernichtete
loß die königliche Familie vom drohenden Untergange errettete, sondern auch
vor der Zersplitterung und dem Auseinanderfall bewahrte. Schon ließ
zu Ostern 984 von den Seinigen König nennen, von den Herzögen von
Polen den Vasalleneid schwören (Thietm. IV, 2; annal. Quedlinb. und
J. 984). Da aber versammelten sich auf der Hesseburg bei Wolfenbüttel
iebenen sächsischen Großen und auf Willigis Befehl die Lehnsleute des
Stiftes zu Mainz, und zerstörten Heinrich's Einfluß in Sachsen. Ebenso-
te dieser seine Zwecke in Baiern trotz der ihm anhangenden Geistlichkeit,
igsten in Franken und Schwaben, wo vor Allem der unmittelbare Einfluß
ihm am wirksamsten entgegentrat. Nach einem fruchtlosen Versuche auf
Bisenstädt in der Nähe von Worms, die Treue des Willigis und der
Großen gegen Otto III. zu erschüttern, mußte Heinrich den jungen König am
984 zu Rara (nach Giesebrecht Groß-Rohrheim bei Worms) der mit Adel-
heid herbeigeeilten Mutter Theophano übergeben (Thietm. IV, 6), welche
zu seinem Erzieher berief. Aber erst im J. 985 erfolgte zu Frankfurt
Versöhnung mit der Zurückgabe Baierns an Heinrich. Willigis scheint wäh-
rend der ganzen folgenden Zeit fast der beständige Gefährte der Kaiserinnen
zu seyn, wie dieß aus zahlreichen Urkunden hervorgeht, die vielfach auf seine
e ausgestellt worden sind. (Vgl. z. B. Mon. Boica XXXI, 243; Orig.
IV, 296; Schannat hist. Fuldens. 150 u. a.).

h dem am 15. Juni 991 zu Nymwegen erfolgten Tode der Kaiserin Theo-
rnahm Adelheid die Sorge für den elfjährigen Enkel. Ihr beigeordnet war
sregiment, an dessen Spitze Willigis stand, ja spätere Quellen sprechen geradezu
dreijährigen Reichsregentschaft des Willigis (vgl. hist. Novientensis monast.
ner font. rer. Germ. III, 11: administrationem totius Germaniae Wille-
ntino archiep. commisit; ann. Dissibodenb. bei Boehmer III, 215; ann.
bei Pertz XVI, 65). In vita et Martyrium Arnoldi archiep. Mogunt.
I, 325) wird sogar erzählt, daß Willigis ein später zu erwähnendes goldenes
ns, aus dem dreijährigen Tribut der Longobarden habe anfertigen lassen.
rziehung des jungen Königs lag besonders in seiner Hand. Bernward, ein
on ungewöhnlicher Begabung, der auf den im J. 988 zum Erzbischof von
nannten Johannes als Lehrer Otto's folgte, war von Willigis, welcher ihm
rchlichen Weihen als Subdiakonus, Diakonus und Presbyter in Mainz er-
herangezogen worden (vergl. Thangmari vita Bernwardi episc. 2, Pertz
Am 15. Januar 993 durch Willigis zum Bischof von Hildesheim geweiht,
ernward seinen Einfluß auf Otto.

is hat auch seinen königlichen Zögling zum ersten Römerzug ausgerüstet und
hen geführt. Mit großem Gefolge feiert Otto das Osterfest des Jahres
via. Hier meldet ihm eine Gesandtschaft aus Rom den Tod des Pabstes
V. und erbittet zugleich von dem deutschen König einen neuen Pabst. Es
Willigis, der hauptsächlich Otto zur Wahl seines Vetters Brun be-
s Sohnes des Herzogs von Kärnthen, eines Jünglings, dessen ausgezeich-
eiten Willigis in der königlichen Kanzlei, deren Mitglied derselbe war,

kennen gelernt hatte. In Gemeinschaft mit dem Kanzler Hildibald, Bischof zu Worms, führte er Brun nach Rom, wo derselbe als erster deutscher Pabst von Volk und Geistlichkeit einstimmig erwählt, am 3. Mai des J. 996 feierlich inthronisirt wurde und sich Gregor V. nannte (vita Adalb. 21). Am 21. Mai salbte und krönte er Otto III. zum Kaiser (Thietm. IV, 18, vit. Adalb.) Die Wahl Gregor's ist von der größten Bedeutung. Jung, feurig, energisch, untadelig in seinen Sitten, durch hohe Bildung ausgezeichnet, von streng kirchlicher Richtung, dabei durch seine Verwandtschaft mit dem Kaiser in seinen Bestrebungen mächtig unterstützt, erschien er als der geeignetste Mann, die eingerissenen kirchlichen Schäden durch durchgreifende Reformen wieder zu beseitigen. Und er hat in der kurzen Zeit seines Wirkens sehr viel geleistet. Bevor Willigis Rom verließ, berief Gregor auf dessen Drängen eine Synode wegen des Bischofs Adalbert von Prag. Im Jahre 983 von Willigis in Verona zum Bischof von Prag geweiht, hatte derselbe, dem der heidnisch unbändige, ihn in allen kirchlichen Bestrebungen hemmende Sinn der Böhmen sehr bald seinen Bischofsstuhl verleidete und den außerdem seine ganze Natur mehr zum beschaulichen Mönchsleben hinzog, 990 in Rom, wohin er sich begeben, das Mönchsgelübde abgelegt. Boten und Briefe von Willigis bewirkten aber 992 bei dem Pabst die Zurücksendung seines Suffraganbischofs nach Prag (Canaparius vita s. Adalberti ep. 18, Cosmae chron. Boem. I, 30. Bruno 15). Das verletzte Asyl in der Kirche hatte Adalbert von Neuem bewogen, Prag zu verlassen und sich nach Rom in sein altes Kloster zu begeben, wo ihn Otto kennen lernte und bald sehr lieb gewann (Canap. 22). Willigis aber erwirkt die Berufung einer Synode. Er verlangt, daß der verwaisten Kirche der Gatte zurückgegeben werde, denn es sey sündlich, daß Prag allein des Hirten entbehre. So sehr auch Otto und der Pabst widerstrebten, die gern Adalbert in Rom behalten hätten, Willigis hört nicht auf, auch nach seiner Rückkehr nach Deutschland brieflich auf Adalbert's Zurücksendung zu dringen, sie mußten sich endlich seinem Drängen fügen. Er verließ mit Otto Rom, verweilte einige Zeit in Mainz bei Otto und Willigis (Can. 23) und fand später, da die Böhmen ihn höhnisch zurückwiesen, in Preußen als Heidenbekehrer den ersehnten Märtyrertod den 23. April 997.

In der Folgezeit scheint der Einfluß des Willigis bei Otto ganz zurückgetreten zu seyn. Keine Urkunde thut, so viel wir wissen, seiner Erwähnung. Nur in einer amtlichen Beziehung wird er mit Otto zusammen genannt, indem Pabst Sylvester II. im October 999 die Privilegien des Klosters Lorsch auf Fürbitte Otto's, Willigisen's und einiger Anderer bestätigt (Codex Laureshamensis I. 125). Es hatte dieß auch seinen guten Grund. Die phantastischen Pläne, mit denen Otto sich trug, seine Ideen von einem christlichen Weltreich, ähnlich dem alten Römerreich, dessen Sitz Rom seyn und in dem der Glanz und die feierliche Pracht des griechischen Kaiserthums mit all' dem leeren Ceremoniell, den Hofwürden des byzantinischen Hofes herrschen sollte, konnte bei einem mit so klarem nüchternen Sinn begabten, einer so spezifisch-deutschen Natur wie Willigis keinen Beifall gewinnen. Dazu mußten ihm andere Personen dienen, die theils wie Gerbert, von Otto nach Gregor's Tode, 999 am 18. April, auf den päbstlichen Stuhl erhoben, seine hochfliegenden Pläne weckten und nährten, theils wie sein Kanzler, Erzbischof Heribert von Köln, der „Archilogothet“ (vita Herib. c. 5, Pertz IV, 743) und Bernward von Hildesheim, der „Primiscrinius“ des kaiserlichen Hofes, zu fügsamen Werkzeugen und Förderern derselben sich hergaben (vergl. Giesebrecht I, 715 ff.). Es konnte denn nicht fehlen, daß Willigis, der, wenn er auch seinem kaiserlichen Schützling gern die höchste Würde der Christenheit verschaffte, doch nicht wollte, daß Deutschland in Rom aufgehe, ebenso wie er bei aller Ehrfurcht vor dem Pabst keineswegs seinen Rechten und den Rechten der deutschen Kirche etwas vergeben wollte, vor den Günstlingen des Kaisers zurücktreten mußte. Nicht aber ist dieß bei den anderen Gliedern der ottonischen Familie der Fall. Wir sehen Willigis in freundlichen Beziehungen zu Mathilde, Aebtissin von Quedlinburg, der Tante Otto's III., welcher dieselbe während

eines zweiten Römerzuges zur Reichsverweserin in Deutschland machte, zu Sophie, des Kaisers Schwester, besonders auch zur Kaiserin Adelheid, bei deren am 17. Dezbr. 999 zu Selz, einem von ihr gestifteten Kloster im Elsaß, erfolgten Tode er zugegen war (Odilo epitaph. Adelheidae c. 21; Pertz IV. 644). Am folgereichsten aber war des Willigis Verhältniß zu Sophie. Wie die meisten Frauen der ottonischen Familie, war auch sie für das Klosterleben bestimmt und als Nonne im Frauenkloster Gandersheim eingetreten, einer Stiftung des Sachsenherzogs Liudolf und seiner Gemahlin Oda, der Eltern Heinrich's I. Die Aebtissinnen waren meistens Frauen aus dem sächsischen Königshause (Hroswitha primordia Gandersh. v. 102 sqq. bei Pertz IV. 308, Thangmar vit. Bernwardi c. 12, P. IV., 762).

Bisher hatten, wie Thangmar ausdrücklich bemerkt, die Bischöfe von Hildesheim die geistliche Gerichtsbarkeit daselbst unangefochten ausgeübt. Als aber Sophie nur von Willigis als Nonne in Gandersheim eingekleidet werden wollte, und dieser zusagte, erhob Bischof Osdag Einspruch, worauf Willigis das Kloster zu seiner Diöcese gehörig erklärte. Endlich nahmen beide die Einkleidung gemeinschaftlich vor in Gegenwart der Theophano und des jungen Königs. Nach Jahren der Ruhe, während welcher sogar Willigis einer von Osdag's Nachfolger, Bernward, in Gandersheim geleiteten Versammlung ohne Widerspruch beiwohnte (vit. Bernw. 13), brach bei Gelegenheit der Einweihung der Gandersheimer Kirche der Streit von Neuem los. Thangmar legt die Schuld besonders Sophie bei, welche hauptsächlich in Gandersheim das Regiment an Stelle der betagten und kränklichen Aebtissin Gerberge führte, und durch deren Beispiel die strenge Zucht daselbst gelockert wurde. Daß Bernward sich dem entgegensetzte, verstärkte noch die Abneigung, welche sie gegen ihn als Günstling ihres Bruders ohnehin gefaßt hatte.

Hierin traf sie mit Willigis zusammen, der sich durch Bernward seines Einflusses beraubt sah, und zugleich in demselben den Beförderer der verderblichen Pläne Otto's erblickte (Bernw. 18). An ihn schloß sich Sophie auf's Engste an und gab ihre Zuneigung auf jede Weise kund. So vermittelte sie eine Schenkung des Kaisers an die Peterskirche zu Mainz, am 17. Juli 997 (Guden IV, 842). Thangmar (Cap. 14) wirft ihr vor, daß sie auf Betreiben des Willigis gegen den Willen ihrer Aebtissin und Bernward's sich längere Zeit am kaiserlichen Hofe aufgehalten und dadurch ihrem Rufe geschadet habe. Wir erkennen darin die einseitige Darstellung Thangmar's, der hier selbst Partei für Bernward ist und dessen sonst unschätzbares Buch in diesem Theil geradezu als eine Schmähschrift gegen Willigis und Sophie erscheint. Es ist nicht anzunehmen, daß ein Mann, wie Willigis, lockere Sitten der Sophie begünstigt habe. Auf Ausübung kirchlicher Funktionen in Gandersheim hatte er unbestreitbare Rechte. Die Gränze zwischen der Mainzer und Hildesheimer Diöcese war nicht fest bestimmt, somit konnte Jeder das Kloster beanspruchen (vergl. Ossenbeck S. 40 ff.). Dann aber konnte Willigis ja als Primas der deutschen Kirche und Vikar des Pabstes an jedem ihm genehmen Orte Synoden abhalten. Dazu kommt, daß Gandersheim, nach den Bullen der Päbste Agapet II., 948, und Johannes XIII., 968, unmittelbar unter dem Pabst stand, also von der Jurisdiktion des Diöcesanbischofs eximirt, kirchliche Funktionen jedem anderen Bischof übertragen konnte. Schon Hroswitha erwähnt dies ausdrücklich (V. 152 ff., vgl. Leuckfeld, antiquit. Gandersh. 428; Harenberg, hist. eccl. Gandersh. diplom. 57 und 620; Jaffé 2793 und 2852). Hatten auch die Hildesheimer Bischöfe bis dahin ohne Widerspruch kirchliche Funktionen in Gandersheim verrichtet, so war dies nur freiwillige Connivenz der Aebtissinnen. Deßhalb war, nach unserer Auffassung, Sophie im Recht, wenn sie im Jahre 1000 Willigis ersuchte, die neu erbaute Kirche zu Gandersheim — die alte war 973 abgebrannt — einzuweihen. Sie lud zugleich auch Bernward ein, freilich nur als Gast. Willigis, der sich anfangs sträubte, nahm den Auftrag an, verlegte aber die Feier von dem ursprünglich festgesetzten 14. September auf den 21. und benachrichtigt hiervon Bernward. Dieser lehnt sein Erscheinen ab, kommt

aber unerwartet am 14. September nach Gandersheim, um die Weihe zu vollziehen, findet natürlich nichts dazu vorbereitet, und die Nonnen widerstreben auf's Heftigste. Da hielt Bernward bloß Gottesdienst ab, beschwerte sich vor der Gemeinde und untersagte, kraft der Kirchengesetze jedem anderen die Einweihung der Kirche (Bernw. 16. 17). Am 20. kam Willigis mit großem Gefolge nach Gandersheim. Auch Bernward war eingeladen, erschien aber nicht; doch vertheidigte Eccard, Bischof von Schleswig, der, durch die Dänen vertrieben, sich bei Bernward aufhielt, dessen Rechte und untersagte die Kirchweihe. Willigis stand nun vorläufig davon ab, kündigte aber auf den 28. November eine Synode in Gandersheim an. Da begab sich Bernward nach Rom, und wurde dort, wo man von dem Streit bereits vernommen hatte, von Kaiser und Pabst sehr herzlich aufgenommen (Bernw. 18. 19). Willigis hielt unterdessen mit thüringischen, sächsischen und hessischen Bischöfen die anberaumte Synode ab und wies im größten Zorn den Einspruch Eccard's zurück. Hierauf verließ dieser mit seinen Begleitern und denen, die auf Bernward's Seite standen, die Versammlung und hielt eine besondere Synode im Interesse des Hildesheimer Bischofs. Willigis aber erklärte, durch Zeugenaussagen gestützt, das Kloster Gandersheim seiner Diöcese unterworfen und belegte jeden Eingriff in seine Rechte mit der Strafe des Bannes.

In Rom hielt, besonders auf Drängen Herzog Heinrich's von Baiern, des nachmaligen Kaisers, 1002 am 1. Februar der Pabst in dieser Angelegenheit eine Synode ab, bei der zwanzig Bischöfe und auch der Kaiser zugegen waren. Als abgestimmt werden sollte, entfernten sich nur die unmittelbar unter Rom stehenden Bischöfe — die anderen enthielten sich der Abstimmung — und erklärten nach geheimer Abstimmung die Gandersheimer Synode für schismatisch. Die Beschlüsse derselben wurden vernichtet, Bernward das Kloster zugesprochen, dem Erzbischof sollte sein verwegenes Beginnen verwiesen und auf einer neuen Synode der sächsischen Bischöfe zu Pöhlde am 22. Juni der Streit unter dem Vorsitz des jungen römischen Cardinalpriesters Friedrich, eines Sachsen von Geburt, geschlichtet werden (Bernward 20—22). Diese Synode wurde unter dem stärksten Tumult abgehalten. Friedrich, der mit dem ganzen Pomp eines päbstlichen Legaten erschien, wurde nur von Bernward und seinen Anhängern und dem Erzbischof Libentius (Liwezo) von Bremen, einem geborenen Römer, die beanspruchten Ehren erwiesen. Lärm und Verwünschungen empfingen ihn. Kein geziemender Platz wurde ihm zugestanden. Als er endlich zum Wort kam, ermahnte er die Bischöfe zum Frieden und verlangte, daß der an Willigis gerichtete, von ihm aber nicht einmal angeblickte, viel weniger angenommene päbstliche Brief vorgelesen würde. Der Erzbischof wurde darin getadelt und zum Frieden und Gehorsam ermahnt. Als der Cardinal hierauf Willigis selbst anredete und Libentius, den dieser um seinen Rath befragte, in des Legaten Sinn sich aussprach, drangen plötzlich Laien in den Versammlungsort, es entstand ein wildes Getümmel, entsetzliche Drohungen wurden gegen den Legaten und Bernward ausgestoßen und Willigis verließ in heftigstem Zorn die Versammlung. Auf den folgenden Tag von dem Cardinal bei Strafe des päbstlichen Bannes vor die Synode geladen, reiste er in der Frühe mit den Seinigen ab. Darauf suspendirte ihn der Legat von seinem Amte und lud ihn und alle Bischöfe ein, zu Weihnachten auf einer Synode vor dem Pabste zu erscheinen (Bernw. 28. 29). Als Bernward bald nachher Gandersheim besuchen wollte, widersetzte sich Sophie mit bewaffneter Hand seinem Eintritt (Bernw. 32). Willigis ließ sich durch den Zorn des Kaisers und Pabstes nicht einschüchtern. Trotz seiner Amtsentsetzung kamen die deutschen Bischöfe zahlreich zu der von ihm auf den 20. August nach Frankfurt berufenen Synode. Bernward ließ sich durch Eccard und Thangmar vertreten. Obgleich man sich gegenseitig näherte, kam doch keine Entscheidung zu Stande, man verschob sie auf eine im nächsten Jahre in Fritzlar abzuhaltende Versammlung. Bernward, erkrankt, schickte jetzt Thangmar mit Briefen nach Rom (Bernward 33. 34). Zu dem ausgeschriebenen Concil daselbst waren die deutschen Bischöfe mit ihren Mannen entboten worden, und viele machten sich auf den Weg, auch Willi-

gis, der das Concil selbst nicht besuchen, wohl aber seiner Dienstpflicht gegen den Kaiser genügen wollte, schickte seine Namen dahin. Die Synode wurde am 27. Dezember zu Todi eröffnet — denn in Rom, wie auch in Deutschland (Thietm. IV, 30), war Alles im offenen oder geheimen Aufstand gegen den Kaiser — aber nur von wenigen Bischöfen besucht, da die deutschen noch nicht angelangt waren. Die Heftigkeit des Willigis wurde von allen mißbilligt, entscheidende Beschlüsse aber bis zur Ankunft der Deutschen verschoben. Als diese mit der Ankunft zögerten, ging man auseinander (34 bis 36). Der mittler Weile erfolgte Tod Otto's ließ auch die Synode zu Fritzlar nicht zu Stande kommen. Die Thronbesteigung Heinrichs II. bewog beide Männer zu vorläufigem Waffenstillstand. Willigis weihte 1002 zu Paderborn — Gerberge war ein Jahr vorher gestorben — Sophie auf ihren Wunsch als Aebtissin von Gandersheim und Bernward fügte sich, ohne aber auf seine Rechte zu verzichten. (Bernward 39, ann. Hildesh. z. J. 1002). Der Streit selbst wurde aber erst 1007 am 5. Januar durch Vermittelung und in Gegenwart Heinrich's II. beigelegt. Die Kirche wurde von Bernward und Willigis gemeinschaftlich eingeweiht, worauf Willigis seinen Rechten auf Gandersheim feierlich entsagte (Bernw. 43). So wurde ein Kampf beendet, der, anfangs nur von lokalem Interesse, bald von den weitgreifendsten Folgen wurde und wegen der darin handelnden Personen bald die ganze abendländische Christenheit bewegte. Allerdings hat ihn Willigis persönlich mit maßloser Heftigkeit geführt, aber wenn er zuletzt auch, offenbar nur, um Heinrich gefällig zu seyn, auf seine Rechte freiwillig verzichtete, so hat er doch thatsächlich einen glänzenden Sieg über die Partei, welche Otto's phantastische, die Würde und Machtstellung Deutschlands beeinträchtigende Pläne begünstigte, davongetragen, er hat die römische Anmaßung, die päbstlich-hierarchische Einmischung in rein deutsche Kirchen-Angelegenheiten auf das Entschiedendste zurückgewiesen, ebenso wie er auch schon früher die Aufforderung Gregor's V. (s. den Brief Gregors bei Pertz III. 694), gegen Gisiler von Magdeburg einzuschreiten, unberücksichtigt gelassen hatte. Es war ein Kampf um die Unabhängigkeit Deutschlands von der Macht des Pabstes und römischer Bischöfe. Uebrigens entbrannte später der Streit von Neuem zwischen Bischof Godehard, Bernward's Nachfolger, und Erzbischof Aribo von Mainz (Wolfher v. S. Godehardi p. 26 sqq.). Er blieb unentschieden, trotz wiederholter Bemühung Kaiser Konrad's. Die auf der Synode zu Pöhlde 1029 vorgeschlagene Theilung des streitigen Gebietes, wobei Gandersheim selbst bei Hildesheim bleiben sollte, wurde zwar von Hildesheim zurückgewiesen, scheint aber doch späterhin stattgefunden zu haben. Doch dauert der Kampf um die Exemtion des Klosters fort, und endet erst am 3. Mai 1208 unter Pabst Innocenz III. mit der völligen Freiheit von Gandersheim.

Otto II. war am 23. Januar 1002 gestorben. Die nächsten Ansprüche auf den deutschen Königsthron erhob Heinrich, der Sohn Heinrich des Zänkers. Er nahm die Leiche des Kaisers, als sie nach Deutschland gebracht wurde, um in Aachen beigesetzt zu werden, in Empfang und bemächtigte sich der kaiserlichen Insignien. Aber er hatte in dem tapfern Markgraf Eckard von Meißen und in Herzog Hermann von Schwaben gefährliche Nebenbuhler. Da fand Heinrich in Willigis seine bedeutendste Stütze. Er trat für Heinrich's Erbrecht ein und wollte zugleich das Reich vor einer Spaltung sichern. Durch Willigisens Einfluß fallen auch die fränkischen Großen Heinrich zu, dessen Aussichten bereits durch den Tod Eckard's, der am 30. April zu Pöhlde ermordet wurde, gestiegen waren. In Mainz wurde Heinrich am 6. oder 7. Juni von den Großen der Franken, Mosellaner und Baiern zum König gewählt und sofort von Willigis unter Beistand seiner Suffraganbischöfe gesalbt und gekrönt (Thietm. V, 7; ann. Hildesh. und Quedlinb. zum Jahre 1002; Marianus Scottus, Pertz V, 555 u. a.).

Nachdem Heinrich Schwaben durchzogen und, ohne mit seinem Gegner Hermann zusammen zu treffen, in Merseburg die Huldigung der sächsischen Großen erlangt hatte, kam er nach Paderborn, wo Willigis am 10. August seine Gemahlin Kunigunde salbte

und krönte (Thietm. V, 11 v. Meinwerci c. 8 u. A.). In Duisburg näherte si
Heinrich endlich auch Erzbischof Heribert von Cöln, der wegen der ungewöhnliche
Krönung in Mainz zürnte (Thietm. V, 12), da er die Funktion selbst in Anspru
nahm, weil Aachen, die eigentliche Krönungsstadt, wo auch die drei Ottonen gekrö
worden waren, in seiner Diöcese liege. Aber der Erzbischof von Mainz hatte bish
auch in Aachen sich vorzugsweise an der Krönung betheiligt, und die päbstliche Bestä
gungsbulle Benedikt's VII. spricht dies Recht ausdrücklich aus (vergl. auch Lamber
annal. z. Jahre 1073 bei Pertz V, 204: archiep. Mogunt., cui potissimum propt
primatum Mogontinae sedis eligendi et consecrandi regis auctoritas deferebatur
Mit Willigis und Kunigunde ging Heinrich II. über den Rhein und wurde in Aach
von den Fürsten des Landes als König begrüßt und auf den königlichen Stuhl erhob
(Thietm. V, 12). In Bruchsal unterwarf sich ihm Hermann freiwillig am 1. Okto
(Thietm. V, 14). Auch bei einer zu Diedenhofen (Thionville) abgehaltenen Syno
war Willigis zugegen, und er ist es, auf dessen Fürsprache Graf Ernst von Oester
der mit den Markgrafen Heinrich und Brun, letzterer des Königs Bruder, sich ge
Heinrich empört hatte, und, gefangen genommen, von dem Fürstengericht zum Tode v
urtheilt worden war, von der Todesstrafe befreit und zu einer Geldbuße begnad
wurde (Thietm. V, 21).

So sehen wir überall Willigis als Berather zur Seite des Königs, und zahlre
Urkunden bezeugen seinen großen Einfluß. Auch bei der Wiederherstellung des B
thums Merseburg wirkt er mit. Wiederholt hatte Otto III., hatten die Päbste Gre
V. und Sylvester II. dieß versucht, und stets wußte Gisiler die Sache zu verei
Jetzt aber schickte Heinrich von Dornburg aus im Januar 1004 eine Gesandtschaft un
Führung des Willigis zu dem kranken Erzbischof, und verlangte auf's Bestimmteste
Restitution des Bisthums. Doch Gisiler starb und auf Heinrich's Wunsch wurde s
Kaplan Tagino Erzbischof von Magdeburg und am 2. Februar von Willigis in Mer
burg geweiht, worauf er sofort das Bisthum Merseburg restituirte (Thietm. V, 24 u
ann. Magdeb., Pertz XVI, 162). Nicht weniger unterstützte Willigis Heinrich in a
deren kirchlichen Einrichtungen und Reformen. Im Jahr 1005 weihte er Godeha
den späteren Bischof von Hildesheim, zum Abt des reichen Klosters Hersfeld (v. God
13). Auch einen Lieblingswunsch: die Gründung des Bisthums Bamberg, hat Hei
rich besonders durch des Willigis Beistand, der als Vikar des Pabstes Johann XVII
die Verhandlungen leitete, auf den Synoden zu Mainz und, am 1. Nov., zu Frankfu
1007 zu Stande gebracht und der erste Bischof Eberhard wurde noch an demselb
Tage von Willigis geweiht (Thietm. VI. 23; v. Henr. II, 10; Pertz IV, 795).

Es mag eine Anerkennung der Verdienste des Willigis in dieser Angelegenheit g
wesen seyn, wenn Heinrich im folgenden Jahre, nach dem Tode des Erzbischofs Ludol
von Trier, gegen den Wunsch seiner Gemahlin, Meingaus, Probst der Mainzer Kirc
und Kämmerer des Willigis, auf den erledigten erzbischöflichen Stuhl erhob (gesta Trev
bei Pertz VIII, 171; Thietm. VI. 25).

Weiter wird uns von der Wirksamkeit des Willigis nichts berichtet. Hochbetagt sta
er am 23. Februar 1011 (Calendar. necrolog. metrop. Mogunt. Boehmer III, 141
annal. Dissibodenb. z. J. 1011 u. A.). In der St. Stephanskirche zu Mainz wurd
er beigesetzt, wie aus dem Epitaphium des Willigis hervorgeht, welches früher an de
Thurm der von Willigis erbauten Kirche stand, bis es mit dem Brand derselben z
Grunde ging, aber durch Abschrift des Serrarius erhalten ist. Später wurde Willig
heilig gesprochen.

Werfen wir noch einen Blick auf des Willigis übrige Wirksamkeit, so tritt un
auch hier überall eine bedeutende, unermüdlich thätige Persönlichkeit entgegen. Er i
eifrig bemüht, das kirchliche Leben zu fördern, er gründet neue Kirchen, baut zerstör
Klöster auf, stattet verarmte mit reichlichen Schenkungen aus, belebt Kunst un
Wissenschaft, und überwacht mit ganz besonderer Sorgfalt die Schulen und den Un
terricht.

Ein interessanter Beleg dafür ist eine von Willigis ausgestellte Urkunde vom 1. April 976, welche die Verhältnisse der Aschaffenburger Kirche und Schule betrifft (Guden cod. dipl. I, 352 seqq.). Besonders nahmen die Kirchen und Klöster seine Sorgfalt in Anspruch. Im Jahre 975 stellte er das alte Kloster Dissibodenberg wieder her (ann. Dissib. z. J. 975; Boehmer III,178; Guden I, 68 sqq.) .Vor Allem verdankten die geistlichen Stiftungen in Mainz ihm große Wohlthaten, und manche Schenkungen der Kaiser hat er ihnen zugewendet. Die alte Kirche zu Mainz wurde von ihm [illegible] neu hergestellt und Burchard, seit 1000 Bischof von Worms, der berühmte Canonikus, zu ihrem Probst ernannt (v. Burchardi 2, Pertz IV, 833, v. S. Bonifacii; Pertz II, 357). Das berühmteste Baudenkmal des Willigis ist die Martinskirche, auf der Stelle, wo jetzt der Mainzer Dom steht. Von 978 bis 1009 wurde an ihr gebaut, und manche Schenkungen erhielt sie von den Kaisern (Guden I, 358. 367. 14 [illegible]). Am Tage der Weihe, 29. August 1009, brannte sie vollständig nieder, ein Ereigniß, welches von vielen Chronisten und Annalisten jener Zeit erwähnt wird. Willigis begann sofort den Neubau, der 1036 in Gegenwart der kaiserlichen Familie geweiht wurde (v. S. Bardonis bei Boehmer III,253). Auch die Stephanskirche zu Mainz hat er erbaut, so wie ihm auch der Bau einer Brücke über die Nahe bei Bingen, einer [illegible] bei Aschaffenburg und des durch die Hattosage bekannten s. g. Mäusethurms [illegible] Bingen zugeschrieben wird (s. das Epitaphium). Daß Willigis auch den Kunstbestrebungen seiner Zeit nicht fremd blieb, beweisen mehrere Kunstwerke, die sich bis in unsere Jahrhunderte erhalten haben. Dazu gehört ein berühmtes goldenes Kreuz, Benna, das Willigis dem Dom schenkte, und wozu ihm angeblich der lombardische Tribut während seiner Reichsregentschaft die Mittel geliefert hat (vgl. Euler p. 39—41). Von der Diöcesanthätigkeit des Willigis bemerken wir noch außer dem schon Berührten, die Weihe des Bischofs Retharius von Paderborn im Jahre 983 zu Speier (ann. Paderborn. 327). Nach seinem 1009 erfolgten Tode weihte Willigis auch seinen Nachfolger Meinwerkus (v. Meinw. 11). In besonders freundlicher Beziehung stand er mit Burchard. Bei Willigis lernte ihn Otto III. kennen, der ihn sehr lieb gewann und wider seinen Willen im Jahre 1000 zum Bischof von Worms machte, worauf ihm Willigis die Weihe gab (v. Burchardi 1—6). Ferner war Thietmar, später Bischof in Osnabrück, erst Probst in Mainz, von wo ihn Heinrich II. mit Bewilligung des Willigis nach Aachen versetzte (chron. Osnaburg. bei Meibom rer. Germ. II, 205).

Endlich lebte auch Eckehard von St. Gallen, der Lehrer Otto's II, als Domprobst unter Willigis in Mainz (Ekkehardi IV. casus S. Gall; Pertz II, 122).

Dr. Euler.

Williram (oder Willeram, auch Wiltramus geschrieben), Abt des Klosters Ebersberg in Baiern, lebte zur Zeit der Kaiser Heinrich III. und IV. Von seinem äußeren Leben ist wenig bekannt. Tritheim (s. die Ausgabe Williram's von Merula) erzählt von ihm, daß er in Paris längere Zeit Studien obgelegen habe; doch ist dies nicht weiter beglaubigt. Sicher muß er sich schon früh durch Gelehrsamkeit und gründliches Wissen hervorgethan haben, weil wir ihn als Lehrer (scholasticus) an der Klosterschule zu Bamberg sehen, jener Lieblingsstiftung Kaiser Heinrich's II. (1007), die sich sehr bald vor Allen durch ihre Frömmigkeit und ihren wissenschaftlichen Eifer auszeichnete. Darauf wurde Williram Mönch zu Fulda, kam dann als Abt nach Ebersberg, wo er am 5. Jan. 1085 starb (necrologium antiquissimum monast. Ebersperg. bei Oefele rerum Boicar. script. II. p. 15).

Williram ist ein naher Verwandter des Erzbischofs Heribert von Cöln und des Bischofs Heribert von Eichstedt, welchem letztern, der selbst als Dichter berühmt war, (besonders wurden sechs Hymnen von ihm gelobt), er nach dessen am 24. Juli 1042 erfolgten Tode die Grabschrift dichtete (anonym. Haserens. c. 32, Pertz mon. Germ. script. VII, 263). Als Abt scheint Williram eifrig für die äußeren Verhältnisse seines Klosters gesorgt zu haben. Im Codex tradition. Eberspergens. (Oefele II, 19—35)

und libellus Concambiorum monast. Ebersperg. (Oefele II.) werden mehrfach die Gütertausche angeführt, welche er mit Anderen einging. Darunter ist besonders bemerkenswerth ein Tausch zwischen ihm und dem ihm befreundeten Bischof Heinrich von Trident (Oefele II, 46). Dieser gibt Williram einen Weinberg bei Botzen für einige Bücher zum gottesdienstlichen Gebrauch aus Williram's Bibliothek. Es stimmt dieß mit dem Ruf, den Williram weithin als Gelehrter und Dichter genoß. Der anonym. Haserensis nennt ihn (a. a. O.) egregius ille versificator. Es wurde ihm auch die Abfassung des sogen. chronicon Ebersbergense antiquius, das in Wahrheit aber das posterius ist, von Oefele (II, S. 3) zugeschrieben, doch ist diese Annahme unbegründet (vgl. S. Hirsch, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich II., Bd. I, S. 150). Nachhaltigen Ruhm aber erwarb er durch seine um 1045 geschriebene Uebersetzung und Auslegung des Hohenliedes in deutscher Sprache, wodurch er in die Fußstapfen Notker's von St. Gallen trat, der von seiner Verdeutschung der Psalmen der Deutsche genannt wurde. Die Zeit war für solche Bestrebungen günstig. Wenn auch Kaiser Conrad II. selbst sich nicht viel um die Wissenschaften kümmerte, so förderte seine Gemahlin Gisela dieselben um so mehr, und besonders scheint das Unternehmen Notker's ihr Interesse erregt zu haben. Sie ließ sich seine Werke abschreiben. Auch ihrem Sohn, Heinrich III. flößte sie die Liebe zu den wissenschaftlichen Bestrebungen ein, und Williram übersandte ihm seine Auslegung des Hohenliedes (vergl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter S. 217 f.). Williram's Uebertragung wurde schon von den Zeitgenossen sehr bewundert. Man schrieb sie oft ab, und schon 1057 wurde sie in's Niederländische übertragen (Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit II, 540, 2. Aufl.). Ueber sein Werk spricht sich Williram in der Vorrede ausführlich aus (Williram's Uebersetzung und Auslegung des Hohenliedes in doppelten Texten aus der Breslauer und Leidener Handschrift herausgegeben und mit einem vollständigen Wörterbuch versehen, von Dr. H. Hoffmann. Breslau 1827. Doch hat Hoffmann die lateinische Paraphrase in Hexametern nicht mit aufgenommen, dieselbe ist in der Ausgabe von Merula: Willerami abbatis in Canticum Canticorum Paraphrasis gemina: prior rythmis Latinis, altera veteri lingua Francica: Lugd. Batav. 1598). Williram beklagt den Verfall des theologischen Studiums in seiner Zeit, im Gegensatz zu der Zeit der Vorfahren (der karolingischen Zeit). Die grammatischen und dialektischen Studien würden, wie er zugibt, allerdings getrieben, aber man vergäße dabei das Studium der heiligen Schrift, und die etwas leisten könnten, verwertheten das ihnen anvertraute Pfund nicht zur Belehrung Anderer. Rühmend erwähnt er der Anregung, die Lanfrank durch seine theologische und dialektische Lehrweise gegeben habe und er fügt hinzu, daß viele seiner Landsleute zu ihm hinströmten. Man hat Willigis deßhalb wohl auch selbst irrthümlich zu einem Schüler Lanfrank's gemacht. Er selbst, fährt Williram fort, um auch nach seinen Kräften etwas beizutragen, wolle das Hohelied und zwar in Versen und deutsch übertragen und erklären (Itaque cantica canticorum, quae sui magnitudinem ipso nomine testantur, statui, si Deus annuerit, et versibus et teutonica planiora reddere, ut corpus in medio positum his utrimque cingatur et ita facilius intellectui occurrat quod investigatur). Von sich selbst habe er in seiner Erklärung nichts hinzugefügt, sondern sich nur an die Kirchenväter und mehr an den Sinn, als an die wörtliche Uebertragung gehalten. Es erscheint das Lied als Wechselrede zwischen Bräutigam und Braut. Williram findet selbst großes Wohlgefallen an seiner Arbeit, ist aber, wie er sagt, gern bereit, auf Vorschläge zur Verbesserung einzugehen. An der Einmischung lateinischer Wörter in seine deutsche Erklärung scheint weder er noch seine Zeitgenossen Anstoß genommen zu haben.

Dr. Euler.

Wimpheling. Dieser treffliche Mann war der hervorragendste unter jenen wohlmeinenden, aber schüchternen Humanisten, die am Ende des fünfzehnten und zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts eine Verbesserung des Schulunterrichts und eine Abstellung der kirchlichen Mißbräuche bezweckten, allein in ihrer dogmatischen Befangenheit sich we-

on der Scholastik und dem Pabstthum losmachen noch zu einer freieren Ansicht von
klassischen Studien erheben konnten. So wie sich in Wimpheling's Schriften ein
iges Bild seiner Zeit, ihrer verdorbenen Zustände und ihrer besseren Bestrebungen
, so spiegeln sich in seinem Karakter und Wirken die Gegensätze ab, die sich da-
bekämpften; er wollte, in Gemeinschaft mit seinen Freunden, einen vermittelnden
punkt behaupten, ward aber bald von den Mönchen, bald von den kühnern Hu-
ten angegriffen, und vermochte weder den neuen Geist entschieden zu begründen,
den alten zu retten. Nichtsdestoweniger ist er eine ehrwürdige Erscheinung und
nem auch unwillkürlich, zur Vorbereitung der Reformation mitgewirkt.

Jakob Wimpheling ward geboren den 26. Juli 1490, zu Schlettstadt im Elsaß, wo
Vater Nikolaus Bürger war. Hier hatte eben der Westfale Ludwig Dringenberg eine
em Magistrat beschlossene lateinische Schule begründet. Dringenberg, ein Schüler
rüder des gemeinsamen Lebens zu Deventer, hatte der hergebrachten Methode des
ischen Unterrichts entsagt und eine einfachere, praktischere eingeführt, so daß bald
Schule eines bedeutenden Rufes genoß. Wimpheling besuchte sie bis in sein
es Jahr; der Einfluß dieser ersten Erziehung entschied zum Theil die Richtung
Lebens. 1464 bezog er die Universität Freiburg, in der Absicht, sich einmal dem
zu widmen; die Juristen Kilian Wolf, von Haslach, und Konrad Stünzel, später
cher Kanzler, nahmen sich besonders seiner an. Bei Geiler von Kaisersberg, der
f Jahre älter war als er, hörte er philosophische Vorlesungen über Aristoteles
xander von Hales; er schloß damals schon innige Freundschaft mit ihm. 1466
er baccalaureus artium; als jedoch 1468 eine Pest die Universität zerstreute, ging
h Erfurt, um seine philosophischen Studien fortzusetzen. Eine Inschrift, die er
in einer Kirche sah: noli peccare, Deus videt, machte einen tiefen Eindruck auf
m den er sich noch nach langen Jahren erinnerte. Er war indessen kaum einige
te in Erfurt, als ihn sein Oheim, Ulrich Wimpheling, Pfarrer zu Sulz bei Mols-
zurückberief, um ihm eine Pfründe zu verschaffen; da er aber den Jüngling noch
erfahren fand, gebot er ihm, nach Erfurt zurückzukehren. Auf der Reise ward er
beier krank; von dem Arzte schlecht besorgt, ging er nach Heidelberg, um sich von
ttern Künstlern traktiren zu lassen. Er genas, allein da es Winter war, getraute
nicht weiter zu wandern; er erbat sich von seinem Oheim, der seit seines Vaters
für ihn sorgte, und erhielt von ihm die Erlaubniß in Heidelberg zu bleiben. 1471
er hier Magister der Philosophie. Den 20. Januar dieses Jahres schrieb er ein
dicht auf Kurfürst Friedrich, bei dem er eine Zeit lang das Amt eines Geheim-
bers versah. Er begann das Studium des kanonischen Rechts, dessen er aber nach
Jahren überdrüssig ward; sein frommes Gemüth fand darin die Befriedigung nicht,
der es verlangte; er sah bereits, daß Viele nur darum die kirchlichen Rechte stu-
, um sich Mittel und Wege zu verschaffen, vom römischen Hofe Pfründen zu er-
und sich durch Processe im Besitz derselben zu behaupten; die Dekretalen und
nen wurden ihm zum Ekel und, eingedenk des Wortes: „Was hülfe es dem Men-
wenn er die Welt gewönne und Schaden nähme an seiner Seele“, wandte er sich
Theologie. Diese war jedoch zu Heidelberg nur durch scholastische Doktoren ver-
; Kurfürst Philipp, den Wimpheling 1476 bei seinem Regierungsantritt durch ein
isches Gedicht begrüßte, berief zwar Johann Wessel nach Heidelberg, und wenige
nachher kamen auch Johann von Dalberg und Rudolph Agricola dahin; allein
Universität wurde vom Geist dieser Männer nicht ergriffen, eben so wenig als von
des Humanisten und Dichters Konrad Celtes. Auf Wimpheling verfehlten sie in-
ihren Eindruck nicht; er hielt sich fern von den Zänkereien über Nominalismus
Realismus, die damals Lehrer und Schüler entzweiten; und als 1479 der Worm-
rediger, Johann von Wesel, von den Ketzerrichtern zu Mainz, unter denen sich
drei Heidelberger Theologen befanden, zu Widerruf und Gefängniß verurtheilt ward,
gte er das Loos des frommen, von den Feinden der Wahrheit verfolgten Mannes.

Daraus darf man jedoch nicht schließen, daß er zu einer nachdrücklichen Opposition g
die bestehende Kirche geneigt gewesen wäre; schon in dieser Zeit offenbart sich d
scheinbar sich widersprechende Thatsachen sein eigenthümliches Wesen. Nachdem er 1
Dekan der philosophischen Fakultät, 1481 Vorsteher des Artisten-Collegiums und
Rektor geworden war, schrieb er eine satyrische Schulcomödie, Stilpho betitelt, di
bei einer akademischen Promotion aufführen ließ, und in der er mit beißendem
das entgegengesetzte Treiben zweier Jünglinge schilderte, von denen der eine mit
und Erfolg den Studien obliegt, während der andere, diese verschmähend, nach
geht, mit einem Sack voll päbstlicher Provisionen für verschiedene Pfründen zurückko
auf diese aber wegen Unwissenheit verzichten muß und zuletzt Schweinehirt wird. W
pheling griff hier nicht bloß die Rohheit und Habsucht einer zahlreichen Klasse von G
lichen an, sondern den Hof selber, der, ohne Rücksicht auf Würdigkeit oder Unwü
keit der Verlangenden, den Pfründenhandel trieb. Dagegen ward er von Zorn er
als er erfuhr, daß der Dominikaner Andreas, Erzbischof von Krain, der als ka
licher Gesandter zu Rom gewesen, über die päbstliche Heiligkeit, an die er geglaubt h
enttäuscht und von Sixtus IV. verfolgt worden war, zu Basel durch einen Anschlag
Münster (13. Juli 1482) ein neues Concil berief, um dem wachsenden Verderben
Kirche zu steuern. Wimpheling widerlegte die in dem Anschlag enthaltenen Sätze
deferirte sie der Universität; von dieser an den Bischof von Worms gesandt, erlangt
die Unterdrückung der Einladung zum Concil.

1483 ward er Baccalaureus der Theologie; da eine Pest ausbrach, ging die Uni
sität auseinander; Wimpheling begab sich nach Schlettstadt; erst nach sieben Mon
kehrte er nach Heidelberg zurück, wo er den Licentiatengrad erhielt. Zu dieser
suchte der Bischof von Speier einen Prediger für sein Münster: der Heidelberger
fessor der Theologie, Andreas Brambach, drang in Wimpheling, sich dafür zu mel
dieser aber schützte seine Schwächlichkeit vor; allein da seine Mitbewerber behaupteten
wage nicht, das Amt anzunehmen, weil er der Sohn eines Priesters sei, was daher
daß er seinen Onkel Ulrich wegen seiner Wohlthaten Vater zu nennen pflegte, entsc
er sich endlich, dem durch Brambach vermittelten Rufe zu folgen. Er ward zum Pri
geweiht und erhielt eine Vikarspfründe am Speirer Dom nebst der Predigerstelle.
Bischof Ludwig und der die Wissenschaften liebende Probst Georg von Gemmingen
ten große Achtung für ihn; im Auftrag des Bischofs sammelte er ein Officium de c
passione b. Virginis; 1485 widmete er ihm ein Gedicht zum Lobe der Speirer Ki
sowohl des schönen Doms, als des würdig eingerichteten Gottesdienstes und des
edlen Gesinnungen beseelten Stifts. Er trat durch Briefe mit dem Dichter Celtes
mit Trithemius, dem Abte von Spanheim, in Verbindung; letzterer eignete ihm 1
seinen Catalogus illustrium virorum Germaniae zu, dem Wimpheling später ei
Artikel beifügte. Die Erfahrungen, die er zu Heidelberg unter den Studenten gem
und die er zu Speier unter den Geistlichen machte, betrübten ihn tief; er schrieb
Celtes, zu Speier sey bei den Buchhändlern kein ordentliches Buch zu finden, nichts
Horae oder die Sermones, dormi secure, die Priester geben ihr Geld nur aus für We
und Wein. Im J. 1489 munterte er den gelehrten Straßburger Buchdrucker Peter At
dorn auf, eine kleine Sammlung theils ernster, theils scherzhafter Stücke verschied
Verfasser herauszugeben, die den Titel erhielt Directorium statuum seu verius tr
latio seculi; man sollte daraus beide status, den auf Gott und den nur auf die
gerichteten kennen lernen, um in dieser schlimmen Zeit im Stande zu seyn, das R
zu wählen. Wie sehr er aber auch den Klerus gesunken fand, so empörte ihn das
noch mehr das Benehmen der weltlichen Herren, die in dem gesetzlosen Zustand u
dem schwachen Kaiser Friedrich III. die Geistlichen plünderten und mißhandelten.
nachdem Alexander VI. Pabst geworden war, richtete er an ihn eine Oratio queru
contra invasores sacerdotum, in der er die Leiden der bedrückten Geistlichkeit schil
und den Kirchenobersten, dessen schändliches Leben ihm ohne Zweifel unbekannt war,

, ihr zu Hülfe zu kommen. Zugleich veröffentlichte er eine Defensio immuni- ; libertatis ecclesiasticae statusque sacerdotalis, gegen die Fürsten und Obrig- bie, unter dem Vorwande, die Geistlichen und Mönche besitzen zu große Reich- und führen ein ärgerliches Leben, sie, unbekümmert um ihre Privilegien, ihrer beraubten. Er begnügte sich jedoch nicht mit dieser Vertheidigung der kirchlichen en, die ohne Reform des Klerus selber doch nichts geholfen hätte; er überzeugte ier mehr von der Nothwendigkeit einer bessern Bildung, eines zweckmäßigern Unter- r die, welche Priester werden, und überhaupt für die, welche der Kirche und dem Va- uf irgend eine Weise dienen wollten. Er schrieb daher 1497 seinen Isidoneus germa- ines seiner wichtigsten Werke, eines der ersten, das in Deutschland den Schulen re Bahn anwies. Gelehrte Studien und Erziehung der Jugend waren ganz h sein Beruf; wegen seiner schwachen Stimme sagte ihm die Ausübung des Pre- l weniger zu. Die reichen Bibliotheken einiger Speirer Canonici standen ihm zwar llein er sehnte sich oft nach dem regern literarischen Leben zu Heidelberg zurück. Er Pfründen aus, die ihm sein Freund Johann Simler, Dekan des Straßburger stiftes, und der Erzbischof Berthold von Mainz anboten; sie hätten ihn, sagte ch die irdischen Sorgen, die damit verbunden sind, von den Wissenschaften und ntemplation abgezogen. Eine Zeit lang hatte er sogar die Absicht, sich letzterer ßlich zu widmen und dem praktischen Wirken ganz zu entsagen; Bischof Ludwig und von Gemmingen hielten ihn jedoch vierzehn Jahre lang zu Speier zurück. Da 98 eine Aufforderung an ihn, die für ihn und seine Freunde sehr karakteristisch ristoph von Utenheim, Doktor des kanonischen Rechts und seit 1473 Probst Thomasstiftes zu Straßburg, hatte mit Geiler von Kaisersberg und dem from- raßburger Dominikaner Thomas Lamparter den Entschluß gefaßt, sich in die Ein- in irgend einem Thale des Schwarzwaldes zurückzuziehen. Er ging nach Speier h Wimpheling dafür zu gewinnen; dieser war gerade in der Stimmung, das latise Leben zu wählen und hatte eben Petrarka's Schrift de vita solitaria ge- arum nahm er den Vorschlag an, besuchte sogleich einige im Marienthal bei wohnende Einsiedler, ließ sich ihre Regeln mittheilen und wartete nur auf Nach- n dem nach Straßburg zurückgekehrten Christoph, um Speier zu verlassen. Es merkwürdiger Zug im Leben von Männern wie Geiler und Wimpheling, die zu reifender Wirksamkeit berufen waren, die thätige Laufbahn aufgeben zu wollen, eine Einöde zu fliehen; im Kampf wider die Hindernisse, die sich ihnen entgegen- sank ihnen zuweilen der Muth, und so wie Geiler einst sagte, in dieser Zeit leder nur darauf bedacht seyn, sein eigenes Heil zu suchen, so verzweifelte auch npheling am Erfolg des von ihm unternommenen Werks. Inzwischen ward er n Kurfürst Philipp, der beschlossen hatte, an seiner Universität Vorlesungen über amkeit und Dichtkunst einzuführen, wieder nach Heidelberg berufen; er resignirte Speirer Pfründe und, den 13. September 1498 in die Facultas artium aufge- t, begann er sofort sein Amt. Allein anstatt klassische Redner und Dichter zu , wählte er christliche; aus einem Vorurtheil, das wiederum äußerst bedeutsam seine ng bezeichnet, hielt er die heidnischen Autoren für schädlich für die Jugend, und z er sich bestrebte, das barbarische Latein des Mittelalters durch ein besseres zu . so konnte er sich doch kaum entschließen, zu den wahren Quellen der reinen : zurückzugehen. Deßhalb erklärte er die Episteln des Hieronymus und die Hymnen dentius. Nur für die Rhetorik wollte er Cicero und einige Andere gelten lassen. dieses beschränkte Anschließen an die Alten fand Widerstand von Seiten der ; Wimpheling mußte in einer den 12. August 1499 gehaltenen Rede den Nutzen nanistischen Studien und zumal der Rhetorik beweisen. Da ferner noch immer eit über die Universalia dauerte, ermahnte er in einer andern Rede, den 24. März Professoren und Studenten zur gegenseitigen, friedlichen Duldung von Meinungen, die esentlich zum Heile gehören. Um dem ihn begünstigenden Kurfürsten, der ihn

bei der Erziehung seiner Söhne zu Rathe zog, seine Ergebenheit zu bezeugen, verfaßte er ein paar Dialogen über die einem Fürsten nothwendigen Tugenden und literarischen Kenntnisse, über die Nothwendigkeit des Türkenkrieges und über das Lob Philipp's selber, den er hauptsächlich auch darum pries, daß er keine schlechten Priester dulden wollte; diese Dialogen ließ er im Heidelberger Schloß vor dem Kurfürsten, seiner Familie und dem Bischof Albert von Straßburg aufführen. Für Philipp's ältesten Sohn, Ludwig, der damals abwesend war, schrieb er einen besonderen Traktat, Agatharchia, über die Pflichten eines Fürsten seinem Volke gegenüber. Für Wolfgang, Sohn des Grafen Ludwig von Löwenstein, sammelte er eine Reihe von Lebensregeln aus mehr wie fünfzig älteren und neueren Autoren; in dieser ziemlich sonderbaren Compilation, die er unter dem Titel Adolescentia herausgab, ist das Wenigste von ihm selber; sie wurde jedoch als eine Art Lesebuch betrachtet und hie und da in Schulen eingeführt. Auch leitete Wimpheling die Studien des Jakob Sturm, des nachmaligen so berühmten Straßburger Stettmeisters, Sohns des Martin Sturm v. Sturmeck, und die des Franz Paulus, Sohns des Straßburger Stadtadvokaten Matthias Paulus. Daneben bildete er einen Kreis von jungen Männern, denen er Liebe zur besseren Literatur einflößte und die er im Verfassen lateinischer Verse über moralische Gegenstände übte. Weiter indessen erstreckte sich zu Heidelberg sein Einfluß nicht; es fehlten ihm, bei allem Eifer, die großen Eigenschaften eines Agricola oder eines Reuchlin. Um diese Zeit erinnerte ihn Christoph von Utenheim an sein Versprechen, mit ihm in die Einsamkeit zu ziehen, er möge nicht länger anstehn, es sey Alles zur Ausführung des Vorhabens bereit. Sofort gab Wimpheling seine Stelle zu Heidelberg auf und begab sich, 1500, nach Straßburg zu Geiler von Kaisersberg. Nach wenig Tagen aber schrieb ihnen Christoph, er sey zum Verweser des Baseler Bisthums ernannt; er drang in Wimpheling zu ihm zu kommen, um ihn zu unterstützen. Geiler wunderte sich, daß ihr Freund diese Stelle angenommen, da zu dieser Zeit kein Bischof Macht genug besitze, um die Geistlichen zu reformiren; er bewog Wimpheling zu Straßburg zu bleiben, um durch Besorgung eines vierten, die Predigten enthaltenden Bandes die Ausgabe der Werke Gerson's zu vollenden, die er selbst 1488 begonnen hatte; dieser vierte Band erschien 1502. Später vertheidigte Wimpheling Gerson gegen einen Bettelmönch, der demselben Unehrerbietung gegen seine Vorgesetzte und Haß gegen die Mönche vorgeworfen hatte; überhaupt war er mit Geiler und Christoph von Utenheim ein großer Verehrer sowohl der mystischen Theologie, als der Reformbestrebungen des Kanzlers. Er wohnte zu Straßburg im kleinen stillen Kloster der Wilhelmiten; hier verfaßte er auch eine Schrift, die ihn in einen ärgerlichen Streit verwickelte. Er glaubte bemerkt zu haben, daß bei einigen Straßburgern die Anhänglichkeit an's Reich erkaltet war, und daß sie sich zu Frankreich neigten; er sah hierin eine Art Verrath. Sein patriotischer Eifer für Deutschland ist einer der hervorstechendsten Züge seines Karakters; bei jeder Gelegenheit sprach er ihn aus, zuweilen ohne Besonnenheit. So schrieb er nun einen Traktat, Germania, um zu beweisen, daß das linke Rheinufer nie zu Gallien, mit dem er Frankreich verwechselte, gehört habe, daß Julius Cäsar sich geirrt, wenn er die gallische Gränze bis an den Rhein gerückt, da zwischen Gallien und Deutschland Austrasien gelegen war, daß dieses Land mit dem römischen Reich an Deutschland gekommen u. s. w. Glücklicherweise fügte er dieser sonderbaren Argumentation ein zweites Buch bei, in dem er dem Straßburger Magistrat die trefflichsten Rathschläge in Bezug auf gute Regierung gab und unter Anderem die Errichtung eines lateinischen Gymnasiums vorschlug. Seine gewagten Behauptungen über die Gränzen Galliens fanden alsbald einen Widerleger in der Person des Barfüßers Thomas Murner; dieser geistreiche, aber nicht immer sehr ehrenwerthe Mann war eifersüchtig auf das Ansehen, in dem Geiler und Wimpheling standen, daher ergriff er die Feder gegen sie und zunächst gegen letzteren; es ward ihm nicht schwer, die Ungründlichkeit der in der Germania aufgestellten Beweise zu zeigen, da er aber den Streit mit gehässiger Leidenschaftlichkeit führte, verbot der Magistrat den Verkauf seines Nova Germania betitelten Buches.

Wimpheling's Freunde und Schüler zogen scharf, in Prosa und Versen, gegen Murner los; Wimpheling selber beklagte sich bitter über sein Benehmen; Murner antwortete nicht minder heftig, erklärte sich jedoch zuletzt zum Schweigen bereit. Wimpheling war Sieger und blieb bei seiner falschen Ansicht. Wie wenig er überhaupt die historischen Verhältnisse kannte, und wie sehr er sich durch seine nationale Befangenheit irre führen ließ, sieht man auch aus seinem Urtheil über die Schweizer, von denen er sagte, sie erkennen, weil sie der römischen Majestät nicht unterthan sind, gar keine Art von Obrigkeit an und leben in barbarischer Rohheit ohne Ordnung und Gesetz; er richtete sogar eine eigene Ermahnung an sie, um ihnen dieses Unrecht zu Gemüth zu führen und besonders ihre Geistlichen aufzufordern, sie eines Bessern zu belehren. Wichtiger und nützlicher war eine Arbeit, die er 1503 für den Bischof von Basel unternahm. Den 1. December 1502 war Christoph von Utenheim dem kurz verstorbenen Kaspar zu Rhein nachgefolgt; sofort auf eine Reformation seines Klerus bedacht, berief er Wimpheling, um die vorhandenen Synodalstatuten zu sammeln und durchzusehen; mehrere ältere fand Wimpheling nicht mehr anwendbar, dagegen schlug er einige neue vor. Eine den 23. Oktober 1503 versammelte Diöcesansynode genehmigte die Statuten, die dann von Wimpheling zum Druck besorgt wurden; sie waren, ganz in seinem Sinne, großentheils darauf berechnet, das bischöfliche Ansehen wieder zu heben, als einziges Mittel, die Sittlichkeit unter den Geistlichen einzuführen und das kirchliche Leben zu erneuen. Kaum hatte er 1504 die Herausgabe beendigt, so erfuhr er aus Straßburg, er habe am Thomasstifte ein Summissariat erhalten; er eilte zurück, um diese Pfründe, die ihm für den Rest seines Lebens einen hinlänglichen Unterhalt gesichert hätte, in Besitz zu nehmen; bereits hatte sich aber ein anderer Bewerber eingestellt, Leonhard Bellendin, der von Julius II. eine Provision für die nämliche Präbende hatte; der bekannte Johann Burchardi, Dekan des Stifts, beschützte Bellendin, während das Capitel, in dem Wimpheling viele Freunde zählte, sich für ihn aussprach; er wurde excommunicirt, obgleich Wimpheling, um Streit zu vermeiden, auf die Pfründe verzichtete. Der bereits alternde Mann, ohne kirchliches Amt noch Einkommen, widmete sich nun wieder der Erziehung der Jugend. Seine Freunde Martin Sturm und Matthias Paulus ließen ihre Söhne, da der bairische Krieg ausgebrochen und eine Belagerung Heidelberg's zu befürchten war, auf seinen Rath zurückkommen und er begleitete sie nach Freiburg. Schon zur Zeit als die beiden Jünglinge noch zu Heidelberg waren, hatte Wimpheling eine merkwürdige, sehr lebhaft geschriebene Schrift an sie gerichtet, Apologia pro republica christiana, in der er sich gegen die Kanonisten erhob, die die Theologie verachteten und bloß aus Habsucht die päbstlichen Rechte studirten, die, wenn sie Pfründen erlangten, sich weder um Bibel noch Sittlichkeit kümmerten, und dadurch die Geistlichen bei den Laien verhaßt machten. Er hatte seine jungen Freunde gebeten, das Büchlein zu verbrennen; einige Jahre später indessen gab Thomas Wolf es heraus. Als er nun, 1504, mit ihnen nach Freiburg ging, wo er sich bei den Wilhelmiten einwohnte, schrieb er zunächst für Jakob Sturm, der nach dem Wunsche seiner sterbenden Mutter Geistlicher werden sollte, einen Traktat de integritate, über die doppelte, einem Priester geziemende Reinheit, die im Leben und die in der Lehre. In Bezug auf jene gab er eine Reihe von Mitteln an, um die Keuschheit zu bewahren; was die zweite betrifft, empfahl er vor Allem die Befolgung Christi und nach ihm die des Augustin; da man aber häufig diesen Lehrer verachtete, unter dem Vorwande, er sey nur ein Mönch gewesen, so bewies Wimpheling, daß er nie einem Orden angehört, daß er nie eine Kapuze getragen, daß überhaupt das Mönchssprüchwort, alle Weisheit stecke in der Kapuze, falsch sey, da weder die alten Philosophen noch Moses, Christus, die Apostel, die ältesten Kirchenväter und viele spätere, wie Gregor der Große, Beda, Alcuin, irgend etwas mit dem Mönchthum gemein gehabt haben. Gegen diese Behauptung erhoben die Augustiner und bald auch andere Ordensbrüder einen gewaltigen Sturm; es war eine kleine Frage, aber je kleiner sie war, desto mehr erschienen, durch den Lärm, den sie erregten, die Mönche in ihrer rohen Unwissenheit. Wimpheling

war der erste unter den Humanisten, den sie angriffen; schon in diesem ersten Kampf ernteten sie aber nur Schmach. Wimpheling war ihnen seit Langem verhaßt; bereits vor Jahren, als zu Freiburg ein Streit zwischen den Augustinern und Wilhelmiten ausgebrochen war, welchen von beiden der Vorrang gebührte, hatte Konrad Stürzel Wimpheling aufgetragen, in den Geschichtbüchern nachzuforschen, welcher von beiden Orden der ältere sey; da hatte er gefunden, daß Augustin nie Mönch gewesen und damals schon die Augustiner durch diese Entdeckung gegen sich erbittert. Dazu kamen die in allen seinen Schriften vorkommenden Ausfälle gegen schlechte Mönche und Priester. Als nun das Buch de integritate erschien, machte der Groll sich Luft. Ein Dr. Franz Schatzer von Rotweil, gegen den sich Wimpheling schon früher, in der Apologia pro republica christiana, hatte vertheidigen müssen, verfaßte eine deutsche Schrift gegen ihn; Paul Lang, Benediktiner zu Würzburg, schrieb in Prosa und Versen gegen das, was er seine deliramenta nannte, und ließ dieses Faktum auf einem Ordens-Capitel zu Reinhardsbrunn approbiren; selbst Trithemius billigte es nicht, daß er Beda und Andere nicht für Mönche halten wollte. Die Augustiner namentlich meinten, sie seyen verunglimpft, wenn Augustin, den sie für den Stifter ihrer Regel ausgaben, keine Kapuze getragen; sie brachten ihre Klage nach Rom und erlangten, daß Wimpheling vor den Pabst citirt ward. Seine Freunde ergriffen eifrig seine Partei, versprachen ihm Unterstützung an Geld, um den Proceß zu führen, und griffen die Mönche an; der Pabst wird lachen, schrieb Thomas Wolf, wenn er erfährt, daß diese in Deutschland nichts Besseres zu thun haben, als über eine Kapuze zu streiten. Der Straßburger Magistrat und das Domcapitel gaben Wimpheling Zeugnisse, daß er wegen Alter und Krankheit nicht reisen könne; er selber schrieb an Bischof Albert, er sey bereit, seine Schriften den Universitäten vorzulegen; an den Pabst selber richtete er ein Schreiben und ein Carmen, um seine Unterwerfung unter den römischen Stuhl zu betheuern und seine Ansicht über Augustin zu begründen; für das Publikum gab er eine kräftige Apologetica declaratio heraus. Julius II. machte dem abgeschmackten Streit ein Ende, indem er Wimpheling's Gegnern Schweigen gebot; der gegenseitige Groll blieb jedoch der nämliche wie zuvor; Wimpheling, obschon von seinen Freunden aufgefordert, sich nicht um seine unwissenden Widersacher zu bekümmern, nahm sich die Sache sehr zu Herzen; es kümmerte ihn, Recht und Wahrheit so verhöhnt zu sehen, doch tröstete er sich mit Gerson, Johann von Wesel und Anderen, die ähnlich verfolgt worden waren, wie er; zugleich trat er immer entschiedener gegen das Mönchthum und den sittenlosen Klerus auf. Er fuhr fort auf gute Erziehung und literarische Bildung der Jugend zu dringen, als auf die sichersten Mittel, bessere Generationen für die Kirche vorzubereiten. 1505 wiederholte er vor dem Straßburger Magistrat den Antrag, eine lateinische Schule zu errichten; er erhielt zwölf Goldgulden als Geschenk für seinen Eifer, und weiter nichts; nur die freie literarische Gesellschaft, die er, ähnlich der rheinischen, welche Celtes und Dalberg zu Heidelberg gegründet hatten, zu Straßburg stiftete, hatte blühendes Gedeihen; sie bestand, von Erasmus gefeiert, bis zur Einführung der Reformation, zu der mehrere Glieder derselben übertraten. Da weder Magistrat noch Bischof seine Verbesserungsvorschläge unterstützten und er fortwährend von den Mönchen belästigt ward, wünschte er, in einem Augenblicke der Entmuthigung, abermals sich in die Einsamkeit zurückzuziehen; er schrieb 1507 an Trithemius, damals Abt zu St. Jakob bei Würzburg, ob er nicht zu Sponheim oder bei ihm selber ein Asyl finden könnte. Geiler ließ es jedoch diesmal nicht zu; um den Freund durch Beschäftigung aufzurichten, forderte er ihn auf, die Geschichte der Straßburger Bischöfe zu schreiben; Wimpheling unternahm die Arbeit so gut es damals möglich war; unvollständig und unkritisch, was die ersten Jahrhunderte betrifft, ist das Buch reichhaltiger und zuverlässiger, je mehr sich der Verfasser seiner eigenen Zeit nähert; es ist immer noch eine nicht zu verachtende historische Quelle. Als Wimpheling es vollendet hatte, ging er nach Freiburg, um die Studien Peters, des zweiten Sohns des Ritters Martin Sturm zu leiten; nach Verlauf eines Jahres führte er Peter

nebst einigen andern Straßburger Jünglingen nach Heidelberg. Hier traf ihn, 1510, die Nachricht von dem Tode Geilers von Kaisersberg; schmerzlich ergriffen und in frischer Erinnerung an den frommen, geistreichen Prediger, verfaßte er alsobald eine schöne Karakterschilderung desselben, die er mit einer Anzahl von Trauergedichten herausgab; unter letztere nahm er auch eines von dem jungen Melanchthon auf, der ihm vorgestellt worden war und den er dem Grafen Ludwig von Löwenstein als Lehrer für seine Söhne empfahl. Eine andere Schrift, die er zu Heidelberg schrieb, war die Folge eines Streites, in den er seit mehreren Jahren mit einem der kühnsten Humanisten verwickelt war und in dem er eine weniger gute Sache vertheidigte, als gegen die Augustiner. Jakob Locher, Philomusus genannt, von 1495 bis 1497 Professor der Dichtkunst zu Freiburg, dann zu Ingolstadt, hatte hier einen alten grämlichen scholastischen Theologen, Georg Zingel, der von den heidnischen Poeten nichts wissen wollte, angegriffen und deshalb die Universität verlassen müssen. 1505 war er zu Freiburg gleichzeitig mit Wimpheling; bisher waren Beide Freunde gewesen, Locher hatte Brant's Narrenschiff in lateinische Verse übersetzt und Wimpheling's Schriften mit Empfehlungen begleitet; sein Angriff auf Zingel und seine enthusiastische Vorliebe für die klassischen Dichter hatten aber bei Wimpheling ein Mißfallen erregt, das er öffentlich, und wie es scheint, ziemlich beißend, aussprach. Der Rektor der Universität verbot ihm Carmina gegen Locher anschlagen zu lassen; ohne Zweifel erging an diesen dasselbe Verbot. 1506 erschien von Locher eine äußerst scharfe Satyre gegen die Theologen, die die Musen verschmähen und sich nur mit steriler Scholastik abgeben, augenscheinlich direkt gegen Wimpheling. Dieser schwieg lange; Geiler forderte ihn mehrmals auf, gegen Locher zu schreiben; wie lange, sagte er, willst du zögern, die edle disputative Theologie zu vertheidigen? Erst 1510 zu Heidelberg, auf die Vorstellungen des Pallas Spangel und Anderer entschloß er sich zur Antwort; sein Traktat contra turpem libellum Philomusi defensio theologiae scholasticae et neotericorum ist ebenso grob, wie der Locher's, aber nur schwerfällig behauptete Wimpheling den Nutzen der „subtilen Dialektik, quae per quaestiones et argumentationes procedit" und die Gefährlichkeit der alten Dichter für die Jugend. In keiner seiner Schriften tritt die Aengstlichkeit seines auf halbem Wege stehen gebliebenen Humanismus deutlicher hervor. Ob Locher antwortete, ist uns nicht bekannt. Wimpheling schickte sich an, den Winter in Heidelberg zuzubringen, als er einen höchst wichtigen Auftrag erhielt, der ihn wieder in seine rechte Bahn zurückwies. Durch seine Bestrebungen für das Abstellen der kirchlichen Mißbräuche hatte er die Aufmerksamkeit aller Besserdenkenden auf sich gezogen; selbst Maximilian I. war mit ihm in Verbindung getreten; als 1504 der Kaiser zu Straßburg war, hatten ihn Geiler und Wimpheling von den Beschwerden der deutschen Nation über den Pfründenhandel zu Rom und die daraus entstehenden Uebelstände unterhalten; sie waren nach und nach zur Ueberzeugung gelangt, daß den Päbsten die ernstlichsten Vorstellungen gemacht werden müßten, wenn man die Reform der Kirche von ihnen erwarten sollte. Als nun Maximilian, mit Frankreich verbündet, Julius II. entgegentrat, wollte er diesem mit der Aufzählung der deutschen Gravamina drohen; er ließ sich dieselben von Wimpheling zusammenschreiben und Rathschläge geben, wie ihnen abzuhelfen wäre. Wimpheling übersandte ihm eine Reihe von Beschwerden über die Eingriffe des römischen Hofs in die Rechte der Bischöfe und der Capitel, über die Gelderpressungen, das Vergeben der Pfründen an Fremde und Untaugliche, u. s. w. Um die Abstellung dieser Mißbräuche zu erlangen, sollten dem Pabste Warnungen vorgehalten werden, die Wimpheling theils aus der Größe und Ungerechtigkeit des ausgeübten Druckes, theils aus der Lage Deutschlands hernahm; zuletzt fügte er avisamenta an den Kaiser bei, in denen er besonders die Einführung einer der französischen ähnlichen pragmatischen Sanktion vorschlug. Maximilian erließ nun zu Insbruck ein Edikt gegen die Pluralität der Pfründen und die betrügliche Erwerbung derselben; zugleich ging er auf den Vorschlag einer sanctio pragmatica ein; im September 1510 sandte er seinen Sekretär Jakob Spiegel, Wimpheling's Neffen, an diesen

mit dem Auftrag, unverzüglich einen auf die deutschen Verhältnisse anwendbarn
zug aus der französischen pragmatischen Sanktion zu machen. Wimpheling kehrt
von Heidelberg nach Straßburg zurück, und schon den 1. November überschickte
Kaiser eine Medulla sanctionis pragmaticae, Auszüge aus letzterer nebst Bem
über die Zustände Deutschlands, besonders am Rhein, und über die Mittel, d
wesen ein Ende zu machen. Diese Arbeiten Wimpheling's genügten allein, i
Ehrenstelle in der Geschichte der deutschen Kirche anzuweisen. Es erfolgte jedoch
die Gravamina und die Medulla wurden damals noch nicht gedruckt, sie erschie
1520, als die Zeiten schon ganz anders waren. Ebenso erfolglos erwies sich ei
Julius II. gemachter Versuch, die Kirche durch ein allgemeines Concil zu ref
Wimpheling war von dem Bischof von Basel berufen worden, um die Aufsicht i
Nonnenkloster zu übernehmen, in welchem Christoph von Utenheim eine bessere Zuc
führt hatte; es war vielleicht das Kloster zu Sulzburg im obern Schwarzwald; in d
desselben, in eremo silvae herciniae, wie er sich ausdrückte, verbrachte er nun
Jahre. Als er erfuhr, daß 1511 durch Ludwig XII. von Frankreich, dem sich
Maximilian anschloß, eine allgemeine Kirchenversammlung nach Pisa ausgeschrieb
und daß dagegen Julius II. eine andere nach Rom berufen hatte, zeigte sich wi
sonderbares Schwanken in seinem Benehmen. Statt dem Kaiser, für den er
erschrocken die Gravamina gesammelt hatte, beizutreten, gerieth er in Angst beim
ken, daß weltliche Fürsten sich der Regelung der kirchlichen Zustände bemächtig
sich dem Pabst feindselig entgegen stellen sollten; vielleicht wirkte auch seine Ab
gegen Frankreich mit; nur dem Pabst, meinte er, komme es zu, die Kirche mi
eines Concils zu reformiren. Ein gewisser Angelus, Mönch zu Vallombrosa, ga
eine Oratio pro concilio Lateranensi contra conventiculum Pisanum heraus; W
ling richtete eine Schrift an ihn, um ihn zu loben, sich für Julius II. erklärt zu
übrigens zählte er von Neuem alle Mißbräuche und Beschwerden auf, in der H
von Rom aus würde jetzt die Verbesserung kommen. Bekanntlich wurde aber d
sammlung von Pisa zu wenig besucht, um von nachdrücklicher Wirkung zu seyn,
Lateran dachte man nichts weniger als an eine Reform der Kirche. Wimpheling
abermals getäuscht; in der ihm lieb gewordenen Einsamkeit im Schwarzwald gab
nun wieder mit literarischen Arbeiten ab. Da er sah, daß Erasmus und auch D
pad, den er hochschätzte, sich gegen die entartete Scholastik aussprachen, besorgte
möchten seine früheren Erklärungen zu Gunsten der theologi neoterici, wie er di
lastiker im Gegensatz zu den Kirchenvätern nannte, mißverstehen; er ließ daher 1
Erasmus Encomion moriae zu Straßburg neu drucken, mit einer Vorrede, in
sagte, er halte zwar die „subtile Logik" für nützlich zum Schärfen des Verstand
zum Bekämpfen der Ketzer, billige es jedoch nicht, daß man sich ausschließlich nur
abgebe und über Aristoteles Christum und die Apostel vergesse. Zu derselben Zeit
er eine durch meist gesunde Gedanken über den lateinischen Unterricht, die sittlich
Erziehung, die theologischen Studien, die Pflichten der Geistlichen, ausgezeichne
weisung De proba institutione puerorum in trivialibus et adolescentum in u
salibus gymnasiis. Er selber fühlte sich jedoch zu alt, um noch die Leitun
Schule zu übernehmen; als 1513 Balthasar Gerhard, Comthur der Straßburg
hanniter, theologische Vorlesungen einzuführen gedachte und ihn dafür berufen
schlug er es aus, aus Rücksicht auf sein Alter. Daneben mußte er sich fortwähren
alte und neue Gegner vertheidigen; Mönche und Curtisanen fuhren fort, ihn zu
hen; der Proceß wegen Augustin's Kapuze wurde wieder aufgefrischt; auch wa
ihm vor, er habe nirgends Ruhe, halte sich bald da bald dort auf, versäume sein
lichen Pflichten, u. s. w. Er verfaßte dagegen eine expurgatio, in der er Rech
von seinem bisherigen Leben gab, und der er eine scharfe Ueberschrift an die vag
Bettelmönche und die viele Pfründen cumulirenden Priester vorsetzte. In einem
druckten oder verlorenen?) Traktat de frugalitate deckte er das Treiben der Bern

nikaner mit dem Schneider Johann Jetzer auf; 1514 richtete er an Leo X. ein Gedicht, um dessen Schutz gegen seine Widersacher anzuflehen und sich über die Priester zu beschweren, die das kirchliche Einkommen, statt es für Arme und Kranke und die studirende Jugend zu verwenden, mit schlechten Weibern verprassen. Auch schrieb er eine Widerlegung des Aeneas Silvius, der gegen die vom Mainzer kurfürstlichen Kanzler, Martin Meyer, 1457 ihm mitgetheilten Gravamina der deutschen Nation eine Antwort veröffentlicht hatte, um den Deutschen und ihren Fürsten zu schmeicheln, deren Bischöfe aber des Luxus und der Habsucht anzuklagen. Zu Rom kümmerte man sich aber ebensowenig um seine Person, als um die Beschwerden der Deutschen; noch 1523 klagte er, daß die Kapuzensache noch nicht geschlichtet sey. Dagegen hatte er rüstige Vertheidiger an den Verfassern der Epistolae obscurorum virorum gefunden, die in zweien ihrer wichtigsten Briefe seinen alten Gegner, den Benediktiner Paul Lang, auf's Schärfste mitnahmen und ihn selber als einen der den Mönchen am meisten verhaßten Beförderer des neuen Geistes schilderten. Seine eigenen Kräfte begannen jedoch zu schwinden; gegen Ende des Jahres 1515 zog er sich nach Schlettstadt zu seiner Schwester zurück, wo er, oft am Podagra leidend, aber von einem Kreise strebsamer Jünglinge umgeben, seine letzten Jahre verbrachte. Auch hier stiftete er eine literarische Gesellschaft, zu deren Mitgliedern unter Anderen Beatus Rhenanus, Butzer, der Dichter Johann Sapidus, der Schlettstadter Stadtpfarrer Paul Seidensticker (genannt Phrygio), der Benediktiner Ott von Hugshofen, Paul Voltz, gehörten. Als die Reformation ausbrach, begrüßte Wimpheling sie anfangs als die Verwirklichung seiner lang' gehegten Wünsche. Im J. 1518, während des Reichstags zu Augsburg, verlangte der Kaiser Maximilian von ihm ein Bedenken über die Angelegenheit Luther's; er antwortete: da der Pabst keine Reformation geben wolle, dürfte der Kaiser sie unternehmen, die Geistlichen würden es aber nicht dulden; Luther greife nicht die Personen, sondern Lehren an, die zum Aergerniß der Frommen gepredigt werden; die Mönche werden sich wehren und man werde den Kaiser als Schutzherrn der Kirche anrufen, dieser solle aber erklären, er mische sich nicht in geistliche Sachen; er möge eine Zeit lang zusehen, Luther werde so wenig von seinem Glauben, als der Pabst von der Kirche weichen, so müsse ein Zeitpunkt kommen, wo die Bischöfe selber eine Reform begehren werden, dann könne der Kaiser etwas Fruchtbares thun. Noch zwei Jahre später wurden in einer Zusammenkunft der Schlettstadter literarischen Gesellschaft, der Wimpheling beiwohnte, neben Erasmus und Zasius auch Luther, Melanchthon, Kapito, Urbanus Rhegius, als Anführer der verbesserten Studien gerühmt; in demselben Jahre gab Wimpheling die Epistola des Erasmus an den Kurfürsten von Mainz de causa Lutheri heraus, mit einer Vorrede an den Bischof Christoph von Basel, in der er diesen bat, mit den andern Bischöfen bei Leo X. dahin zu wirken, daß Luther, den man als einen Mann von evangelischer Lehre und frommem Leben preise, nicht ungehört verdammt möge werden. Als er jedoch sah, daß die Bewegung viel weiter und tiefer ging, als er erwartete, stiegen schwere Bedenken in ihm auf; er sah mit Schmerz, wie unter den jüngeren Mitgliedern der literarischen Gesellschaft der neue Geist sich zu regen begann; den geistreichen Sapidus, der frei über die kirchlichen Ceremonien redete, warnte er vor der Gefahr, der Inquisition in die Hände zu fallen; er fand es schrecklich, daß Kapito zu Straßburg den Mariendienst bestritt, und begriff nicht, wie Butzer und Zell es auf ihr Gewissen nehmen konnten, Predigten zu halten, die, ihm zufolge, nur Aufruhr erregen mußten; es bekümmerte ihn, daß einer nach dem andern seiner Schüler von ihm abfiel, daß Paul Seidensticker zu Schletstadt offen die reformatorischen Grundsätze predigte, daß bald darauf Paul Voltz zum Evangelium übertrat, daß namentlich sein geliebter Jakob Sturm zu denen gehörte, die sich zu Straßburg an die Spitze der neuen Ordnung stellten; vergebens suchte er ihn zurückzubringen, Sturm antwortete ihm einmal: „Bin ich ein Ketzer, so habt ihr mich dazu gemacht." 1524 schrieb er noch zu Emsers Dialogen gegen Zwingli, canonis missae defensio, eine Epistel an Luther und Zwingli, um sie zu ermahnen, diese Schrift ernst-

lich zu prüfen und sich zu überzeugen, daß der Meßkanon nichts enthalte, was den Leh und Gebräuchen der alten Kirche zuwider ist. Von dieser Zeit an hielt er sich von Kampfe fern; nach der Antwort, die ihm Sturm gegeben hatte, hatte er ausgeru „Und ich mußte schweigen!“ Er erkannte, freilich mit tiefer Betrübniß, daß die aufgehende Frucht zum Theil auch aus dem Samen erwachsen war, den er selber ausgestreut hatte; die von ihm so oft ersehnte Reformation war da, aber mächtiger, er sie angestrebt hatte; dem Drange der Geister ließ sich kein Einhalt mehr thun. er mußte es erleben, daß ein Eiferer, der des greisen Mannes Verdienste mißkan ein Pasquill im Styl der Epistolae obscurorum virorum gegen ihn erscheinen um ihn zu preisen, daß er nun zum wahren Glauben bekehrt sey und zu Schletts kräftig die Ketzer verfolge. Er starb, lebensmüde, den 17. November 1528; in Hauptkirche zu Schlettstadt, an der er Kaplan gewesen war und in der er begraben ließen ihm seine beiden Neffen, Jakob Spiegel und Johann Mai, beide kaiserliche kretäre, eine Tafel mit einer von Beatus Rhenanus verfaßten Inschrift setzen; 1504 hatte ihm Thomas Wolf in der Kirche der Straßburger Wilhelmiten einen denkstein errichtet.

Diese gedrängte Erzählung von Wimpheling's Leben und Wirken rechtfertigt Urtheil über ihn, mit dem dieser Artikel begonnen worden ist. Repräsentant einer gangsperiode, in der die verschiedensten Elemente in Gährung waren und Altes Neues sich bekämpften, hat er selber zwei Richtungen befolgt, ohne sich der Gegen bewußt zu werden, und hat diesen Geist in einem weiten Kreise von Schülern Freunden verbreitet. Er gehörte ganz seiner Kirche an, für deren treuen Sohn er hielt; Rom war ihm die Mutter der Christenheit, von dem Heil des Pabstes, sagt hänge das der ganzen Kirche ab. Häufig sprach er sich gegen die Irrthümer der men aus und lobte die Straßburger, im Jahre 1458 den Ketzer Friedrich Reiser brannt zu haben. Er empfahl den Ablaß, fand an Lehre und Cultus nichts setzen, war ein abergläubischer Verehrer der Maria, die er in den übertrieben Ausdrücken in mehreren Gedichten pries (de triplici candore Mariae, de angelico). In dem damals wieder heftig entbrannten Streite über die unbefl Empfängniß, ergriff er mit Trithemius, Sebastian Brant und Anderen Part die sonderbare Lehre, vertheidigte sie, nicht mit Gründen, sondern nur mit from Redensarten, zog sich die Schmähungen des Dominikaners Wigand Wirth zu, und noch im J. 1516 eine Schrift des Henricus de Hassia gegen die Mönche heraus, das Dogma bestritten. Auch das Mönchthum war ihm an sich nicht zuwider, er die strengeren Orden, wie die Karthäuser und die Wilhemiten, und wollte ja selber mals ein einsames klösterliches Leben anfangen. Das was er bekämpfte, waren äuß liche Gebrechen, moralische Uebelstände, gegen die sich sein sittliches Gefühl und die Idee von der Würde des Priesterthums empörten: Unwissenheit und Lüderlichkeit Bettelmönche, Rohheit der Priester, Concubinat, Habsucht, Vielheit der Pfründen. Mönche beschuldigte er, statt von Christo und seinen wahren Heiligen zu predigen, Volk nur zu ermahnen, suspekten Ablaß zu kaufen, sich in Brüderschaften aufnehmen lassen, apokryphische Heilige zu verehren. Nicht weniger scharf drückte er sich über Curtisanen aus, die sich am römischen Hof Pfründen erkauften, ohne die damit verbu denen Aemter zu versehen, woraus für die Gemeinden die Noth entstand, entweder keine Priester oder nur Leute zu Vikaren zu haben, die sich vorher als Bediente, Köc Musikanten, Possenreißer herumgetrieben hatten. Das ärgste Skandal war aber der of getriebene Concubinat, gegen den Wimpheling beinahe in allen seinen Schriften angekämp hat; die Studenten auf den Universitäten und die Jünglinge, deren Erziehung er leite suchte er auf jede Weise davor zu warnen; zu Heidelberg ließ er, nach dem seltsam Gebrauche der Zeit, Scherzreden darüber halten (das Lichtschiff, die Schelmenzunft, fide meretricum in suos amatores, de fide concubinarum in sacerdotes); es kom uns heute sonderbar vor, daß Wimpheling, der die klassischen Dichter wegen ihrer lasciv

wilden wollte, diese rohen Studentenwitze als ein treffliches pädagogisches Mittel und sie z. B. dem Jakob Sturm empfahl, um zu lernen, was ein Jüngling, und was ein Priester, von den putanae zu erwarten habe. Erasmus machte sich lustig ihn, daß er immerfort gegen die concubinarii stritt; bald, sagte er, werde man Bischof, mit einer Mitra auf dem Kopf und auf einem Maulthier reitend, sehn; e man genug gegen die Priester gekämpft, er möge auch einmal gegen die Türken ziehen. Wenn Leute, wie Erasmus, die Sache so wenig ernstlich nahmen, was Wimpheling von den Anhängern des bestehenden Unwesens hoffen? Wollte auch ein Bischof eine Reformation einführen, so schützten Mönche und Priester ihre gien und Exemptionen vor; du siehst, schrieb er 1503 an einen Freund, wie ig eine Verbesserung der Christenheit ist, wie sauer es den Bischöfen wird, ihr versehen. Alles Uebel schien ihm zuletzt und mit Recht daher zu kommen, daß stlichen die Theologie verachteten; daher bemühete er sich, dieses Studium wieder en, sowohl durch das Herausgeben von Werken älterer Kirchenlehrer, als durch wiederholten Rath, die Jünglinge zur Theologie zu ermuntern, indem man ihnen sicht gibt, in den Capiteln Pfründen zu erlangen; in jedem Stifte sollte wenig ne Präbende für einen Gelehrten bestimmt werden; solche theologi seculares, die uf Almosen und Oblationen angewiesen wären, könnten mit mehr Autorität das mt versehen und die Sünden der Laien und Geistlichen kräftiger strafen. Um Jugend zu den theologischen Studien vorzubereiten, bedürfe es vor allen Din humanistischen Unterrichts und einer sittlichen Erziehung. In diesem Bezuge mpheling, von dem Grundsatze beseelt, daß nur durch fromme und wissenschaft dung bessere Priester erzielt werden können, und zugleich von dem Nationalgefühl m, das sich empörte, wenn Fremde die Deutschen wegen ihrer Unwissenheit und t verspotteten, Treffliches geleistet, obschon er auch hier nicht bis zum letzten Ende ungen ist. Die vorzüglichsten seiner pädagogischen Schriften sind bereits oben t; er spricht Gedanken darin aus, die bald nachher von den protestantischen Pä n aufgenommen und weiter entwickelt wurden: man solle die Jugend nur in nütz Dingen unterrichten, in dem was zum Heil der Seele, zum tugendhaften Leben, Wohl des Staats und der Kirche dient. Wenn er sich indessen auch hie und da das Disputiren über unfruchtbare logische Fragen ereifert, so gehört er doch noch, an gesehen hat, zu sehr dem Mittelalter an, um sich ganz aus den Fesseln der stik zu befreien; bei seinen Reformvorschlägen hatte er weniger den philosophischen icht im Auge, als den grammatischen und rhetorischen. Sein Bemühen ging zu auf Reinigung der lateinischen Sprache durch Rückkehr zu den Klassikern; dabei s ihm aber nur um correktere, elegantere Form zu thun, den Inhalt der Alten te er nicht in seinem Werth als menschliches Bildungsmittel. Er hat schöne n über den Nutzen der lateinischen Sprache, hat besonders in dem Isidoneus ger ns die damals üblichen schlechten Lehrbücher einer wohlbegründeten Kritik unter t, hat einige kleine aber praktische Schriften über Grammatik und Rhetorik und die herausgegeben und in diese Dinge mehr Klarheit und Einfachheit gebracht; er machte noch eine arge Confusion unter den lateinischen Autoren, indem er nicht klassische empfahl, sondern auch solche der spätern Zeit und selbst Uebersetzungen em Griechischen. Sehr bezeichnend für seine Richtung und die seiner Freunde ist Abneigung gegen die heidnischen Dichter; wegen „der lügenhaften Fabeln und der n Gedanken" die sie enthalten, verbannte er sie aus den Schulen, höchstens dürfe decorem verborum sententiarumque honestiorum ihnen entlehnen; und doch seine Gedichte voll mythologischer Reminiscenzen, die, auf die religiösen Gegen angewandt, den sonderbarsten Effekt hervorbringen. Nur Virgil nahm er von der einen Verdammung der klassischen Poeten aus. Die Dichter sollten bloß Christum Maria besingen, Sittenregeln geben, gute Fürsten, Bischöfe, Schriftsteller loben; t Schulen seyen vornehmlich christliche zu erklären, besonders Prudentius, von dem

er 1520 im Verein mit der Schlettstadter literarischen Gesellschaft eine schöne, v
Commentar von Jakob Spiegel begleitete Edition veranstaltete, und Baptista Ma
von dem er mehrere Schriften herausgegeben hat und von dem er sagte, seit
Jahren habe Niemand eleganter gedichtet. In unmittelbarer Anwendung der la
Studien auf die Bedürfnisse der Kirche befaßte er sich mit der Reinigung der k
Gesänge; er hatte bemerkt, daß sie vielfach verfälscht waren und daß die Geist
ihrer Unwissenheit Prosa und Poesie nicht mehr unterscheiden konnten. Nac
1499 einen Traktat de hymnorum et sequentiarum auctoribus generibusque
num veröffentlicht, schrieb er das Jahr darauf einen interessanten Verbesserung
einiger Gesänge, castigationes locorum in canticis ecclesiasticis et divinis off
pravatorum. Das Griechische war ihm ohne Zweifel nicht ganz fremd; in ein
Schriften führte er einige griechische Stellen an, die indessen im Druck, w
Lettern vorhanden waren, leer gelassen sind; doch haben wir nicht gefunden, da
Erlernen dieser Sprache, so wenig als das der hebräischen, empfohlen hätte.
drang er auf das Studium der Geschichte, besonders der deutschen; 1496 ga
zu Speier mit einer Bearbeitung der Chronik des Otto von Freisingen ab; se
mania ist bereits oben angeführt; die in derselben aufgestellten falschen Beha
wiederholte er in der Vorrede zu seinem Epitome rerum germanicarum; dies
das er nach den von dem Colmarer Canonicus Sebastian Murrho hinterlassen
terialien verfaßte, ist, obwohl sehr unvollkommen, als erster Versuch einer deutsc
schichte immerhin nicht ohne Interesse. Auch gab Wimpheling zwei historische G
des Bischofs Lupold von Bamberg aus dem 14. Jahrhundert heraus. Sein
meist leicht und klar, ziemlich correkt, zu Zeiten selbst elegant, lebhaft, witzig;
ihm nicht an einer natürlichen Beredtsamkeit, doch leiden seine Reden an der we
sigen Emphase, die in jener Zeit den, das klassische Alterthum ohne Wahl und S
digkeit nachahmenden Humanisten eigenthümlich war. Seine Poesie aber ist trock
Inspiration und Phantasie, so zu sagen nur Uebung in der lateinischen Vers
manchmal ein ungeschicktes Gemisch klassischer Floskeln und scholastischer Ausdr
seiner beschränkten Ansicht von den Gegenständen der Dichtkunst war es nicht a
erwarten. Er war überhaupt, so gelehrt er war und so zahlreiche Bücher e
hatte, kein produktiver, origineller Geist; in seinem mehr praktischen als sp
Streben war er mehr darauf bedacht, das Gute, was er bei Anderen fand, in
Kreisen zu verbreiten, als die Ideen, die seine Zeit bewegten, lebendig in sich
arbeiten und frei wiederzugeben. Seine Schriften sind daher meist nur kurze
mit Citaten angehäuft, die oft mehrere Seiten einnehmen. Nichtsdestoweniger ü
als Aeußerungen eines bessern Sinnes, einen bedeutenden Einfluß aus; seine W
keit ist aber nicht bloß seinen literarischen Produktionen zuzuschreiben, sondern
theils auch seiner liebenswürdigen, bescheidenen, anregenden Persönlichkeit. Er l
fach, mäßig, glücklich im Umgang mit gleichdenkenden Freunden oder mit den
die ihm aus den Bibliotheken von Klöstern und Stiftern anvertraut wurden.
alle Laster, die er den damaligen Geistlichen vorwarf, und übte alle Tugenden
ihnen empfahl. Er pflegte zu beten: „Du milder Jesus, sey gnädig mir arm
der, der ich des gemeinen Nutzens, der Einigkeit der Christen, der heiligen Sc
der guten Erziehung der Jugend ein Liebhaber bin.“ Dieses Gebet drückt sei
Dichten und Trachten aus. Daher die hohe Achtung, in der er stand; längs des
von Basel bis Köln, war er von Bischöfen, Fürsten, Gelehrten gekannt und ge
gefeiertsten Humanisten suchten seine Freundschaft; Hutten sagte von ihm: „A
heilig ist, umfassest du mit deinem Streben; was du schreibst, ist reich an
Deutschlands Jugend verdankt dir viel, wir selber haben deine Belehrungen h
nützt.“ Reuchlin pries ihn als einen Grundpfeiler der Religion, und als er st
dete ihm Erasmus in einem Brief an Blattenus das schönste Lob. In den
der Reformation ward sein Name nur selten mehr genannt; erst viel später wa

die Aufmerksamkeit ihm wieder zu, und heute verdiente er eine ausführlichere Bearbeitung als es hier möglich war.

In den Amoenitates literariae Friburgenses (fascic. 2, Ulm, 1775) hat Riegger manches schätzbare Material zur Biographie Wimpheling's gesammelt; hier findet sich auch ein Verzeichniß seiner Werke, das indessen nicht ganz vollständig ist.

C. Schmidt.

Wimpina, Conrad, hieß nach seinem Familiennamen Koch, darum wird er auch unter dem Namen Conradus Cocus aufgeführt; er vertauschte seinen Familiennamen mit dem Namen Wimpina, den er nach dem Namen der Stadt Wimpfen, dem Geburtsort seines Vaters (eines Gerbers) annahm; daher nannte er sich auch Conradus Wimpinensis. Als scholastischer Theolog, als Vertheidiger Tetzel's und als Vertreter der herkömmlichen Lehre und Praxis der Kirche, theils in Schriften und Disputationen, theils in öffentlichen Angelegenheiten und Verhandlungen seiner Zeit, ist er merkwürdig geworden, doch haben seine Schriften im Ganzen genommen nur eine geringe Bedeutung. Sein Geburtsort war Buchen oder Buchheim im Odenwalde, daher nannte er sich auch Conradus ex Fagis; als sein Geburtsjahr wird von Einigen das Jahr 1459, von Anderen das Jahr 1460 angegeben. Seine theologische Bildung fand er in Leipzig, wo er studirte (1479), im Jahre 1481 Baccalaureus, im Jahre 1486 Magister wurde und dann humanistische und philosophische Vorlesungen hielt. Im Jahre 1491 erhielt er eine Professur, wurde darauf auch Mitglied des sogenannten großen Fürstencollegii, im Jahre 1502 erwarb er sich den Grad eines Licentiaten und im Jahre 1503 promovirte ihn der päbstliche Legat Raimund de Perauld, der sich gerade in Leipzig befand, zum Doctor der Theologie. Beneidet von Anderen, kam er in den Verdacht, ketzerische Meinungen zu hegen, doch rechtfertigte er sich deshalb hinlänglich vor dem erzbischöflichen Stuhl von Magdeburg. Mit Martin Polichius von Mellerstadt gerieth er im Jahre [illegible] in einen literarischen Streit, indem jener die scholastischen Grübeleien für unnütz erklärte, dagegen die Wichtigkeit der philologischen Studien für die Theologie, besonders zur Erklärung der heil. Schrift, hervorgehoben und eben hierdurch, nach Wimpina's Ansicht, ketzerische Meinungen ausgesprochen hatte; s. Valent. Ernst Löscher Reformations-Acta und Documenta I. Lpzg. 1720 p. 86 sqq.; Unschuldige Nachrichten 1716. Lpz. S. 378 ff. Wimpina's Ruf war bereits so gestiegen, daß auch seine Thätigkeit für die Errichtung der Universität Wittenberg in Anspruch genommen wurde, und unmittelbar darauf erhielt er vom Kurfürsten Joachim I. von Brandenburg den Ruf, als Professor der Theologie und als erster Rektor an die eben errichtete neue Universität zu Frankfurt an der Oder (1506). Unter den Lehrern der neuen Universität war und blieb Wimpina der bedeutendste, doch konnte die Anstalt neben Wittenberg zu keinem Aufschwung gelangen. Gleich nachdem Luther seine Thesen erlassen hatte, trat Wimpina als Gegner von ihm auf und nahm sich Tetzel's mit allem Eifer an. Noch im Jahre 1517 erschienen zwei Disputationen für Tetzel, deren Abfassung aber allgemein dem Wimpina zugeschrieben wurde (s. de Wette, Luther's Briefe rc. I. Berlin 1825. S. 99; Löscher a. a. O. II. Lpz. 1723. S. 8; (Elias Frick) Seckendorff's Ausführliche Historie des Lutherthums. Lpz. 1714 S. 78), während noch in der neueren Ehrenrettung Tetzel's ihm die Abfassung künstlich vindicirt wird; s. Tetzel und Luther, oder Lebensgeschichte und Rechtfertigung des Ablaßpredigers und Inquisitors Joh. Tetzel. Soest und Olpe 1853 S. 74. Die erste Disputation umfaßte 106, die zweite 50 Thesen (bei Löscher a. a. O. S. 501 ff.; 517 ff.), im Gegensatze zu Luther's Thesen. Die Thesen der ersten Disputation, welche Tetzel noch am Schlusse des Jahres 1517 unter Wimpina's Leitung hielt, zeichnen sich besonders durch den neuen Unterschied aus, den sie in der Ablaßtheorie zwischen genugthuenden und heilenden Strafen machten, während die Thesen der zweiten Disputation (am 21. Januar 1518) hauptsächlich die Gewalt des Pabstes zur alleinigen Auslegung der Schrift und zur Feststellung des Glaubens behandelten. Luther war in den Thesen beider Disputationen zwar nicht namentlich genannt, doch

immerhin so bezeichnet, daß die Beziehung auf ihn nicht zu verkennen war. In den weiteren Verlaufe der reformatorischen Bewegungen tritt Wimpina bis zum Jahre 1530 nicht weiter hervor, da aber erscheint er auf dem Reichstage zu Augsburg. Mit Eck, Faber und mehren anderen römischen Theologen war er berufen worden, die Confutationsschrift zur Augsburgischen Confession (s. dies. Art. und die Literatur in dem Lehrbuche der Kirchengeschichte von J. C. L. Gieseler III. 1. Bonn 1840. S. 252) auszuarbeiten, dann gehörte er auch zu dem engeren Ausschusse (in dem als Theologen von römischer Seite noch Eck und Cochläus, von protestantischer Seite Melanchthon, Brenz und Schnepf waren), welcher vom 16. bis 22. August über die streitigen Artikel eine Verständigung herbeizuführen suchen sollte; s. den Art. Augsb. Confession u. Gieseler a. angef. O. S. 253—267. Fast ein Jahr darauf starb Wimpina, nach Einigen am 17. Mai, nach Anderen am 16. Juni 1531 im Kloster Amorbach. Von seinen Schriften mögen folgende erwähnt seyn: Farrago Miscellaneorum Col. 1531; Commentaria super sententias Lib. IV. Frcft. 1578; De fato; De providentia Lib. III.; De praedestinatione Lib. III.; Errologium i. e. tractatus de erroribus philosophorum in fide Christiana etc. 1493; Sectarum, errorum, hallucinationum et schismatum ab origine ferme Christianae ecclesiae ad haec usque nostra tempora concisio Anacephalaeoseos — — partes tres. Frcft 1528. Vgl. noch: Unschuldige Nachrichten 1726. Lpz. 432 ff.; 1733 S. 529. Neudecker.

Windesheim oder Windesem, holländisches Kloster der regulirten Chorherren und berühmt als Stammsitz einer ziemlich weit verzweigten Congregation von reformirten Klöstern, blühend im Anfange und in der Mitte des 15. Jahrhunderts. Die Geschichte dieses Klosters und dieser Congregation ist geeignet, uns einen Blick in die reformatorischen Bewegungen zu eröffnen, wie sie endlich auch auf deutschem Boden sich geltend machten, als Schatten der zukünftigen Dinge, nachdem sie in anderer Gestalt schon früher oder wenigstens gleichzeitig, in England, Frankreich, Böhmen und selbst in Italien aufgetreten waren. Das Kloster Windesem stand nämlich in engster Beziehung zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben, deren Genossenschaft im Laufe des 14. Jahrhunderts den mächtigen Anregungen des evangelisch gesinnten Gerhard Groot ihre Entstehung verdankte (s. d. Art.). Vor seinem Tode, so erzählt uns der Chronist von Windesem, der als Mönch daselbst sich aufhaltende Bruder Johannes Busch (Chr. Wind. S. 19 ff.), gab Gerhard Groot seinem Schüler und Nachfolger Florentius Radewins und den übrigen Genossen, welche sich um ihn zusammengefunden, als seinen Rath und Wunsch zu erkennen, daß sie in der Errichtung eines Klosters einen Halt- und Sammelpunkt für die Brüder und Schwestern, welche sich zunächst durch seine (Groot's) Persönlichkeit angezogen gefühlt hatten, suchen sollen. Auf die weitere Frage nach dem Orden, dem sie sich anschließen sollen, habe Groot bereits auch unter Verwerfung anderer Vorschläge den Orden der regulirten Chorherren genannt als den geeigneten. Dieser Bericht, für dessen Urkundlichkeit im Einzelnen natürlich nicht wohl zu bürgen ist, ist doch jedenfalls sehr signifikant. Die Motivirung des. Rathes damit, daß die Brüder einen Haltepunkt an einem Kloster nöthig haben, hat offenbar nicht allein an den Erfahrungen seine Grundlage, welche Groot selbst zu machen hatte, sondern ist von Busch niedergeschrieben auch unter der Beleuchtung der Geschichte einer bedeutend späteren Zeit. So fruchtlos die Angriffe waren, welche der Mönch Grabow auf dem Costnitzer Concil wider das Institut der Brüder vom gemeinsamen Leben erhob, so läßt sich doch nicht läugnen, daß nach dem Maße der damaligen Zeitvorstellungen eine gewisse Wahrheit in denselben lag. Eine freie, nicht irgendwie statutarisch geregelte Gemeinschaft war ein Unding für diese Zeitvorstellung. Auch der freiere evangelische Geist schien nur in gesetzlichen Formen Aufnahme finden zu können. Die bloße bona voluntas bot kein Genüge. Ein Gefühl davon muß nicht nur im Volke, muß bei den Brüdern selbst zum Theil gelebt haben. Das Evangelische an ihnen war noch nicht stark genug, um ganz auf eigenen Füßen zu stehen, in seiner eigenthümlichen Gestalt sich geltend zu machen. Während so

einerseits in dem Rathe, überhaupt durch Gründung eines Klosters einen Haltepunkt zu gewinnen, der römische gesetzliche Geist sich ausspricht, an dem auch diese Brüder noch krankten, zeigte sich der Einfluß des evangelischen Elements in dem Rath, sich nach dem Orden der regulirten Chorherren einzurichten. Gegen Annahme der Karthäuser Regel hatte Groot einzuwenden, daß nach derselben die Brüder zu sehr von den Menschen abgeschieden würden. Er wollte also den Einfluß der Brüder auf die Welt nicht beschränkt sehen. Gegen die Annahme der Regel der Cistercienser aber hatte er die Einwendung zu machen, daß dieselbe satis gravis sey. Es sollte nach seiner Anschauung von klösterlichem Leben und klösterlicher Zucht nicht mehr zur Anwendung kommen, als was eben zum Begriff eines Ordens überhaupt gehörte, die 3 vota substantialia: Keuschheit, Armuth, Gehorsam. Indem Groot daneben nur noch die Liebe als besonderes wichtiges Gebot hervorhob, zeigte er auch damit, daß sein Standpunkt nicht eben nur der gewöhnlich mönchische sey. Wie er selbst als Prediger und Seelsorger seine besondere Bedeutung hatte, so schrieb auch der Orden der regulirten Chorherren der neuen Pflanzung eine besondere Richtung auf diese Thätigkeit vor, und nicht minder lag auch in der Erwählung des Augustinus zum Schutzpatron ein ganzes theologisches Bekenntniß. An der Bedeutung des Dargestellten ändert es, wie gesagt, nichts, wenn auch nicht Groot selbst diese Momente alle sollte geltend gemacht haben. Jedenfalls spricht sich in der Darstellung Busch's das Selbstbewußtseyn des Ordens über sein Wesen, seinen Ursprung und Zusammenhang mit dem Geiste Groots selbst aus. Zwei Jahre nach dem im Jahre 1384 erfolgten Tode Groot's wurde sein letzter Wille in's Werk gesetzt nach Berathungen, wie sie von Florentius Radewins und den hauptsächlichen mit ihm verbundenen Brüdern eingehend gepflogen wurden, und nachdem längere Zeit ein geeigneter Punkt zu Errichtung eines Klosters gesucht worden war. Ein Bürger aus Zwolle in Seeland, Berthold ten Have, durch Gerhard Groot einst bekehrt, schenkte sein Erbgut Windesem im Werthe von mehr als 3000 Gulden zum künftigen Kloster, und im Namen desselben nahm Heinrich von Wilsem aus Kempen die Gabe entgegen. Weitere Schenkungen kamen hinzu (Chron. Windes. S. 28 f.), und so wurde denn im Jahre 1386 in Windesem, Parochie Zwoll, in der Diöcese Utrecht, deren Bischof Florentius mit Interesse, wie es scheint, die neue Stiftung verfolgte, das Kloster eröffnet. Es waren sechs Brüder, die sich hier zusammenfanden, darunter Johannes von Kempen, der ältere Bruder des Thomas und der frühere Eigenthümer von Windesem, Berthold ten Have. Wie es scheint (vgl. Chron. Windes. S. 40), war es nicht sowohl ein freier Entschluß, welcher gerade diese sechs zu den ersten Genossen des entstehenden Klosters machte, sondern sie waren förmlich von der Gemeinschaft der Brüder dazu auserwählt und abgeordnet, während sich ihnen dann freiwillig andere Brüder anschlossen. Gebäude fanden sich für den Zweck des Klosters in Windesheim noch nicht vor. Die Brüder mußten in dem Gehöfte eines Hintersassen Wohnung nehmen und errichteten sich dann zunächst Hütten von dem einfachsten Fachwerk. Doch vermehrten sich die Schenkungen an die neue Stiftung bald so ansehnlich, daß schon am St. Gallustage des folgenden Jahres (16. Oktober 1387) der Suffragan des Utrechter Bischofs, Hubert, Bischof von Hippo, die Weihe der Kirche und die Einkleidung der neuen Ordensbrüder vornehmen konnte, nachdem diese zuvor in dem Kloster Eymsteyn sich mit den nöthigen Aeußerlichkeiten des Mönchslebens bekannt gemacht hatten. Zunächst übernahm der Bruder Heinrich von Huxaria unter dem Titel „Rektor“ die Leitung des Klosters, aber schon ein Jahr darauf trat Werner Keynkamp als von der Gemeinschaft gewählter, in Ermangelung eines Capitels vom Diöcesanbischof bestätigter Prior an die Spitze. Derselbe resignirte aber nach nicht viel mehr als drei Jahren, und an seine Stelle trat nun Johannes Vos von Huesden, der eigentliche Gründer der Bedeutung des Klosters. Wie er während seiner 33jährigen Verwaltung die äußeren Klostermauern unermüdlich aufzurichten bemüht war (Chron. Windesem. S. 128 ff.) und in Baulust das Gegentheil seines Nachfolgers Wilhelm Vornken war, der die von Huesden aufgehäuften Baumate-

rialien wieder verkaufte, so war er auch für den inneren Ausbau, namentlich für Ausdehnung des Windesheimer Capitels thätig.

Es ist in der That merkwürdig, bis zu welcher Höhe nicht allein die äußeren Mittel des Klosters unter seiner Verwaltung anwuchsen, sondern in welchem Maße sich auch die Zahl der mit Windesheim verbundenen Klöster vermehrte. Theils nämlich wurden neue Klöster nach den in Windesheim maßgebenden Grundsätzen gegründet, und zwar bald nicht nur Manns-, sondern auch Frauenklöster, indem ja die substantialia der Regel des h. Augustin auch auf sie Anwendung finden konnten, theils ältere, in ihrer Zucht verfallene restaurirt. Im Jahre 1395 waren es der mit Windesheim verbundenen Klöster drei: Eymsteyn, dann das Kloster fontis beatae Mariae bei Arnheim und Novae lucis bei Hoorn. Dazu kamen noch vor dem Jahre 1402 drei weitere, namentlich das durch Thomas von Kempen und Johann Wessel berühmt gewordene auf dem St. Agnesberge bei Zwoll. In dem letztgenannten Jahre wurde die erste Zusammenkunft des Generalcapitels in Windesheim gehalten, nachdem Bonifacius IX. die Erlaubniß dazu gegeben, und auch bei der weiteren Ausdehnung der moderna devotio, wie der Chronist diese neue Ordensbildung nennt, blieb Windesheim der Mittelpunkt und die Pflanzschule der Prioren für die anderen Klöster. Einen ersten Triumph feierte Windesheim, als sein Prior auf dem Costnitzer Concil erschien und die Anerkennung dieser Versammlung wie die Gunst von Martin V. gewann (Chron. Windes. S. 180 f.). Ein zweiter Triumph war sodann der im Jahre 1435 dem Kloster Windesheim von Seiten des Concils zu Basel gewordene Auftrag, die Klöster der regulirten Chorherren auch in Deutschland zu reformiren. Namentlich aber machte Epoche der Legat des Cardinals von Cus, Nicolaus Cusanus, als derselbe im Jahre 1451 das Jubiläum verkündigte. Diese Legation des Cardinals hatte überhaupt eine neue Anregung des religiös-sittlichen Lebens zum Zweck und mußte deshalb mit einer Erscheinung, welche wie diese Klöster der regulirten Chorherren, ebenfalls den Versuch machte, innerhalb der alten Formen der religiösen Begeisterung einen neuen Aufschwung zu geben, sich freundlich berühren. Er wurde namentlich in Sachsen und Thüringen die Veranlassung zur Klosterreformation und verschaffte so, wenn ich so sagen darf, dem Kloster Windesheim neue Kundschaft für die von ihm ausgehende reformatorische Thätigkeit. Es ist namentlich der Chronist von Windesheim, Johannes Busch, der als Sendling seit 1437 eine ganze Anzahl von Klöstern in den genannten Landestheilen reformirte, eine Thätigkeit, welche er in einem eigenen, von Leibnitz unter den scriptores Brunsvicenses herausgegebenen Buche de reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae libb. IV. beschrieb. Diese reformatorische Thätigkeit erstreckte sich sogar theilweise auf Klöster anderer Orden: der Tertiarier des heil. Franziskus, der Benediktiner u. s. w., und das Gebiet dieser Thätigkeit beschränkte sich bald nicht nur auf Niederdeutschland, sondern dehnte sich den Rhein herauf bis Basel aus, — ja am Ende des 15. Jahrhunderts dehnte das Windesheimer Capitel seine Wirksamkeit sogar auf die Augustiner- und Benediktinerklöster in Frankreich aus. Unter diesen Umständen mehrte sich natürlich die Zahl der mit dem Windesheimer Generalcapitel verbundenen Klöster sehr rasch. Der Chronist redet von einem octogenarius numerus der Klöster mit etwa 1000 Insassen (Chron. Windes. S. 165)*), 28 davon waren in diese Verbindung unter dem Priorate von Huesden getreten. — Erst die beginnende Reformation der gesammten Kirche machte dieser Reformation der Klöster ein Ende. Doch erhielt sich das Kloster Windesheim selbst bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, ein Windesheimer Capitel sogar bis in's 18. Jahrhundert herein (s. Delprat a. a. O.).

Seine eigenthümliche Bedeutung hat das Windesheimer Generalcapitel zunächst um seiner Verbindung mit den Brüdern vom gemeinsamen Leben willen. Nicht nur in

---

*) Delprat (die Brüder vom gemeinsamen Leben S. 83) redet von 120 Klöstern, ohne eine Quelle dafür anzugeben.

...sheim eigentlich eine von diesen Brüdern ausgehende Stiftung, sondern die Ver... blieb auch eine sehr innige und nahe — namentlich so lange Gerhard Groot's ...telbarer Nachfolger Florentius Radewins lebte. Derselbe blieb gewissermaßen auch ...berste Aufseher von Windesheim, der in allen wichtigeren Angelegenheiten zu Rathe ...gen wurde, an den Berathungen des Generalcapitels Theil nahm und für die In... des Klosters eintrat. Die Fraterhäuser und die mit Windesheim unirten ... waren Zweige eines und desselben Stammes, nur in verschiedener Form. Die ... Form der Fraterhäuser war häufig der Durchgangspunkt zu der gebundenen des ... (Chron. Windes. S. 83), und Delprat ist der Ansicht (a. a. O.), daß dieser ... für die Fraterhäuser ein günstiger gewesen sey, da die letzteren um so leichter ...igen Mitglieder los wurden, deren übertriebener Andacht die einigermaßen welt... Beziehungen der Brüder wenig zusagten und daher die Stiftung in den Zustand ...licher Klöster zurückzuführen wünschten. — Es ist dieß aber doch wohl nur die ...te der Sache. — Andererseits konnte die Ausdehnung der Congregation von ... doch nicht vor sich gehen, ohne eine gewisse Eifersucht in den Fraterhäusern ... (vgl. z. B. Chron. Windes. S. 319). Wenn doch das eben zu den Eigen...iten der Brüder vom gemeinsamen Leben gehörte, daß sie ein freier Verein ... konnten sie nicht gleichgültig dem zusehen, daß ihnen oft sehr tüchtige Kräfte ... Kloster entzogen wurden; denn es wird sich nicht ganz läugnen lassen, daß ... des klösterlichen Lebens eine gewisse Alteration des ganzen Geistes, der die ...aft der Brüder vom gemeinsamen Leben erzeugte, mit sich führte. Zwar haben ... gesehen, daß die Ansicht des Ordens selbst dahin ging, daß seine Aufgabe ... eine übermäßige Ascese sey, wie denn auch wirklich die ascetischen, für die ... nachtheiligen Uebertreibungen etlicher Brüder zu Windesheim eine Reaktion ...rten, in Folge welcher der Neueintretende gefragt wurde: an potest bene dor... bene edere, bene obedire (chron. Windes. II. S. 277), eine Frage, die man ... auch nicht mit Delprat ohne Weiteres als Zeichen des Verfalls ansehen darf. — ... hat ferner der Orden auch weiterhin darauf gehalten, daß nur die drei substan... des Mönchsgelübdes: Armuth, Keuschheit und Gehorsam, beobachtet werden, wäh... im Uebrigen der Einzelne für seine Ascese Freiheit genießen sollte und — sehr ...chnend — der Chronist sich veranlaßt sieht zu einer ausführlichen Erörterung dar..., warum die Brüder von Windesheim nicht auch Wunder gethan. Aber dennoch ... mönchische Beschränktheit offenbar mehr und mehr überhand. Es ist das deutlich ...sehen aus der Art, wie der Chronist von reinen Aeußerlichkeiten, Kleidung, Art des ...anges u. s. w. als den wichtigsten Angelegenheiten berichtet. Es mußte durch Ent...ng der Consequenzen des Mönchsthums nothwendig eine gewisse Lockerung des Ver...isses zu den Fraterhäusern sich ergeben, eine um so größere, je mehr das Windes... Capitel an Ausdehnung und damit an selbstständiger Bedeutung gewann. Ihre ...tung aus der Genossenschaft Gerhard Groot's verläugneten ferner die Mönche Windesheim auch darin anfangs nicht, daß sie sich vorzüglich mit der Anfertigung ...bschriften befaßten. Der Chronist erzählt auf S. 103 ff. von den Bemühungen ... Ordensgenossen um einen correkten Bibeltext und um Herstellung guter Abschriften ...irchenväter, namentlich Augustin's, und einzelne Brüder werden von ihm wegen ...guten Handschrift und ihres Fleißes im Abschreiben gerühmt. Aber während in ...raterhäusern mehr und mehr ein selbstständiger literarischer Zweck dabei sich gel...machte, wurde die Thätigkeit des Abschreibens in den Klöstern des Capitels immer ...ließlicher ascetischen Zwecken dienstbar, und damit verlor dieser Dienst überhaupt ...erth. Der Chronist hebt nicht nur den schönen Zug hervor, daß die Brüder in ... Geschäften überhaupt alternirten, sondern als ein Zeichen besonderer Frömmigkeit ...er die Bereitwilligkeit sämmtlicher Brüder zu Handarbeiten, und in einigen Klö... des Capitels überwog merkantilische Thätigkeit. Trotzdem, daß außer dem Ab...en der Bücher auch pädagogische Thätigkeit geübt wurde in einzelnen Klöstern des

Capitels, behauptet Delprat (a. a. O. S. 87) doch, daß seine genauen Untersu
ihn von der geringen wissenschaftlichen Bedeutung dieser Klosterstiftungen ü
haben. Die Beschäftigung mit der heil. Schrift und den älteren Kirchenlehrern
zwar ein Zeichen einer gewissen reformatorischen Gesinnung, wie denn ja auch
biblische Predigtweise in der That den kirchlichen Machthabern zum Anstoß g
aber von Differenzen mit dem kirchlichen Dogma ist doch nirgends die Rede, u
schon die Brüder vom gemeinsamen Leben trotz aller Verfolgung durch die Hi
sich von der Hingabe an dieselbe nicht abbringen ließen, so war der Gehorsam
gegen die kirchlichen Oberen, namentlich gegen den Pabst, ein hoher Ruhm Windes
Als nach dem Tode des für Windesem und seine literarischen Bestrebungen sehr
gesinnten Bischofs von Utrecht, Friedrich von Blankenheym, über die Besetzu
Bisthums Streitigkeiten sich erhoben, ließen sich die Mönche von Windesheim u
St. Agnesberg lieber auf einige Zeit verjagen, als daß sie dem Interdikt zuwide
Gottesdienst hielten (Chron. Windes. S. 139 ff.). Die Anerkennung von Seite
Nikolaus von Cusa und gar von Seiten der Concilien berichtet der Chronist mi
lichem Stolze. — Die reformatorische Wirksamkeit des Windesheimer Capitels
sich so durchaus in den Formen und Gedanken der mittelalterlichen Kirche; sie bli
darauf gerichtet, die alte Klosterzucht wieder herzustellen durch Herabsetzung der
schen Forderungen auf ein erträgliches Maß, ganz entsprechend der nüchternen
dischen Sinnesweise. Indem die Bewegung in eine in letzter Beziehung natürli
völlig unzureichende Klosterreform verlief, blieb sie für die Kirche im Ganzen unfr
Waren bei den Männern, welche den Impuls zu den Fraterhäusern und mittel
der Klosterstiftung gegeben hatten, die beiden für eine kirchliche Reform nöthige
mente: religiöses und kirchliches Interesse und Sinn für Bildung, einigermaße
einigt, so trennten sich diese Elemente wieder in der Scheidung der Brüderhäu
der Klöster, — sie trennten sich, weil sie eben in den Urhebern weder stark no
genug vorhanden waren, um einen dem wahren Ziele angemessenen Anstoß zu
Die Kirche war darauf angewiesen, für ihre Schäden noch andere Helfer gewa
Art zu erwarten.

Außer der Hauptquelle, dem im Texte mehrfach citirten Chronicon Windes
des Johannes Busch, welchem von demselben Verfasser das gleichfalls gelegentl
geführte Werk de reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae zur Se
— ersteres herausgegeben in Antwerpen 1621, letzteres von Leibnitz im zweiten
der scriptores Brunsvicenses —, ist eigentlich nur das kleine Buch von Delpr
Brüderschaft vom gemeinsamen Leben — aus dem Holländischen übersetzt und u
sätzen vermehrt von Mohnike — zu nennen als literarische Bearbeitung. — Ull
Werk über „Wessel und die Reformatoren vor der Reformation" enthält zwa
genaue Darstellung der Brüder vom gemeinsamen Leben und ihrer Urheber, nimm
auf die damit im Zusammenhange stehende Congregation von Klöstern wenig Rü

H. Schmidt

Winer, Georg Benedikt, ist ein Theologe gewesen, dessen Verdienste u
Protestantismus und die Wissenschaft bleibend sind. Obgleich er sich sein Lebe
auf die akademische und literarische Thätigkeit beschränkt hat, ist doch sein Einflu
über das rein wissenschaftliche Gebiet hinausgegangen und dem Leben der de
evangelischen Kirche zu gut gekommen, während seine wissenschaftlichen Arbeite
über das deutsche Sprachgebiet hinaus, überall, in Europa und Nordamerika, w
der biblischen Wissenschaft sich widmet, Frucht geschafft, ja eine neue Epoche u
gründet haben. Inwiefern? Dieß näher nachzuweisen, ist der Hauptzweck dieser

Winer, den 13. April 1789 geboren, war der Sohn eines schlichten Bürge
Bäckermeisters zu Leipzig, eines Mannes, der in wissenschaftlicher Lektüre seine Er
fand und eine gewählte Bibliothek besaß. Er selbst verlor jedoch früh seine fromme
und den Vater; des verwaisten Knaben nahm sich eine alte Tante an, die für seine

Bedürfnisse treulich sorgte, und durch ihren fleißigen Kirchenbesuch seine Freude an dem kleinen Gottesdiensten der Kirche nährte. Aber auch die alte Tante starb zu einer Zeit, wo er ihrer Fürsorge noch gar sehr bedurfte; und er mußte sich nicht nur manche Entbehrungen gefallen lassen, sondern zu Zeiten förmlich darben. Das Schmerzlichste war ihm aber das, daß er sogar die nöthigsten Bücher sich anzuschaffen nicht im Stande war. Dieser Umstand bewog ihn z. B., sich, während er die Leipziger Nicolaischule besuchte, eine griechische Grammatik selbst zu schreiben; und ohne Zweifel war dieß mit ein Motiv, das ihn auf die grammatischen Studien hinwieß. Als er 1809 das genannte Gymnasium verließ, legten seine Lehrer in dem Maturitätszeugnisse weissagende Worte über die künftige Bedeutung des abgehenden Schülers nieder. Schon auf der Schule hatte er mit jüngeren Mitschülern Nachhülfsübungen getrieben; als Student vereinigte er sich mit strebsamen Kameraden zu gemeinsamen Arbeiten, nahm an wissenschaftlichen Wettkämpfen Antheil und ertheilte Anderen, sogar Aelteren, Unterricht im Hebräischen.

Im Jahre 1817 habilitirte sich Winer als Privatdocent der Theologie an der heimathlichen Universität, und von da an hat er volle 40 Jahre in dem akademischen Berufe gearbeitet, und zwar mit Ausnahme der neun Jahre, 1823—1832, welche er als ordentlicher Professor der Theologie in Erlangen zubrachte, stets in seinem geliebten Leipzig. Und mit glücklichem Erfolge war seine akademische Thätigkeit hier wie dort gekrönt. Seine Vorlesungen gehörten immer zu den besuchtesten und beliebtesten an der Universität. Er behandelte neben theologischer Methodologie sowohl aus dem Gebiete der exegetischen als aus dem der systematischen, ja selbst aus dem der praktischen Theologie die mannichfaltigsten Gegenstände; nur in Hinsicht der historischen Theologie beschränkte er sich auf die Geschichte der theologischen Wissenschaften, vorzüglich aber erklärte er sämmtliche Bücher des Neuen Testaments. Was die Studirenden an ihm fesselte, war aber nicht allein die umfassende und gründliche Gelehrsamkeit, sondern auch der vollkommen freie Vortrag, der klare treffende Ausdruck und das sittliche Pathos, die religiöse Gesinnung, der ernste Karakter, der sich ungeschminkt und ungesucht, aber um desto eindrucksvoller an den Tag legte. Seinen Schülern sind insbesondere unvergeßlich geblieben die Anreden, welche Winer bei Eröffnung oder am Schluß seiner Vorlesungen zu halten pflegte, Ansprachen, in denen er zu wahrhaft rednerischem Schwung sich erhob und die Ereignisse in Welt und Kirche mit ächt prophetischem Blick überschaute. Wer den Mann lediglich nur literarisch kennt, stellt sich kaum vor, wie tiefgehend und fruchtbar erziehend seine sittlich-religiöse, ja seine christlich-kirchliche Einwirkung auf die studirende Jugend gewesen ist. Denn seine schriftstellerische Thätigkeit, so bewunderswerth sie durch Umfang und Gründlichkeit ist, hat doch vorwiegend einen scientifischen Karakter, während der sittlich erhebende, erneuernde, begeisternde Zug darin zwar nirgends fehlt, aber mehr in den Hintergrund tritt. Erinnern wir uns z. B. an Winer's „comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen Kirchenparteien“, so tritt uns vor Allem die wissenschaftliche Leistung vor die Seele mit allen ihren Vorzügen, ungleich weniger aber die kirchliche Gesinnung und das sittliche Motiv des Verfassers; und doch ist diese Gesinnung wohl erkennbar, aber sie bleibt mehr im Hintergrunde, wenn der Verf. z. B. am Schlusse der Vorrede den Wunsch ausspricht, daß dieses sein Werk junge Theologen einerseits zur brüderlichen Eintracht mit Andersdenkenden, andererseits zum innigen Festhalten an der reinen Lehre des Evangeliums ermuntern möge; und wenn er hinzufügt: „Beides thut in einem Zeitalter noth, wo der Same der Zwietracht unter den Bekennern des Christenthums geflissentlich von Neuem ausgestreut wird und das auf uns vererbte Kleinod des Protestantismus in den Augen Vieler, deren Väter einst der erkannten Wahrheit ihr bürgerliches Wohl aufzuopfern bereit waren, Werth und Geltung verloren hat.“ Und entsprechend ist das Verhältniß bei seiner literarischen Thätigkeit überhaupt. Dieselbe war, was die Gegenstände betrifft, bei weitem zum größten Theil der biblischen Wissenschaft gewidmet. Nur ein kleiner Theil gehört dem Gebiete der Symbolik an, vor allem seine so eben ange-

führte „comparative Darstellung“, 1824, 2. Aufl. 1837, dann seine Ausgabe der Augsburgischen Confession mit Anmerkungen, 1825; endlich seine beiden Programme von 1852 und 1853 über den Begriff der Kirche in den Symbolen. Und in das im engeren Sinne literarische oder bibliographische Fach schlägt sein „Handbuch der theologischen Literatur“ ein, welches zuerst 1821 erschien, in der 3. Auflage 1838 — 1842 bis auf 2 Bände angewachsen ist, wozu noch ein Ergänzungsheft 1842 herauskam, ein Erzeugniß emsigen Fleißes, vorzüglich durch die biographischen Notizen über die Schriftsteller werthvoll. Allein der Mittelpunkt aller schriftstellerischen Thätigkeit Winer's war, wie bekannt, die Bibel. Auf sie bezogen sich nicht nur weitaus die meisten seiner Arbeiten, sondern auch das Bahnbrechendste, Verdienstlichste und Bleibendste, was Winer in der Theologie geleistet hat, gehört der biblischen Wissenschaft an. Aber auf diesem unendlich weiten Felde waren es doch nur einige besondere Theile, denen er seine concentrirteste Kraft zuwandte. Er hat z. B. die „biblische Theologie“ nicht eigenen seinen Forschungen unterzogen, sondern nur gelegenheitlich gestreift; der Textkritik hat er gleichfalls nur im Vorübergehen seine Aufmerksamkeit gewidmet; für Untersuchungen der sogenannten höheren Kritik scheint Winer wenig Neigung in sich verspürt zu haben; wenigstens hat er literarisch blos einige Fragen nach äußeren Zeugnissen seiner Forschung unterworfen, z. B. die Frage, ob Justin der Märtyrer die kanonischen Evangelien gekannt und benutzt habe, die er mit vollem Rechte bejahend beantwortet hat. Dagegen hat er, was die isagogischen Wissenschaften betrifft, mehrere Punkte der Geschichte der Uebersetzungen des Alten Testaments in Dissertationen mit Erfolg beleuchtet, z. B. den Karakter der samaritanischen Uebersetzung des Pentateuchs, den Werth der chaldäischen Paraphrasen, namentlich der von Onkelos und Pseudo-Jonathan. Am meisten hat ihn beschäftigt die Bibelauslegung selbst, um die er theils durch Bearbeitung einzelner Stellen und Schriften, theils durch Förderung der biblischen Sprachstudien und Realstudien sich verdient gemacht hat. Winer's exegetische Leistungen sind, in Betracht, daß er sein Leben wesentlich der biblischen Wissenschaft gewidmet und als akademischer Lehrer z. B. alle Bücher des Neuen Testaments mündlich erklärt hat, dem Umfange nach nicht sehr beträchtlich. Denn er hat ein einziges Buch zusammenhängend und vollständig erklärt, nämlich den Galaterbrief, den er mit lateinischer Uebersetzung und Anmerkungen, sprachlich genau bearbeitet, 1821 in erster Auflage, 1829 in dritter herausgegeben hat. Sonst hat er immer nur einzelne Stellen, wie 2 Kor. 10, 1—12, Gal. 3. 1 Petr. 1, 12. u. dgl. literarisch bearbeitet. Namentlich hatten für ihn Erörterungen über Fragen realer Art aus der biblischen Geschichte vorzügliche Anziehungskraft, z. B. über die Eroberung von Tyrus durch Nebukadnezar, Dissert. 1848; über das δεῖπνον Jesu mit seinen Jüngern, Joh. 13., ob dasselbe ein Passamahl gewesen, 1847; über die Frage, ob bei der Kreuzigung auch die Füße des Hinzurichtenden angenagelt zu werden pflegten, 1845, u. s. w. Hat Winer in solchen Dissertationen immer nur einzelne Fragen aus dem Gebiete der biblischen Geschichte und Alterthümer seiner Untersuchung unterworfen, so ist sein „Biblisches Realwörterbuch“ ein umfassendes Handbuch biblischer Realkenntnisse, nicht in systematischer, sondern in alphabetischer Anordnung. Er gab dasselbe schon 1820 in einem Bande heraus; es erschien in zweiter Auflage umgearbeitet und zu zwei Bänden erweitert, 1833 und 1838; die dritte, namhaft bereicherte und vervollständigte Ausgabe ist 1847 u. f. erschienen; ein Werk unendlichen Fleißes, das als reichhaltige und durch Gediegenheit der gelehrten Forschung ausgezeichnete Fundgrube historischen, geographischen, archäologischen und naturwissenschaftlichen Wissens den biblischen Studien ungemein genützt hat. Ein Vorzug dieses Werkes ist ohne Zweifel der, daß es überall auf sichere, zuverlässige historische Wahrheit ausgeht: Winer hatte eben so wenig Neigung zu einem vollständigen Neubau, dessen Materialien wesentlich aus kühnen luftigen Hypothesen bestehen, als zu einer grundsätzlichen Wiederherstellung des Alten, weil es alt ist. Er nahm es zu ernst und zu gewissenhaft mit der Wahrheit, als daß er den einen oder den anderen Weg hätte einschlagen können.

Unstreitig von noch größerer Bedeutung für die biblische Wissenschaft waren Winer's
nnichfaltige Arbeiten auf dem sprachlichen Gebiete; sie umfaßten theils den Wortschatz,
ils die Grammatik, und das sowohl für das Alte als für das Neue Testament.
s das Alte Testament betrifft, so hat er grammatisch mit Vorliebe das Chaldäische
arbeitet durch seine Grammatik des biblischen und targumischen Chaldäismus, 1824,
Aufl. 1842, wozu er 1825 ein Lesebuch herausgab; während er lexikographisch 1826
eine Probe (specimen lexici hebr.), sodann mit Zugrundelegung und Um-
itung des Simonis-Eichhorn'schen Handwörterbuches der hebräischen und chaldäischen
ache (1828) ein vollständiges Werk erscheinen ließ. Aber die Krone aller seiner
lichen Werke im Dienste der biblischen Wissenschaft ist ohne Zweifel Winer's
rammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, als sichere Grundlage der neutestament-
en Exegese bearbeitet"; ein Buch, das zuerst 1822 und zuletzt, in der 6. Auflage,
55 erschienen ist; dasselbe ist schon 1825 von nordamerikanischen Gelehrten in's Eng-
e übersetzt, und bereits in vierter Auflage, gemäß den umgearbeiteten Auflagen des
ginals erschienen, während eine Uebersetzung in's Schwedische im Jahre 1817 heraus-
mmen ist. In welchem Maße dieses Werk Epoche macht, das läßt sich nur dann
en, wenn man den Stand der Einsicht in die neutestamentliche Sprache vor Winer
d nach seiner Leistung in's Auge faßt. Es ist merkwürdig, wie lange es angestanden
, auch selbst nach der Reformation, wo doch die heil. Schrift und ihre Auslegung
en so hohen Rang in der Theologie erlangt hat, bis man an eine Grammatik der
stamentlichen Sprache dachte. Mit sehr geringen Ausnahmen begnügte man sich
lich mit einzelnen Erörterungen über den Styl des Neuen Testaments. Und es
en vorzugsweise reformirte Theologen, vorzüglich der niederländischen, dann auch der
kanischen Kirche, welche Untersuchungen dieser Art anstellten. Die beiden bedeu-
sten Männer, welche vor dem gegenwärtigen Jahrhundert den Gedanken einer neu-
mentlichen Grammatik auffaßten und denselben zu verwirklichen suchten, sind ebenfalls
ormirte gewesen, und merkwürdigerweise beide nicht Theologen von Beruf, sondern
lologen, nämlich der Niederländer Georg Pasor, dessen „griechische Grammatik des
en Testaments" erst nach seinem Tode (1655) herauskam, und der Schweizer Kaspar
ß, Gymnasialprofessor zu Zürich, der eine „Dialectologia sacra" 1650 erscheinen
. Die einzige Grammatik des Neuen Testaments, welche in unserem Jahrhundert
Winer's Werk an den Tag trat, war, wenigstens den Leistungen Pasor's gegenüber,
Rückschritt: die hebräisch-griechische Grammatik von Haab, aus der Storr'schen
hule, 1815. Winer's unsterbliches Verdienst ist es, daß er den vagen Voraus-
ungen von hebraisirendem Sprachkarakter des Neuen Testaments ein Ende gemacht,
unendliche Willkür der Auslegung, welche Jahrzehnte lang förmlich in ein System
bracht und mit dem Schein der Wissenschaft umgeben worden war, im Princip über-
nden hat. Diesen entscheidenden Sieg hat er aber dadurch erkämpft, daß er die Ge-
mäßigkeit des griechischen Sprachbaues sowohl in den Formen als in der Satzfügung
testamentlicher Sprache nachwies, und das mittelst rationaler Sprachforschung, welche
von dem Gebiete der klassischen Gräcität auf das Feld der biblischen Gräcität übertrug,
hdem sie dort durch Gottfried Hermann herbeigeführt worden war. Das scheint
e lediglich scientifische Arbeit gewesen zu seyn; und doch lag ihr ein wahrhaft sitt-
es und religiöses Motiv zu Grunde: der gewissenhafte Ernst, womit Winer die
ahrheit suchte, die reine Wahrheit und die volle Wahrheit; nicht weniger aber die
mme Ehrerbietung vor der heiligen Schrift, mit welcher er das Spiel ungebundenster
llkür der Auslegung schlechterdings nicht zu vereinigen wußte. Und diese Arbeit,
Ehrfurcht gegen die Bibel und ernster Wahrheitsliebe beseelt, hat reiche Früchte
ragen. Wenn die Auslegung der Schrift aus dem ungebundenen Wesen in geordnete
hnen eingelenkt hat, wenn sie gegenüber der ehemaligen Flachheit gelernt hat, tiefer
gehen und höher zu steigen, wenn sie im Vergleich mit der früheren Subjektivität
dem Individualismus eine unbefangenere und objektivere geworden ist: so ist diese

Errungenschaft nicht zum geringsten Theil ein Verdienst Winer's; und dieses Verdienste eingedenk zu bleiben, ist eine Pflicht. — Je fruchtbarer für die Wissenschaft Winer' Studien über die neutestamentliche Grammatik gewesen sind, um so mehr ist es zu b klagen, daß es ihm nicht vergönnt war, gleichermaßen auch den neutestamentlichen Sprac schatz zu beleuchten. Er hat im nächsten Jahre nach dem ersten Erscheinen seiner ne testamentlichen Grammatik, einen „Beitrag zur Verbesserung der neutestamentlichen Lexik graphie", 1823, geliefert, und hat zu einem Lexikon des N. Testaments reiche Samm lungen und Vorarbeiten angelegt; und nicht leicht hätte Jemand die zu einem solch Werke erforderlichen Eigenschaften in höherem Maaße, als Winer, in sich vereinig allein zur Ausführung ist es nicht gekommen. Früher, als man für die Universit für Wissenschaft und Kirche hätte wünschen mögen, neigte sich sein Lebenstag, sein Auge licht nahm in den letzten fünf Jahren ab; im Winterhalbjahr 18⁵⁷/₅₈ hielt er die le Vorlesung über die dogmatischen und ethischen Grundsätze des Protestantismus und d Katholicismus. Nach sechstägigem schwerem Kampfe, in welchem seine treue Leben gefährtin, die Pflegetochter Gotthilf Heinrich Schubert's, bis zum Ende pflegend u betend ihm zur Seite stand, ist er am 12. Mai 1858, den Tag vor Himmelfahrt, sa entschlafen. Am 14. Mai wurde er unter allseitiger Theilnahme der Universität u der Stadt beerdigt. Er ist gestorben, aber seine Frucht bleibet. **G. Lechler.**

Winfried, s. Bonifacius, der Apostel der Deutschen.

Winckler, Johann, der treueste, bedeutendste und besonnenste Gesinnungsgeno und Freund Philipp Jakob Spener's, ward am 13. Juli 1642 in einer Mühle Gölzern, nahe bei Grimma, geboren. Er wuchs in den drückenden Zeiten der letz Jahre des 30jährigen Krieges auf und mußte öfter das wenige Vieh des dürftigen V ters hüten. Die Eltern, besonders die fromme Mutter, hatten aber früh gelobt, i dem geistlichen Stande zu widmen. Er besuchte 1656—1659 die Thomasschule Leipzig und 1659—1661 die dortige Universität, mußte aber dann seiner Armuth weg sein Studium unterbrechen und in Grimma Privatunterricht geben. Im Jahre 16 ward er in Jena Magister und begann in Leipzig Privatvorlesungen zu halten, wo sich auch durch seine Predigten auszeichnete. Dort nahm sein Geschick eine günstige Wendung; der Herzog Philipp Ludwig von Holstein-Sonderburg erwählte ihn z Hofmeister seiner Söhne, und mit einem derselben ging er 1668 nach Tübingen, w er 3 Jahre verweilte. Schon auf der Reise dahin scheint er die Bekanntschaft m Philipp Jakob Spener, der damals Senior in Frankfurt am Main war, gemacht haben, eine Bekanntschaft, die für die Richtung seines Lebens entscheidend war. A Winckler im Jahre 1671 von dem fernen Tübingen in sein erstes geistliches Amt na Homburg vor der Höhe berufen wurde, war es Spener, der ihn (seinen alten bewährt Freund nennt ihn Spener) in Frankfurt ordinirte. Schon im J. 1672 ward Winckl Superintendent in Braubach, 1676 Hofprediger in Darmstadt, 1678 Pastor in Mann heim und 1679 Superintendent in Wertheim. In Frankfurt, wo er wiederholt Spe ner's Hausgenosse war und mit ihm auf das Vertraulichste verkehrte, hatte Winckler de lebhaftesten Eindruck von dem Segen empfangen, der auf den Privatconventen ruht durch welche Spener ein lebendigeres Christenthum zu erwecken und den Mängeln de damaligen Predigtweise abzuhelfen bemüht war. Als nun Winckler in Darmstadt Ho prediger geworden war, hielt er nach Spener's Vorbilde selbst solche Privatconvent welche die lebhafteste Theilnahme, aber auch einen nicht minder lebhaften Widerspru fanden. Dem Oberhofprediger Menzer, einem Onkel seiner Frau, gereichten die Privatconvente zum schwersten Anstoß, so daß er Winckler bewog, Darmstadt zu ve lassen. Einer Empfehlung Spener's verdankte er die Stellung in Wertheim, wo von 1679—1684 eine ruhige und gesegnete Wirksamkeit übte. Aber auch dort soll er nicht bleiben; am 31. August 1684 ward er, wiederum auf Spener's Empfehlung einstimmig zum Hauptpastor zu St. Michael in Hamburg gewählt.

In Hamburg ist er bis zu seinem Tode, 1684—1705, geblieben und hat vo 1699—1705 als Senior an der Spitze der hamburgischen Kirche gestanden.

In Hamburg war Winckler in eine sehr zahlreiche Gemeinde und auf einen Boden getreten, der durch bürgerliche Unruhen auf das Tiefste unterwühlt war und auf dem man auch die theologischen Gegensätze mit der größten Erbitterung ausgefochten werden sollten. Winckler hat mit christlichem Heldenmuth in diesen Kämpfen gestanden, aber sich niemals die christliche Sanftmuth und Demuth verläugnet. Eine eindringliche Beredtsamkeit — Spener selbst stellte ihn in dieser Hinsicht weit über sich — sicherte ihm in dieser unruhigen Zeit bei den zahlreichen Zuhörern, die aus der ganzen Stadt sich um ihn sammelten, den gesegnetsten Einfluß; er hat aber auch im Kampfe mit den zügellosen Demagogen sein Leben verzehren müssen, und hat das Ende dieses Kampfes nicht erlebt.

Kaum war Winckler in Hamburg, als, von ihm empfohlen, auch Spener's Schwager, Johann Heinrich Horbius von Windsheim, dahin als Hauptpastor zu St. Nicolai berufen ward (1685). Diesen Freunden und Gesinnungsgenossen trat aber im Jahre 1686 der erbitterte Feind Spener's, Dr. Johann Friedrich Mayer (s. d. Art.), der bisher Professor in Wittenberg, gegenüber, der Hauptpastor zu St. Jacobi ward. Der erste Kampf, den Winckler mit diesem zu bestehen hatte, betraf das Theater, welches Winckler nach Spener'schen Grundsätzen entschieden verwarf, während Mayer es vertheidigte und Winckler auf das Bitterste angriff (1687—1688).

Ein viel bedeutenderer Streit entbrannte aber, nachdem ein Freund von Winckler und Horbius, Dr. Abraham Hinckelmann aus Darmstadt, zum Hauptpastor an St. Katharinen berufen war (1698), über den bekannten hamburgischen Religionseid. Der damalige Senior Dr. Samuel Schultz, ein leidenschaftlicher Vertreter der lutherischen Orthodoxie und erbitterter Feind aller Spenerianer, legte am 11. März 1690 im Convente des Ministeriums einen eidlichen Revers gegen alle Schwärmer vor, durch welchen, ohne sie zu nennen, vornehmlich Spener's Anhänger getroffen werden sollten. Winckler hatte sich durch die zweideutige Fassung dieses Reverses anfangs täuschen lassen und, sofern seine Privatconvente nicht dadurch gestört werden sollten, seine Unterschrift gegeben, nahm sie aber zurück, als er die Sache nach seiner zarten Gewissenhaftigkeit ernster erwog und als Horbius und Hinckelmann die Unterschrift verweigerten. Mayer ward nun der Verfechter des Religionseides, und wußte von mehreren Universitäten responsa für denselben auszuwirken, während neben mehreren anderen Theologen auch Spener in einem bündigen responsum und in den Schriften „die Freiheit der Gläubigen vor dem Ansehen der Menschen in Glaubenssachen" und „Sieg der Wahrheit und Unschuld" sich gegen denselben erklärte. So entspann sich ein erbitterter Streit Mayer's mit Spener (1691—1692), der im folgenden Jahre durch die Unvorsichtigkeit von Horbius (s. d. Art.) zu einem bürgerlich-kirchlichen Kriege den Anlaß gab. Horbius hatte nämlich am 1. Januar 1693 als Neujahrsgeschenk die Schrift eines reformirten Mystikers Peter Poiret, „die Klugheit der Gerechten bei Erziehung der Kinder" mitgetheilt, ohne den Verfasser zu kennen, und hatte die bedenklichen Stellen in dem Büchlein übersehen. Mayer nun nahm die Gelegenheit wahr, den Schwager Spener's, denn auf diesen war es abgesehen, sowohl auf der Kanzel als auch in Schriften auf das Wüthendste als Quäker anzugreifen. Winckler und Hinkelmann hatten beide die Herausgabe des Büchleins mißbilligt, als aber Mayer, der Senior Schultz und ihre Gesinnungsgenossen immer ungemessener Horbius angriffen, trat Winckler zuerst in vier Predigten: „der unrechtmäßig verquäkerte gute Lutheraner", 25. April bis 16. Mai 1693, für Horbius in die Schranken, später auch Hinckelmann, doch anfangs mit mehr Zurückhaltung. Beide aber vermochten es nicht, zu verhindern, daß nach einer tumultuarischen bürgerschaftlichen Versammlung (23—24. Nov.) Horbius aus der Stadt verwiesen ward, und daß nach einer ähnlichen Bürgerschaft (22. bis 23. Januar 1694) Frau und Kinder ihm folgen mußten (nach Steinbeck, wo er im Januar 1695 starb). Im Februar 1694 entspann sich aber zwischen Mayer auf der einen und Hinckelmann und Winckler auf der anderen Seite ein Streit, durch den der Stolz

Mayer's auf das Tiefste gedemüthigt wurde und in welchem Windler das Fel
hauptete. Im Juni 1694 kam es zu einer Amnestie, aber nicht nur Horbius, s
auch Hinkelmann wurden Opfer des beispiellosen Streites, denn der letztere starb
im Februar 1695.

Als endlich im J. 1699 der streitsüchtige Senior Schultz gestorben und Wi
Senior geworden war, fühlte sich Mayer in Hamburg, wo er das Ministerium
mehr beherrschen konnte, auch nicht mehr wohl. Er nahm die Gelegenheit wahr,
Greifswald zu gehen und mit der berüchtigten Klingelbeutelpredigt von Hambur
schied zu nehmen (1701). Er erregte aber nach seinem Abschied in Hamburg de
tigsten Hader, da er seine Anhänger mit dem Versprechen, er wolle wiederk
täuschte. Obgleich Mayer nämlich in Pommern seine Aemter angetreten, so
doch seine hamburgischen Anhänger 3 Jahre, 1701—1704, hin, und diese er
auch nach endlosem Streit, daß ihrem unsinnigen Verlangen nachgegeben und M
Ruf erneuert ward (renovatio vocationis), den dieser dann höhnisch ablehnte.

Ueber diese renovatio vocationis, die vornehmlich zur Schürung der bürg
Unruhen, namentlich von dem Pastor Dr. Chr. Krumbholtz an St. Petri, gem
ward, sind mehrere Hunderte von Schriften zum Theil der pöbelhaftesten Art er
Der Heldenmuth, die Entschiedenheit und die Sanftmuth, mit welchen Windler in
Streite erscheint, müssen unsere Bewunderung erregen. Aber in diesen Kämpf
zehrte sich auch seine Kraft; ein Jahr später, am 5. April 1705, ist er gestorb

Als Prediger hat Windler nach dem einstimmigen Zeugniß seiner Zeit
wenige seines Gleichen gehabt, obgleich seine Predigten jetzt wegen der eingef
Exkurse schwer zu lesen sind. Für den Druck arbeitete er nämlich manche Pred
zu einer Länge von 100 und mehr Seiten aus, so daß eine theologische Abh
daraus ward. Als Gelehrter zeichnete er sich besonders in der Exegese und
Theologie aus, wie denn A. H. Francke, um seine und Edzardi's Privatvorlesun
hören, nach Hamburg gekommen ist. Früh trat er als entschiedener Vertreter de
ner'schen Grundsätze auf in „Bedenken über Kriegsmann's Symphonesis oder
von einzelnen Zusammenkünften der Christen, Hanau 1679", und „Antwort auf
Gründliche Erörterung der Frage von den Privatzusammenkünften, Hanau 16
auch in Hamburg noch, wo er, wie in Wertheim, Privatconvente hielt, hat
gegen einen wider denselben gerichteten Angriff vertheidigt in: „Sendsch
Dr. Hannekenium, Hamburg 1690". Doch folgte Windler seinem Freunde
nicht unbedingt, sondern wußte sich eine freie und selbständige Stellung zu be
wie sich das namentlich in der Angelegenheit des schwärmerischen Fräuleins v
Asseburg zeigte, in welcher Windler weit besonnener als Spener urtheilte: „G
mäßiges Bedenken", Hamburg 1693. Wie Spener, erwarb sich Windler die g
Verdienste um die Schule, deren mehrere auf seinen Antrieb theils erweitert (die
mannische), theils gestiftet wurden (die Rumbaum'sche, Windler'sche, Wetken'sche,
te'sche). In Windler's Hause hat A. H. Francke sich zur Stiftung des Hal
Waisenhauses vorbereitet (1688). In demselben Jahre 1688 hat Windler den
zu einer Bibelgesellschaft entworfen und auch die Hand an's Werk gelegt, ind
mehrere Ausgaben der Bibel auf seine eigenen und seiner Freunde Kosten hera
Als Senior flößte er der hamburgischen Kirche einen neuen Geist ein, auf sein
trieb wurde eine neue Liturgie entworfen, das erste feste Gesangbuch (von May
digirt) herausgegeben und ein ordentliches Kandidatenexamen eingeführt. Ueber
wir sein ganzes Leben und Wirken, so können wir nicht umhin, die unermüdete T
keit, die herzliche Frömmigkeit und den christlichen Heldenmuth, die dieser w
große Mann in einer Zeit schwerer Anfechtung bewiesen hat, in hohem Grade
wundern.

Sein Sohn Johann Friedrich Windler, geboren zu Wertheim 13. Dezember
ein Schüler Edzardi's und Hiob Ludolf's, zeichnete sich als Orientalist aus, w

...re 1704 Professor der orientalischen Sprachen am Hamburger Gymnasium, 1712 ...tor zu St. Nicolai, 1730 Senior, † 24. Oktober 1738.

Sein Enkel Johann Dietrich Winckler, ebenfalls ein in seiner Zeit hochgeschätzter ...loge und fleißiger Schriftsteller, ward geboren zu Hamburg am 27. Dezbr. 1711, ...de 1736 Professor am Gymnasium, 1744 Superintendent in Hildesheim, 1758 ...tor zu St. Nicolai in Hamburg, 1779 Senior, † 5. April 1784.

Johann Winckler's Leben ist ausführlich dargestellt in: „Johann Winckler und die ...ische Kirche in seiner Zeit (1684—1705), nach gleichzeitigen, vornehmlich hand...lichen Quellen von Dr. Joh. Geffcken." Hamb. 1861. 8°. 445 S. J. Geffcken.

Winkelehen, s. Bd. III. S. 684.

Winkeler. Gegen das Ende des 14. Jahrhunderts wurde zu Straßburg eine ...entdeckt, die man die Winkeler nannte; ihre Lehren und Einrichtungen tragen ...weise das Gepräge des Waldenserthums, wie es sich damals entwickelt hatte, da...kommt auch Einiges vor, das nicht waldensisch ist. Es ist nicht wohl an...nen, daß die Sekte mit den Waldensern zusammenhing, deren früher mehrmals ...ßburg Erwähnung geschieht, so daß sich diese im Stillen hier fortgepflanzt ...wenn sie nicht mit den böhmischen Gemeinden in Verbindung stand, was wegen ...abweichender Gebräuche zweifelhaft ist, so mag es wohl eine eigene, durch das ...mehr im Volke erwachende Bedürfniß einer Lehrverbesserung in's Leben gerufene ... seyn. Der Name, mit dem die Anhänger ihre Vorsteher bezeichneten, deutet ...heimen Versammlungen hin und ward ohne Zweifel zuerst von den Gegnern ... Die Straßburger Winkeler standen in Rapport mit Gleichgesinnten in meh...Städten am Rhein, in Schwaben und in der Schweiz. Sie verwarfen, indem ...auf die Bibel beriefen, den Mariendienst, die Heiligenverehrung, die Bilder, ...Priesterthum, die Lehren vom Verdienst der guten Werke und vom Fegfeuer; ihre ...war, die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit darzustellen. Die ...waren Laien, die von unbescholtenen Sitten, unverheirathet und ohne Besitz seyn ...wie die Apostel von Ort zu Ort reisen mußten; die Gemeindeglieder sorgten für ...Unterhalt, beichteten ihnen und übernahmen die von ihnen auferlegten, in Fasten ...Gebeten bestehenden Bußen. In ihren Versammlungen wurde gebetet, aus großen ...chern (wahrscheinlich der Bibel) vorgelesen und gepredigt. Um des Scheines willen ...sie zur Messe und beichteten geringere Vergehen den katholischen Priestern. Zu ...burg bestand die Sekte aus Bürgern und Handwerkern; das angesehenste Mitglied ...Magister Johann von Blumstein, später, nachdem er abgeschworen hatte, Syndikus ...Stadt. Zu den weiblichen Anhängern gehörten auch einige Beghinen. Ihr Zweck ...nicht aggressiv gegen die Kirche aufzutreten, sie begnügten sich, in verschiedenen Häu...in's Geheim zusammenzukommen. Die Furcht vor Entdeckung bewog sie mehrmals ...verbrecherischen Handlungen; so wurde im Jahre 1374 ein Winkeler, der zur römi...Kirche zurückgekehrt war, ermordet; die Gemeinde zahlte den Mördern eine gewisse ...me und theilte mit ihnen die von den Vorstehern vorgeschriebene Buße. Später ...dem Inquisitor Johann Arnoldi im Beichtstuhl so ernstlich mit dem Tode gedroht, ...er die Stadt verließ. Um das Jahr 1400 jedoch wurden 32 Mitglieder, Männer ...Frauen, gefänglich eingezogen, von denen sich 26 unter der Folter für schuldig er...ten; sie wurden aus der Stadt und dem Bisthum verbannt, mit Androhung des ...todes, im Falle sie wieder betroffen würden. Das Verhör ist noch vorhanden; es ...ist sich abgedruckt in Röhrich's Mittheilungen aus der Geschichte der evangelischen ...che des Elsasses (Straßb. 1855. Bd. I. S. 3 u. f.). Später kommt zu Straßburg ...e Spur mehr weder von Winkelern noch von Waldensern vor. Im Jahre 1458 ...de in unserer Stadt der letzte Ketzer verbrannt, der Hussite Friedrich Reiser aus ...Schwaben, Friedericus Danubianus genannt. Auch die Akten dieses Processes existiren ...ch; s. den Bericht darüber von Prof. Jung, in der Zeitschrift „Timotheus", Straß...burg 1821. Th. 2. C. Schmidt.

Winterthur, Johannes von (Vitoduranus, Johannes) — oder hannes ortus de oppido Wintertur, fratrum minorum minimus, wi selbst sich nennt, — ein Minderbruder, der im 14. Jahrhundert lebte und eine Chr seiner Zeit schrieb, die zu den oberdeutschen und schweizerischen Geschichtsquellen geh zugleich das einzige Denkmal, das vom Leben des Verfassers Kunde gibt.

Nach den in dieser Chronik enthaltenen Angaben wurde Vitoduran in den le Jahren des 13. Jahrhunderts (nách 1292) oder ganz zu Anfange des vierzehnten boren, als Sohn eines Bürgers in Winterthur, heutigen Kantons Zürich, erhielt seine erste Erziehung und trat dann, etwa um 1320, in den Orden der Minori Im Jahre 1328 lebte er im Ordenskloster zu Basel, später, 1331 bis 1339, im C vente zu Schaffhausen oder in der nächsten Umgebung dieser Stadt; von 1340 an 1347 oder 1348 im Minoritenkloster zu Lindau am Bodensee, wo er seine Chr anlegte. Wann und wo er starb, ist nicht sicher bekannt. Indessen scheint die Erzählung seines Werkes aus dem Jahre 1348, mit welcher dasselbe plötzlich ab darauf hinzudeuten, daß er Ende 1347 oder 1348 seinen Wohnsitz nochmals in Richtung westwärts veränderte, und dieß, zusammengehalten mit den Schicksalen Chronik, so weit dieselben bekannt sind, führt auf die Vermuthung, daß er damal Zürich versetzt worden seyn und in dieser Stadt seine Tage beschlossen haben mö

Die früheste Nachricht nämlich, die er von dem Werke gibt, findet sich bei zürcherischen Geschichtsforscher des 16. Jahrhunderts, Antistes Bullinger, der Besitzer der einzigen Handschrift war, aus welcher die Chronik bisher bekannt ist. Handschrift, gegenwärtig im Besitze der Stadtbibliothek Zürich, stammt aus dem 14. hundert und ist, sowohl nach Bullinger's eigener Ansicht, als nach derjenigen S und auch des neuesten Herausgebers der Chronik, Originalmanuskript des Ver Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß Vitoduran zuletzt im Minoritenkloster lebte und daß das Manuskript aus diesem im Jahre 1524 durch die Reformation gehobenen Stifte herrührt. Aus dem Züricher Manuskripte sind mehrere spätere schriften und sämmtliche bisherige Abdrücke der Chronik geflossen (s. unten). demselben wird nur noch ein, bisher nicht benutzter Codex erwähnt, der nach faucon (Bibliotheca biblioth. manuscript. nova. Paris 1739. I, 21) aus der der Königin Christine von Schweden in die Vaticana gekommen seyn soll.

Der Inhalt der Chronik umfaßt die Zeit von Kaiser Friedrich's II. Tode bis Jahre 1348. Vitoduran begann mit Anlegung derselben im Jahre 1340, führte Erzählung, die im Anfange ziemlich gedrängt ist, im Laufe der Jahre 1340—1343 zu letzterem Zeitpunkte fort und fügte dann in den Jahren 1344—1348 das Ueb (beinahe einen Drittheil des Ganzen) allmählich an, in der Reihenfolge, wie sich Begebenheiten ereigneten oder ihm zur Kenntniß kamen. Einige Blätter späteren sprunges im Züricher Manuskripte (ungewiß, ob auch von seiner Hand oder von der e Anderen) zeigen, daß er zu seinem Werke nachträglich noch einen „ersten" T schrieb, der die Geschichte vor Kaiser Friedrich umfaßte, oder daß er wenigstens Plan hiezu entwarf; denn dieser erste Theil ist nicht mehr vorhanden.

Die Quellen, aus denen Vitoduran schöpfte, sind theils ältere Chroniken, di aber nicht nennt und jedenfalls nur sehr summarisch benutzte, theils mündliche schriftliche Berichte von Zeitgenossen, theils eigene Anschauung. In der Literatur se Zeit, geistlicher und profaner, ist er wohlbewandert. Die heilige Schrift in allen Theilen kennt er gründlich. Geistliche Schriften, wie die Homilien Gregor's, Bauernpredigten des Minderbruders Berthold, das Hexaëmeron des Ambrosius, Werke berühmter Meister seines Ordens, des Nicolaus de Lyra, des Wilhelm Occam, sind ihm wohlbekannt; eben so die päbstlichen Dekretalen. Von weltlicher ratur nennt und benutzt er die Schriften des Aristoteles, Aesop, Horaz, Isidor, ricius von Padua u. a. m.

Dieser Bildung ungeachtet, die er zeigt, ist sein Werk nach Inhalt und Form

kommen. Es fehlt an scharfer Bestimmung der Zeitfolge der Begebenheiten, an nerer Kenntniß ihrer näheren Umstände, an Auffassung und Darstellung ihres inn Zusammenhanges. Es sind lauter vereinzelte Notizen und Bilder, die meist ohne innerliche Band, bloß ihrer Zeitfolge nach, an einander gereiht werden.

Dennoch ist die Chronik eine nicht unwichtige Quelle für die allgemeine Reichsschichte und besonders für die schweizerische Geschichte des 14. Jahrhunderts. Für hat vorzüglich Bedeutung, was Vitoduran über die Zerwürfnisse Kaiser Ludwig's Baiers mit dem päbstlichen Stuhle und die daraus folgenden kirchlichen Zustände Reiche erzählt. Die schweizerische Geschichte schöpft aus ihm den ältesten Bericht die Schlacht von Morgarten, die Blutrache der österreichischen Herzöge wider König recht's Mörder, die Geschichte Zürichs und theilweise der Landschaft zwischen Reuß Bodensee in den letzten Decennien des dreizehnten und den vier ersten des vierJahrhunderts. Ganz vorzüglich aber ist sein Werk für die Culturgeschichte jener bedeutend; denn aus dem Munde des armen Franziskaners, der mitten unter dem der niederen Stände lebt, erfahren wir, was hier als allgemeine Anschauung, als ...de oder Ueberlieferung, als Eindruck, Empfindung oder Begierde, in Ernst und lebt und webt und sich von Munde zu Munde fortpflanzt, Volksaberglauben mancherlei Mährchen nicht ausgeschlossen.

... oben erwähnt, ist die Chronik zuerst von Bullinger benutzt und erwähnt Durch Bullinger kannten Stumpf und Tschudi dieselbe; Letzterer benutzt sie ohne sie übrigens zu nennen. Später suchte Goldast (1603—1608), nachdem Bekannte in Zürich Auszüge aus dem Manuskripte erhalten, das letztere selbst ...ben; allein vergeblich. Der damalige Eigenthümer, Bullinger's Enkel, Diakon Bullinger in Zürich, wollte sich des Eigenthumes nicht begeben, das dann im 1629 von seinen Erben an die Stadtbibliothek in Zürich überging. Im J. 1698 ...lichte Leibnitz in seinen Accessiones historicae die Auszüge, die sich in Goldnachlasse vorgefunden hatten, und erwarb sich später eine vollständige Abschrift des ...en Codex, die nach seinem Tode von Eccard zur ersten Gesammtausgabe der Chronik dem Corpus historicum medii aevi, 1723, benutzt wurde. Einen richtigeren Abnach dem Zürcher Manuskripte selbst, gab Breitinger im Thesaurus historiae hel...ae, 1735; eine neue Ausgabe mit ausführlicher Einleitung Referent im „Archiv schweizerische Geschichte", 11r Band. Zürich 1856. Eine Ausgabe für die Monu...a Germaniae bereitet Dr. Jaffé vor. Eine deutsche Uebersetzung des Werkes mit ...ungen ist in den Winterthurer Neujahrsblättern für die Jahre 1859 bis 1863 ...nen. Seit Goldast ist der Name „Vitoduranus" für den Schriftsteller üblich ge...den; noch Bullinger bezeichnete denselben in getreuem Anschlusse an die Ausdrucks... der Chronik selbst als „Johann, Barfoter von Winterthur". G. v. W.

Witsius, Hermann. In dem Artikel „Coccejus und seine Schule" (s. Bd. II. S. 762 ff.) haben wir gezeigt, welche reformatorische Umgestaltung die reformirte Dog... durch Joh. Koch erfuhr, wie er von der Gnadenwahl den Blick auf die Gnaden...ung, vom Dekret auf die Heilsgeschichte lenkte, von der Scholastik an die biblische ...ologie appellirte; nicht minder aber, wie die alte scholastische Schule in heftigem ...satze der neuen föderalistischen Widerstand bot. Sobald ein derartiger Gegensatz eine Zeit lang in voller Schärfe sich kund gethan hat, so treten mit der Ermattung Streites unausweichlich Versuche der Vermittelung ein. Ein ächter Repräsentant der vermittelnden Richtung war der innig-fromme und klassisch-edle Hermann Witsius. ...oren den 12. Februar 1636 in einem westfriesischen Städtchen Enkhuysen, wo sein ...ter, Nicolaus Wits, städtische Magistratsperson und später Bürgermeister war, wurde durch seinen Oheim Petrus Gerhard, einen gelehrten Mann, in die Philologie, Phi...phie und die Anfänge der Theologie eingeweiht, und ihm wohl hat er die gründliche seine klassische Bildung zu danken, die nicht bloß in seinem eleganten Latein, ...in er die Föderalisten eben so wie die Scholastiker weit übertrifft, sondern auch in

seinem humanen Sinn und Wesen sich auf wohlthuende Weise kund gibt. Witsius be
in seinem 17. Lebensjahre die Universitäten Groningen, Leyden und Utrecht; drei Män
waren es vorzüglich, welche bestimmend auf den Gang seiner Studien und seiner th
logischen Richtung einwirkten. Der berühmte Leusden führte ihn in die alttestam
lichen und orientalischen Studien ein, in welche er mit solchem Eifer sich versenkte, d
er bereits als 18jähriger Jüngling zu Utrecht einen gelehrten Vortrag über die mess
nischen Weissagungen in hebräischer Sprache öffentlich halten konnte. So in
Bibelstudium eingeführt, wurde er nun eifriger, wenn auch nicht persönlicher Sch
des Coccejus*) und ward von dem mächtigen Geisteseinfluß dieses Mannes so h
genommen, daß er oftmals auf seinen Knieen Gott laut dankte für das große Li
welches Gottes Güte durch diesen Mann der Welt mitgetheilt habe. Aber noch
dritter Mann übte einen vielleicht noch tieferen Einfluß auf den geistig erregten Jü
ling; es war der Prediger Justus van den Bogaerdt, der ihn in das innerliche Ch
stenthum des Herzens einführte und welchem Witsius nachmals „seine beste theolog
Erkenntniß“ zu verdanken pflegte. In der That war es die tiefe Herzensfrömmig
die durch dies Werkzeug der Gnade in ihm entzündet worden, welche ihn nach Frie
und Einigung unter den Christen schmachten und die theologischen Schulgezänke bekl
ließ, ihn selber zu einer aufrichtigen Würdigung der scholastisch-orthodoxen Schule
zur Anerkenntniß der Schwächen und Uebertreibungen des Föderalsystems und
Versuch einer Ausgleichung und Vermittelung geführt hat, wie er diese in seiner a
cutio irenica, womit er seine oeconomia foederum Dei einleitete, so innig ergrei
ausspricht.

Im Jahre 1656, seinem 21. Lebensjahre, bestand er das examen pro minist
mit Glanz, wurde sogleich als Prediger nach Westwoud, 1661 nach Wormeren, 1
nach Goesen, endlich 1668 nach Leeuwaarden berufen, und zeichnete sich als treffl
Prediger, treuer Seelsorger, sowie durch eine Reihe gelehrter lateinischer Abhandl
und praktisch-erbaulicher holländischer Schriften so aus, daß er 1675 als Professor
Prediger nach Franeker an Schotan's Stelle berufen wurde. Fünf Jahre später f
er einem gleichen Rufe nach Utrecht als Nachfolger Burmann's; abermals fünf J
später begleitete er eine niederländische Gesandtschaft als deren Prediger nach Engl
an den Hof Jakob's II., und trat dort mit dem Kronprinzen, dem nachmaligen K
und frommen Wilhelm III., in persönlich nahe Berührung. Ihm hat er nachher,
Jahre 1693, die zweite Ausgabe seines (zuerst im J. 1685 zu Leeuwaarden erschienen
Hauptwerks: de oecon. foed. gewidmet, und es gibt sich durch den modegerechten r
torischen Schwulst der epist. dedicatoria hindurch eine ungeheuchelte innige persönl
Verehrung deutlich kund. Zur Herausgabe dieses seines Hauptwerkes bewog ihn
Betrübniß über die gehässige Art der Streitigkeiten zwischen den Orthodoxen und F
deralisten. Selbst ein Glied der föderalistischen Schule, der er seiner ganzen Denk
und Darstellungsform nach angehört, war er doch keineswegs blind gegen den We
des scholastisch festgestellten kirchlichen Dogmensystems. Ita tractandam suscepi (fo
deris dispensationem), ut et veritati hactenus in ecclesia traditae atque credi
sua constaret sarta tecta incolumitas, et in illius defensione nihil procaciter, ni
acerbe, nihil denique contra caritatis leges ageretur. Er will seine Zuhörer u
Leser non ad litigiosas disputationes, sed ad liquidam sacrosanctae veritatis co
nitionem, ad veteris et apostolici christianismi simplicem ac sine fuco pietat
ad almae illius pacis, quam moriens suis et legavit et meruit Jesus, constans st
dium führen. Von den claris et concessis will er überall ausgehen und vor Al
feststellen: quousque orthodoxi omnes convenirent. Die föderalistische Eintheilung d
foedus gratiae in eine oeconomia sub promissione, oec. sub lege und oec. sub ev

*) Er begab sich zwar 1655 von Groningen nach Leyden, um Coccejus zu hören, aber d
Ausbruch einer bösartigen Seuche scheuchte die Universität auseinander, und auch Witsius beg
sich nunmehr nach Utrecht.

o scheint ihm nicht so viel werth zu seyn (non tanti esse), daß man sie in so viel hern und Predigten breitschlage, quasi in ea omnis eruditionis theologicae prora o puppis consisteret. Er läßt sie fallen*) und faßt somit die ganze alttestament. Offenbarung mehr in eine Einheit zusammen. Andererseits tritt er den Ueberungen des Orthodoxismus, welche die Existenz und den Begriff eines foedus ope- gänzlich in Abrede stellen, und in ihren haarspaltigen Distinktionen nur einen Theil Leiden Christi (passiones judiciarias) für verdienstlich (satisfactorias), den anderen siones bellicas) für nicht meritorias erklären, mit ruhiger Bestimmtheit entgegen. Allem aber bemüht er sich, ut loquamur quam accuratissime, eaque, quae vel amicis vel ab ipsis nobis imprudentius dicta sunt, nulli tueamur, ab aliis pari aegre ne feramus. Diese friedfertige Gesinnung durch die That zu ren, fand Witsius nur zu bald Gelegenheit. Er hatte zu erfahren, was alle der Vermittler erfahren müssen; seine eigenen föderalistischen Schulgenossen verziehen am wenigsten die im Grunde doch geringfügigen Abweichungen, die er sich von System erlaubt hatte; einige derselben gingen in ihrem föderalistischen Fanatismus weit, ihm neben anderen Sünden und Ketzereien auch die Sünde wider den heiligen vorzuwerfen, „so er aber mit Geduld ohn Widerschelten erlitten". Es gelang in der That mit der Zeit durch unerschütterliche Sanftmuth, den Zorn seiner Gegner . Im Jahre 1698 folgte er einem Rufe als Professor nach Leyden; zwar er sich nur schweren Herzens von seinem geliebten Utrecht, aber der Umstand, in Leyden mit der Professur keine Predigerstelle verbunden war, gab bei dem nun igen Manne, dem das Predigen schwer fiel, den Ausschlag. In Leyden starb ius den 22. Oktober 1708, nachdem er schon anderthalb Jahre früher wegen Körschwäche seine Professur niedergelegt hatte.

Werfen wir nun von unparteilichem Standpunkte die Frage auf, ob und wie dem Manne die angestrebte Vermittelung zwischen Orthodoxie und Föderalismus gen sey, so müssen wir bei aller Hochachtung vor seiner Persönlichkeit doch einhen, daß seine Kraft hinter der Größe der Aufgabe zurückgeblieben ist. Burmann Bd. II. S. 767) stellt, ohne es zu wollen, weit mehr eine höhere Vermittelung chen Scholastik und Föderalismus in sich dar, als Witsius. Burmann war ein und durch scholastischer Kopf, voll begrifflicher Schärfe des Gedankens, und mit er Gedankenschärfe hat er das coccejanische System durchdrungen, den biblisch-theochen Stoff in feste scholastische Krystallisationsform gebracht und ihn damit innerin ein Verhältniß zum scholastischen Denken gesetzt und eine Auseinandersetzung chen beiden Systemen wenigstens ermöglicht. Witsius war dagegen seinem ganzen en nach bloß und schlechthin biblischer Theolog und (vielleicht schon deshalb, weil in klassischem Latein schrieb und dachte) der scholastischen Begriffsschärfe nicht fähig. stellt sich in ihm kein Weiterbau auf dem von Burmann gelegten Grunde dar; itsius ist nur Föderalist, und seine vermittelnde Thätigkeit bestand bloß darin, daß das formelle Schema des Föderalsystems vereinfachte (s. oben) und viele einzelne föalistische Behauptungen, die mit dem orthodoxen Dogma in Widerstreit waren, verd oder modificirte. Das war keine höhere Vermittelung, das war nur ein Födelismus mit abgestumpften Ecken. Und während er nun manche an sich gar wohl betigte biblisch-theologische Ideen (wie die von der dreifachen oeconomia foederis

---

*) Auch in einer praktischen Frage hat er sich — als Seelsorger und Prediger — mit rgie gegen einen Auswuchs des Coccejanismus erklärt. Coccejus hatte theoretisch den Nexus chen dem alttestamentlichen Sabbath und dem neutestamentlichen Sonntag so radikal entzweisnitten, daß er keine Beziehung des vierten Gebotes auf den letzteren zugeben wollte. Das te zu dem praktischen Unfug, daß die „Coccejaner" — namentlich die unter dem Volke — für ein Requisit ächter Frömmigkeit ansahen, am Sonntag in den Werktags- und Handwerkskiten fortzufahren. Diesem Unfug trat der besonnene Witsius mit Milde aber Entschiedenheit, d mit Erfolg entgegen.

gratiae, dann die sehr berechtigte und feine Unterscheidung, die Coccejus zwischen der Alt- und neutestamentlichen Offenbarung, πάρεσις und ἄφεσις u. s. w. gemacht hat, ohne Noth fallen ließ, so hat er auf der anderen Seite wieder den spielenden, tändelnden Parallelismus zwischen Alt- und Neutestamentlichem auf die Spitze getrieben (wie wenn er z. B. im Paradies ein Doppelpaar von Sakramenten nachweisen will, das Paradies selbst und den Sabbath, den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntniß, foed. lib. I, cap. 6, 2. u. a. dgl.). Die ganze Eintheilung und Anlage seines Werkes ist verworren (lib. I. de foederibus Dei in genere, lib. II. de foedere gratiae, lib. III. de foedere cum electis, lib. IV. de doctrina salutis; — die Lehre von der Person Christi und seinem Werke findet im zweiten, die von der Gnadenwahl und Heilsaneignung im dritten Buch ihre Stelle; das vierte enthält einen Abriß der Geschichte der Offenbarung nebst der Lehre von den Sakramenten). Hin und wieder aber brechen aus der tiefinnerlichen Frömmigkeit des Mannes auch einzelne herrliche Lichtblicke hervor, wie z. B. seine treffliche Exposition über die fides infantum, lib. III, cap. 6, 17., und seine ausgezeichnete, aus der tiefsten Tiefe eigener innerer Erfahrung geschöpfte Darstellung der sanctificatio (3, 12.). Im Allgemeinen wird man jedoch sagen dürfen, daß seine Persönlichkeit bedeutender war, als seine Theologie.

Außer seiner Oecon. foed. hat Witsius noch geschrieben a) lateinisch: Judaeus christianizans; Exercit. in symb. apost. et orationem dominicam; Aegyptiaca (Miscellanea sacra, Meletemata Leidensia); Praxis christianismi cum imaginibus ritualibus; und kleinere Abhandlungen; b) holländisch: Lis Domini cum vinea sua u. a. m. — Beachtenswerth ist noch, daß er auch in den neuen Sprachen wohlbewandert und des Französischen so vollkommen mächtig war, daß er in dieser Sprache öfters ohne Mühe predigte.

Vgl. S. P. Heringa, specimen historico-theologicum de Hermanno Witsio, Amstelod. 1861. — Gaß, Geschichte der protestant. Dogmatik. 2r Band. S. 318.

Aug. Ebrard.

Wittenberger Concordie. Es ist dieß nach Ranke (Geschichte der deutschen Ref. IV., 85) ohne Zweifel eins der größten Ereignisse in der Entwickelung der evangelischen Kirche. Seine Vorgeschichte ist nicht minder bedeutsam und verdient eine ausführliche Darstellung, auch um der in der Gegenwart noch schwebenden confessionellen Fragen willen.

Seitdem das Gespräch von Marburg ein gut Theil der Einigkeit zwischen der schweizerischen und der sächsischen Reformation herausgestellt und den Grundstock für die Augsburgische Confession geliefert hatte, war durch den Tag von Augsburg das fürstliche Bestreben Philipp's von Hessen und das theologische Bucer's dahin vereinigt, die zwiespältige Reformation zusammenzufassen und in Einem mächtigen Strome über Lehre und Leben der Kirche zu leiten. Die hin und her geknüpften Fäden wurden aber oft auf beiden Seiten gelöst, und die Vermittler hatten über die Schweizer so wie über die Sachsen zu klagen, gleichwie die gegenüberstehenden Parteien die Mittelpartei in verschieden schillerndem Lichte erblickten. Landgraf Philipp stand im Züricher Burgrecht, politisch ohne Frage, religiös wenigstens beinahe dem schweizerischen Typus zugethan (Ranke III., 175; K. Strack, Deutsche Zeitschrift für christl. Wiss. u. christl. Leben 1859 Nr. 6; Vilmar, Geschichte des Confessionsstandes der evangelischen Kirche in Hessen. Marb. 1860). Goldene, unvergeßliche Worte schrieb der Fürst auf dem Reichstag zu Augsburg, um für Zwingli mehr als bloß freundliche Eintracht zu erlangen, nämlich die in Marburg verweigerte brüderliche Einigkeit (Corp. Ref. II, 96, cf. C. Schmidt, Ph. Mel. p. 198 sq.). Schon ging in Augsburg, wo ja der größte Theil der Einwohner zwinglisch dachte, die Rede von einem Bunde der Oberdeutschen und der Schweizer zu dem Behuf, den Umsturz der Hierarchie durchzusetzen (Ranke III, 257). Der politische Unterschied zwischen Nord- und Süddeutschland, zwischen Fürsten und Städten war nicht ohne Einfluß auf d...

...tische Stellung der verschiedenen Parteien auf dem Augsburger Reichstag. Der frankfurter Vertreter, Fürstenberg, meldete am 5. Juli 1530 (Ranke III, 301) nach Haus, daß er die Confessio tetrapolitana zu unterschreiben abgeschlagen habe, „wiewohl dieselbig fast wol gestellt und etwas subtiler und zugtiger, dan der Fursten gewest, dieweil bis anher bei uns des Sakraments halber ihre Opinion nit gepredigt". Der Fürsten Confession, Melanchthon's Werk, war anfangs schon von 6 Städten unterschrieben, aber Weissenburg, Heilbronn, Kempten und Weinsheim zogen zurück, nur Nürnberg und Reutlingen hielten zu den Fürsten (C. R. XXVI, 215). Ein städtischer Vertreter, Bucer, war es auch, der, wie Straßburg, sein Wirkungsort, in der Mitte zwischen der Schweiz und Norddeutschland liegt, dem Vermittelungswerk die theologische Weihe gab. Denn auf die dogmatische Fassung der Sakramentslehre kam es den beiden gegenüber stehenden Extremen gar sehr an. Der Gegensatz war nicht so durch und durch politisch, auch nicht so schroff, wie Baum (Capito und Bucer, Elberfeld 1860. S. 256) ihn gefaßt hat, daß die süddeutschen freien Städte und die der Schweiz bei Durchführung des Schriftprincips von freierem, durch ihre republikanische Verfassung hervorgerufenen Geiste getragen wurden, dagegen die Wittenberger durch und durch monarchische Männer der Universität seiner kurfürstlichen Gnaden gewesen seyn sollen. Luther stand doch allezeit seinem Kurfürsten frei genug gegenüber. Nur die durch Carlstadt hervorgerufenen Wirren, die doch auch in Straßburg Mißfallen erregten (Baum S. 287) fachten Luther's Verdacht und Leidenschaft gegen die schweizerische Abendmahlslehre immer von Neuem an (s. Bd. VIII, 592. 598). Dazu goß in dieses verderbliche, immer weiter um sich greifende Feuer namentlich Gerbel aus Straßburg in seinen Briefen an Luther reichlich Oel und nährte noch den Verdacht gegen seine Collegen, daß sie auch in der Lehre von der Dreieinigkeit auf falschen Wegen gingen (Baum S. 388. 476). Daher schrieb Luther so ironisch am 3. August 1530 an Jonas (Ausg. von de Wette IV, 110. 121): Buceri et suorum technas mihi placere et antea scripsi, ut confundantur, qui filium Dei confundunt et blasphemant.

Melanchthon stand damals ganz mit Luther zusammen, ja ein Bericht der Gegenpartei vom Marburger Gespräch schiebt auf ihn die Schuld (vgl. Baum S. 463, Hagenbach, Oecolampad S. 140), daß Luther wieder zurück zog, wenn er mal drauf und dran war, dem Dringen des Landgrafen nachzugeben und die Schweizer als Brüder anzuerkennen. Gleich stark sprach Melanchthon sich auch auf dem Augsburger Reichstag in mancherlei Gutachten gegen die brüderliche Vereinigung mit den Oberländern aus. Bucer hatte Vergleichsartikel aufgesetzt und durch Pontanus in Melanchthon's Hand gebracht (Baum S. 471). Im Juni und Juli 1530 standen die beiden evangelischen Parteien noch sehr spröde einander gegenüber (C. Schmidt, Ph. Mel. S. 198. 223). Melanchthon antwortete kaum auf Bucer's Anfragen, nur mit Brenz gelang diesem eine Unterredung (C. R. II, 187. 221). Melanchthon's Gutachten vom 28. Juli (ib. pag. 222) punktirte den Stand des Streites am genauesten (Nitzsch, Urkundenbuch der evangelischen Union S. 60; Galle, Mel. S. 406), und zwar folgendermaßen: fucum faciunt hominibus per hoc quod dicunt, vere adesse corpus, et tamen postea addunt, contemplatione fidei i. e. imaginatione. Sic iterum negant praesentiam realem. Nos docemus, quod corpus Christi vere et realiter adsit cum pane vel in pane.

Von der schweizerischen Seite her hatte die gleich gedruckt eingesandte Privatconfession Zwingli's den ungünstigsten Eindruck in Augsburg gemacht (Gieseler III, 1. S. 208), selbst auf Bucer, der Zwingli eine Vorhaltung machte, daß er die Lutheraner von Neuem durch gewisse scharfe Ausdrücke gereizt habe (Baum S. 473). Schlimm genug war die Stellung dieses Mittelsmannes, bis es ihm Mitte August gelang, Melanchthon's Antipathie zu überwinden (C. R. II, 356) und eine Unterredung zu erlangen, in der er geltend machte, daß die Abweichung nur die Worte und Formeln betreffe, in der Sache sey man einig. Obschon ihm dieß nicht zugestanden ward, faßte er doch Muth,

am 25. Aug. an Luther selbst seine Vergleichsartikel zu schicken. Er berief sich (Baum S. 47
besonders auf Oecolampad's Dialoge zum Beweise, daß man im Grund der Sache ei
sey, und zeigte am Schluß, daß dieser leidige Streit dem Evangelium die Thüre viel
wärts verschließe, besonders in Frankreich. Am selbigen Tage schrieb auch Melanch
an Luther (C. R. II. 311): Bucerus vult accedere ad nostram sententiam. Se
adesse corpus Christi in pane. Haec summa est: scripsi ei propositiones,
certo consilio misit suas propositiones. Zugleich stellte Melanchthon (C. R. II, 31
Bucer's Abendmahlslehre so dar, daß er die Transsubstantiation zwar läugne, aber
bekenne, corpus Christi vere adesse et exhiberi in coena domini, non tantum
esse virtualiter, sed realiter. Et ponit talem modum: panis et vinum
stituta sunt, ut testentur adesse verum corpus et exhiberi. His igitur p
positis et consecratis, iam ex ordinatione Christi, vere est ibi corpus Christi.
cut alioqui dicimus sacramenta esse pactionales causas h. e. ex pacto e
cientes, ita hic sentit, pactum esse, ut pane et vino proposito sistatur nobis
adsit et porrigatur Christi corpus. Non quod panis sit quasi vas continens cor
sed sit pactionale vehiculum seu instrumentum, cum quo exhibetur co
Alsdann hebt Melanchthon Bucer's Uebereinstimmung mit Luther (corpus Chris
coelo localiter et tamen praesens esse, non quidem localiter, sed abscon
modo creaturis et sacramentis) und den Gegensatz gegen Zwingli's bloß metaph
Erklärung hervor, um danach die zugestandene leibliche Gegenwart so zu erläutern,
corporaliter non de dimensionibus, sed pro eo, quod est vere et essential
zu nehmen sey. Sed tamen — sage Bucer — hi tantum accipiunt id corpus,
credunt. Isti qui non credunt, nihil accipiunt nisi panem, quia sacramentum
detur institutum ad usum credentium. Mit einigen Aenderungen hatte Bucer
Sätze an Luther gesandt (C. R. II, 356).

Luther's Antwort vom 11. Sept. (de W. IV, 162) lautete: Martino Bucero
respondeo: nosti, ὅτι ἐγὼ μισῶ τὰς κυβείας καὶ πανουργίας αὐτῶν, οὐκ ἀρέσκου
μοι αὐτοί. Sic non docuerunt hactenus, nec tamen agnoscere aut poenitere volunt,
quin pergunt asserere non fuisse inter nos dissensionem, scilicet ut nos confiteamur,
eos recte docuisse, nos vero falso pugnasse vel potius insaniisse. Auch von Straß-
burg durch Capito erhielt Bucer (4. Sept.) Nachricht, daß die Züricher und Basler
durchaus nicht mit seinem vermittelnden Benehmen zufrieden seyen; zwei Vorschläge
kamen ihm zugleich von daher, der eine zog die Saiten straffer an, der andere zeigte die
letzte Gränze, bis wie weit nachgelassen werden dürfe.

In dieser schlimmen Lage faßte Bucer einen bedeutsamen Entschluß. Des schrift-
lichen Verhandelns überdrüssig, machte er sich am 18. Sept. auf den Weg zu Luther.
Sonntag Abends traf er schon in Coburg ein. Am andern Morgen war er zum Im
biß bei Luther auf der Veste. Zwei Tage lang handelten sie mit einander. Für Luth
war es etwas Undenkbares, daß beide Theile eine Vergleichsverhandlung unterschreib
könnten, ohne daß der eine Theil seine frühere Lehre widerrufe. Von speciellen Artik
wollte er eigentlich gar nichts wissen, denn jeder Theil lege sie für sich aus und d
Sache würde ärger, wie es mit den Marburger Artikeln der Fall gewesen sey (Ba
S. 473).

In schnellem Ritte eilte Bucer nach Augsburg heim. Er hatte freilich Luthe
nicht gewonnen, aber den unendlichen Vortheil genossen, den mündliche Verhandlu
vor schriftlicher zu haben pflegt. Er hatte Luthern die Ueberzeugung eingeflößt (7. No
de W. IV, 191), sacramentarios, saltem Strasburgenses nobiscum in gratiam redi
spes est. Nam Bucerus mecum familiari colloquio de hac re ut ageret, miss
fuit, et si non fallit, quod dicit (admonui enim, ne simularet) spes est non parv
Noch öfter bezog sich Luther späterhin auf diese persönliche Begegnung mit Buc
Dieser aber traf auf dem Heimwege mit dem Herzog von Lüneburg zusammen, der i
beschwor, keine Mühe zu sparen, damit der Friede hergestellt würde.

Nicht minder groß waren die Schwierigkeiten, die in der Schweiz zu überwinden waren. Auf einer Synode in Zürich wurde zuerst im Sept. 1530 verhandelt (Gieseler III, 2. S. 160). Zwingli mißbilligte den von Bucer gemachten Vorschlag. Oecolampad aber (vgl. Hagenbach a. a. O. S. 148) schrieb an Zwingli (Zwingli opp. VIII. II, 546): „Nach meiner Meinung ist Bucer der Wahrheit ebenso beflissen, als der Liebe. Anfangs scheint er solche Dinge vorzubringen, von denen Jeder meinen sollte, sie scheu gegen uns, aber bald entwickelt er unsere Ansicht so klar, daß Nichts zu wünschen übrig bleibt. Christi corpus et sanguinem adesse vere in coena, fortasse principium durius sonat, sed mitigatur, dum adiungitur, animo, non corpore. Gerade dieß hatte Bucer auch gegen Luther geltend gemacht, indem er an dessen eigene Worte erinnerte, daß die Nießung des Mundes allein auf das Brod sich beziehe. Ueber das Genießen der Gottlosen hatte Luther freilich etwas „gezänkelt“, weil dadurch dieser Handel vom Glauben der Theilnehmenden abhängig werde, statt allein von der Verheißung Christi. Deßhalb mochte er auch Luther nicht mehr mit der Formel kommen, die er der Züricher Synode September 1530 vorgeschlagen hatte: „daß Christus im Nachtmal gegenwärtig sey, nicht im Brod, nicht vereinigt mit dem Brod, sondern im Sakrament, — der bloßen Seel und reinem Gemüth; und also geistlich auf die Weise zugegen sei, als die Geschrift weiset, Christus wohnet in Euch, wird seyn mitten unter ihnen und wir werden Wohnung bei ihm haben“. Darum schlug Bucer 16. November 1530 der Tagsatzung in Basel die Formel vor: „Wir glauben und bekennen, daß der wahre Leib und das wahre Blut Christi im Abendmahl wahrlich zugegen sey und mit den Worten und Sakramenten des Herrn dargereicht werde. Oecolampad, der als Urheber einer eigenthümlichen Lehre in der Schweiz galt (Ranke III, 363) und weil Landgraf Philipp das Einverständniß für gewiß hielt, war für Bucer's zweite Formel und empfahl sie im obigen Briefe Zwingli. Dieser aber (opp. VIII. II, 549) erklärte sich rundweg dagegen; die einfältigen Leute würden Christi corpus verum stets so fassen, ut corpus dentibus manducetur, ut Lutherus etiam docuit, quamquam interdum ab hac interpretatione recessit et dixit: sacramentum ut corpus et corpore manducari.

Bucer hielt durch Oecolampad's Zustimmung sich für berechtigt, die zweite Formel Luthern vorzulegen, nachdem es ihm gelungen war, auf dem ersten Convent zu Schmalkalden (22. December 1530) den vier zwinglisch gesinnten Städten Zutritt zu verschaffen (Gieseler III, 1. S. 273; Ranke III, 329 ff.). Ueber die Vergleichsvorschläge, die Bucer alsbald an Ernst von Lüneburg gemacht hatte, schrieb Luther an diesem Letzteren 1. Febr. 1531 (de W. IV, 219): „Es ist nicht möglich, auf seine fürgegebene Meinung uns zu vergleichen; wäre auch nicht gut. Es sollte wahrlich aus solchen Vergleichen wohl ärger werden, denn es itzt ist. . . . . Wo unsre Leute etwa zu ihnen kämen und das Sakrament empfahen wollten oder wiederum ihre Leute zu uns kämen, würde der unleidliche Irrthum angehen, daß unsre Leute eitel Brod und Wein empfingen und doch gläubten, daß der Leib und Blut Christi wäre, und ihre Leute bei uns den Leib und Blut Christi empfingen, und doch gläubten, daß eitel Brod und Wein wäre, und der Gräuel viel mehr. Daß aber M. Bucerus fürgiebt, es stehe der Hader in Worten allein: da wollte ich gerne umb sterben, wenn es so wäre. Es sollte aber solcher Span sich nicht lange erhalten, auch noch nie angefangen haben. Mir ist wohl so lieb zur Vereinigung, wie ich weiter mit ihm zu Coburg geredt habe. . . . Hat Gott die Gnade geben, daß sie zulassen, Christi Leib sey im Sakrament leiblich den Seelen gegenwärtig: bin ich guter Hoffnung, sie werden vollend mit der Zeit das nachlassen, daß er gleicherweise dem Munde oder äußerlich dem Brode gegenwärtig sey, weil ich wahrlich keinen Unterschied sehen kann noch Beschwerung. . . . E. F. G. sollen gläuben, daß mir nächst Christo, meinem Herrn, nichts lieberes geschehen könnte, denn daß diese Leute recht gründlich mit uns eins wären: da sollt mir kein Tod so bitter seyn, den ich drüber nicht leiden wollte.“ Diesen Brief erhielt von Luther der

Fürst, der sich Urban Rhegius aus Augsburg mitgenommen hatte und in ihm einen vor-
züglich eifrigen Beförderer der Concordie zwischen den Wittenbergern und Schweizern
(vgl. Heimbürger S. 158. 177 ff.; Uhlhorn's Abhandlung in Jahrb. für deutsche Theo-
logie 1860 S. 45 beschreibt gerade bis zu diesem Zeitpunkt seine Abendmahlslehre).
Ungefähr 8 Tage früher hatte Luther in einem Briefe an Bucer selbst (de W. IV, 21
seine Freude ausgesprochen, quod utrique confitemur, corpus et sanguinem Chri-
vere adesse et cum verbis porrigi in cibum animae. Er wollte a
nicht zugestehen, daß auch Zwingli und Oecolampad diese Anschauung theilten,
suchte Bucer zu der Consequenz zu treiben, die ihm unerschütterlich feststehe, impi
quoque animae corpus Christi vere exhiberi, etiamsi illa non recipi
quemadmodum lux solis videnti pariter et caeco offertur; es machte ihm kein
schwer, zu bekennen, etiam cum pane offerri foris ori tam piorum quam impiorum
denn wenn man zugestehe, quod singulis animabus exhibetur, so folge no-
wendig, corpus in pluribus locis simul adesse et porrigi. Deßhalb
schob Luther lieber, solidam et plenam concordiam zuzugestehen, commendemus
causam Deo, interim servantes pacis istius qualiscunque et concordiae eatenus
firmatae, quod confitemur corpus Domini vere adesse et exhiberi intus anim
fideli, wie der letzte Marburger Artikel besagte. Für Luther war es eine reine
möglichkeit, was Schleiermacher seiner Zeit geltend gemacht hat*), auch ohne vollstä-
Einhelligkeit in der Lehre Gemeinschaft am Tische des Herrn zu halten, ein Bekenn-
mit dem Herzen und mit der That abzulegen auf Hoffnung künftiger Verständigung
die Lehre. Obschon er sich an sein Wort in Coburg erinnerte, hoc nostrum dissid-
optare me compesci, etiamsi vita mea ter esset impendenda, so wollte er die
weichung der vollen Abendmahls- und Bekenntnißgemeinschaft doch nicht seiner pertin-
zugerechnet wissen, sed verae conscientiae meae et necessitati fidei meae. — A
dem Argument, welches Luther für die Objektivität des dargebotenen Heilsgutes von
dem Blinden wie Sehenden gleicher Weise leuchtenden Sonne entnahm, hat er in ei
Briefe (de Wette IV, 327) für den Kurfürsten von Sachsen (de Wette VI, 541;
R. II, 587), der in den März 1531 gesetzt wird (Nitzsch, Urkundenbuch S. 62)
eine Analogie, die Melanchthon schon in einem Briefe an Bucer (22. Februar 15
C. R. II, 470) verwendet hatte: si vera praesentia cum anima admittitur,
est et cum signo admittere, sicut certe Deus in propitiatorio non so
aderat in animis sanctorum, sed etiam apud ipsum propitiatorium. — Um
gleiche Zeit stellte Luther für seinen Kurfürsten ein Bedenken aus (de Wette IV, 22
in dem er betonte, daß der Leib und das Blut Christi äußerlich auch im Brod u
Wein gegenwärtig sei und von Bösen und Frumen gleichviel empfangen und gehand
werde. „Lieber Gott, soll das so schwer Ding seyn, daß man gläube ein Gottloser m
den Leib Christi im Brod empfahen, so sie doch müssen gläuben, daß der Teufel Chri-
leiblich führet auf den Tempel und hohen Berg, und hernach die Juden ihn griffen u
kreuzigten. So müssen sie ja auch bekennen, daß ein Gottloser das recht Gottes W
höret; ebenso ist auch von Gottes Namen, Taufe und Sakrament zu reden." Lu
freute sich nach einem andern Bedenken, 1) daß Bucer so viel zugestand, 2) bezweife
er Zwingli's und Oecolampad's Einverständniß, und 3) vermißte er bei Bucer die w
tere Consequenz, daß der Leib Christi auch dem Munde oder dem Leibe ode
dem Brode gegenwärtig sey und dem Munde dargereicht werde.

In Bezug auf Zwingli täuschte sich Luther nicht. Denn als Bucer von demselbe
am 6. Febr. 1531 für eine in 2 Monaten zu erwartende Zusammenkunft in Nürnberg
eine Erklärung im Sinn der früheren Besprechung erbat (cuperem vel quavis ratione
quae modo Christi gloriam non obscuret, si nondum solidam concordiam
saltem Syncretismum inter nos obtinere: Zwinglii opp. VIII, II, 577,

*) Die schweizerischen Theologen haben es schon damals geltend gemacht. Anm. d. Red.

erwiderte Zwingli 12. Febr. 1531 ziemlich schroff (a. a. O. S. 579): Equidem, frater, sedulitatem non improbo, sed quod quaedam postulas Lutero mancipanda, mihi non satis fore circumspectum videtur. Scis enim, ut isti ἐκ μύας ἐλέφαν-ᵗ. Vos istud plane agitis, ut concordia ὕπουλος fiat, quae quotidie novum dis-ium exulceret. Isti Missam ferme magis papisticam habent, quam ipsi Papistae. ristum in loco, in pane, in vino non minus indicant, quam in scriniolo Pon-tii. Adesse ac dentibus edi, ore manducari corpus ejus aeque docent atque hi, i Berengarium coëgerunt fateri, quod ne ipsi quidem credebant.

Luther dachte damals, so fern er von der Idee jenes Synkretismus nach Melanch-n's Bericht (C. R. II, 485) sich hielt, in Bezug auf Bucer ziemlich nachsichtig (28. März Wette IV, 236): quantum ad personam ejus attinet, bona spe ducor vel ipsum tem rediturum esse in viam; de caeteris nihil recti habeo, vellem tamen, si sere optarent concordiam, eis indulgere, ut paulatim allicerentur, tolera-s aliquanto tempore interpretationibus eorum, salva semper nostra sententia hac-us defensa. Sic charitas videtur exigere. Allerdings stand gerade Straßburg lich wie religiös zwischen den Schweizern und den schmalkaldischen Bundesgenossen ...e III, 355); ja nach Baum S. 477 hätten fleischliche Rücksichten sie bewogen, Bündniß mit den Eidgenossen zu lockern und den Schmalkaldnern näher zu treten, ...d die Züricher von diesem diplomatischen Flickwerk nichts wissen wollten. Indeß ...rige Ausgang des Cappeler Krieges (Okt. 1531) machte es auch den Schweizern ...enswerth, den deutschen evangelischen Fürsten näher zu treten (Gieseler III, 2. 262). Bucer's Bestrebungen erhielten dadurch einen neuen Schwung; er meldete ...gli's und später Oecolampad's Tod nach Wittenberg (C. R. II, 551 sq., 563). gerade goß Luther mit seinem Sendbrief an Markgraf Albrecht von Brandenburg, seinen Aeußerungen über Zwingli's und Oecolampad's Ende wieder Oel in's Feuer. ...ß Bullinger (vgl. Pestalozzi, Bullinger S. 163 f., Hagenbach S. 356) gab eine gemessene Antwort. Straßburg, das mit Argwohn und Vorwürfen auf der Zu-menkunft der schmalkaldischen Bundesgenossen zu Schweinfurt, April 1532, (C. R. 584) empfangen wurde, verstand sich zur Unterzeichnung der Augsburgischen Con-ion, freilich mit der vorsichtigen Verwahrung von Bucer's Seite, daß die oberländi-n Städte neben ihrer Bekenntnißschrift Saxonicam quoque Confessionem et Apo-iam annähmen, quod haec reipsa cum nostra congruat (Gieseler III, 1. 304; Pestalozzi S. 109). Bucer schrieb am 27. April von Straßburg aus nach n Orten über dies Gelingen seiner Pläne; aber namentlich die Augsburger ...lichen klagten ihn an, daß er bloß einen geheuchelten Frieden zu Stande ge-cht habe. Vgl. J. Köstlin, Luther's Theologie. Stuttg. 1863. II, 193.

Inzwischen hatte Bucer mancherlei Erfahrungen sammeln können, wie das Unions-k praktisch sich würde durchführen lassen. Schwaben und Württemberg boten eine he Ernte dafür dar (vgl. Ranke III, 502; Keim, Reformationsblätter der Reichsstadt lingen S. 115 ff.). Im einträchtigen Geiste wirkte dort neben Bucer Ambrosius urer aus Constanz. Otther in Eßlingen sprach sich in ihrem Sinne klar und deutlich einer Abendmahlspredigt aus (Keim a. a. O. 114 f.). Ein lutherischer Geistlicher, Ire-us, nahm freilich Anstoß daran. Auch Luther wachte ängstlich von Wittenberg her nach en Seiten hin, daß nicht solche, die zwinglische Lehre führten, sich des Einverständnisses t Wittenberg rühmen möchten, wie seine Briefe nach Braunschweig, Münster, Augsburg Wette IV, 472; VI, 143) beweisen. Vgl. Köstlin II, 194. Auch Melanchthon hatte Dezbr. 1530 noch den Münster'schen Prediger Rothmann vor zwinglischer Lehre ge-nt (C. R. II, 619): aber wissenschaftlich und innerlich war er durch Oecolampad's Dia-gus überwunden. Seine Anschauung vom Lehrbegriff der alten Kirche, die er noch in n Büchlein Sententiae veterum aliquot Scriptorum de coena Domini (C. R. XVI.) vorgetragen hatte, war erschüttert, seit er aus Oecolampad gelernt hatte, daß nche Stellen der Kirchenväter untergeschoben seyen, Augustin nicht manducatio oralis

lehre u. s. w. Schon April 1531 schrieb er (C. R. II, 498) an Bucer von se Hoffnung, aliquando inter nos veram et solidam concordiam coituram esse, id ut fiat, deum oro, certe quantum possum ad hoc annitar. Nunquam plac mihi haec violenta et hostilis digladiatio inter Lutherum Cinglium. Melius illi causae consultum fuerit, si sinamus paulatim consilesc has tragicas contentiones. Melanchthon wurde dann, sagt Galle, durch Bucer's wei Auseinandersetzungen immer gleichgültiger gegen die besondere Auffassungsweise Luth und immer froher darüber, daß sich Aussichten zu einer völligen Aufhebung des st den Gegensatzes zwischen beiden evangelischen Kirchen eröffneten. Im März 1533 sch er an Bucer von der Mäßigung, die sie beiderseits bisher beobachtet hätten, und b so inständig als möglich, ut det operam, magis ut contentiones istae sedentur at consilescant, quam ut excitentur et inflammentur (C. R. II, 641). Ja am 10. 1533 spricht Melanchthon gegen Bucer den Wunsch aus: Utinam saltem nos quando possemus una commentari atque communicare de doctrina! (ib. p. 6 Im März 1534 wiederholte er seine Hoffnung, diesen Wunsch im Laufe des Ja erfüllt zu sehen (ib. p. 713). Bucerus mihi peramicus est nec ego odiose rixor eo, schreibt er am 6. April (p. 716). Am 1. August meldet er von einer Unterred die er mit dem Kurfürsten in dieser Angelegenheit gehabt habe (p. 776). Er versp für den Landgrafen seine Gedanken darüber aufzusetzen: Profecto nihil magis o rerum omnium, quam ut illud ingens scandalum dissensionis inter aliquando auferatur, quod quantum impediat evangelii cursum non ignoras. 16. Septbr. vermahnt er, im Auftrag des Landgrafen, Erhard Schnepf, bei der Zus kunft mit Ambrosius Blaurer in Stuttgart glimpflich zu verfahren: Bucer's Vergleichs schlag (datis rebus illis, pane et vino, vere et substantialiter ade Christum) habe Luthern nicht mißfallen, er für sein Theil werde nichts weiter langen (vgl. C. R. II, 800). In einem Briefe von demselben Tage an den Landgr bekennt er sein sehnliches Verlangen (II, 805), den kläglichen Zwiespalt, der ihm zeit Herzeleid gemacht habe, gehoben zu sehen: „ich halt, daß E. f. G. insonderheit mehr schaffen können, denn viel ander Leut, bei beiden Theilen. Ich halt E. f. Schriften sollen bei Doctor Luther mehr angesehen werden, denn deren, so bis noch davon mit ihm gehandelt haben.“ In Folge dessen legte der Landgraf sein bei Luther ein; dieser aber gab seine Besorgniß kund, daß unter den oberländisc Predigern wenige seyn möchten, die auch dem Bucero folgten (17. Okt. 1534. de W IV, 559).

Auch auf Seiten der Schweizer wuchs die innere Geneigtheit zur Concordie. B war freilich wegen seiner Hinneigung zu Luther verdächtig. Aber durch sein persönli Erscheinen in Basel (April 1533) wußte er Myconius (Kirchhofer, Osw. Myc. S. 1 Hagenbach S. 357), dann in Zürich auch Bullinger (Pestalozzi S. 172) günstig stimmen, „Luthers crassen Ausdrücken lasse sich doch ein erträglicher Sinn abgewinne Dazu gelang es ihm und seinem Amtsgenossen Capito, daß eine äußerst heftige Str schrift gegen Luther's Sendbrief an die Frankfurter ungedruckt blieb (Kirchhofer, My nius S. 203; Plank, Gesch. der Entstehung des prot. Lehrbegr. III, 1. S. 357). Vorwürfe der Heuchelei, Zweideutigkeit, Geschmeidigkeit u. s. w. trafen zwar den mittler, damals wie noch späterhin bei Plank, Pestalozzi, Gieseler, während B S. 491 seine Geschicklichkeit rühmt, womit er, ohne der Wahrheit Eintrag zu t Alles wieder in das beste Geleise zurückgebracht habe. Er sprach auch nicht allein Zwingli und Oecolampad ehrend gegen die Schweizer, wie Gieseler hervorhebt, son auch von Luther (Kirchhofer S. 201), so daß Musculus es ihm noch verwies. In stellten die Baseler ein Bekenntniß im Jan. 1534 (die erste Basel'sche Conf.) auf, daß Bucer gut und gern einstimmen konnte (Hagenbach, Myconius S. 353. 465). diese Zeit, als der Landgraf Philipp die Zusammenkunft von Bucer und Melanch vorbereitete, übte das Gelingen des Unionswerkes im Lande Würtemb

nen großen Einfluß auf die streitenden Parteien aus. Simon Grynaeus aus Basel
d Ambrosius Blaurer aus Constanz von der milderen Schweizer Art, und Erhard
hnepf von lutherischer Seite hielten in Gegenwart des Herzogs Ulrich am 31. Juli
534 ein Gespräch zu Stuttgart (vgl. Pressel, Blaurer Elbf. 1861 S. 98 ff.) und
einigten sich dahin, ohne daß Einer dem Andern einen Widerruf zumuthete: „Ich
nb, daß aus Vermögen der Worte: das ist mein Leib, der Leib des Herrn wahr-
aftiglich d. i. substantialiter und essentialiter, nicht aber quantitative oder loca-
ter, d. i. substanzlich und wesentlich, aber nicht im Maß der Größe oder Qualität
er Abmessung der Statt im Nachtmahl gegenwärtig sey und gegeben werde. Zwar
ren Leo Judä und Bullinger mit dieser Formel nicht recht zufrieden; die Lutheraner
ten doch sich deß rühmen, daß Blaurer einen Widerruf gethan, und Bucer hatte
ee Noth, Blaurer in Würtemberg festzuhalten. Aber die Zusammenkunft mit Me-
chthon stand noch in Aussicht. Um sicher zu gehen, hielt Bucer noch eine geheime
erathung mit den oberdeutschen Predigern in Constanz, 14. Dez. 1534 (Kirchhofer
. 216 ff.; Baum S. 499). Die Züricher waren nicht erschienen, sondern hatten ihre
nfession eingesandt (Kirchhofer S. 224). Daher ward es Bucer leichter, diese Vor-
sammlung in seinem Geiste zu leiten, da manchen Anwesenden die Abendmahlslehre
Züricher zu matt klang. Bucer hatte 10 Artikel aus seiner Schrift an die Kirche
Münster gezogen, deren Summe war: Christus der Herr gibt sich selbst durch den
seinen Jüngern allen mit den Zeichen des Brods und Weins. Die Schenke
Herrn ist nicht Brod und Wein, sondern der wahre Leib und das wahre
t des Herrn und das zur Speise in's ewige Leben. So versehen, machte
Bucer am 18. Dez. von Constanz aus zu Pferd auf den Weg nach Cassel. Am
. Dez. traf er zum Imbiß dort ein.

Melanchthon war schon am Weihnachtsabend dort eingetroffen, auch wohl versehen
t den Instruktionen von Lutherischer Seite. Lieber wäre ihm eine vollständige Synode
wesen, aber Bucer und Jakob Sturm hatten wegen der aufgeregten Zeit um die Ein-
ung weniger friedsamer Theologen gebeten. Melanchthon's Schluß lautete damals in
r Abendmahlslehre dahin: daß wahrhaftig mit dem Brod und Wein der Leib Christi
d Blut d. i. wesentlich Christus, nicht figürlich sey; hier sollen wir aber die Gedanken,
die Vernunft richtet, wegwerfen, wie Christus auf- und niedersteige, sich in's Brod
rberge und sonst nirgends sey (C. R. II, 800). Luther gab ihm (de Wette IV, 470)
e besondere Instruktion mit, so daß Melanchthon bald nach seiner Rückkehr von Cassel
Camerarius schreiben mußte: fui nuncius alienae sententiae (10. Januar 1535
. R. II, 822). Luther selbst hielt fest, 1) daß man nicht sagen dürfe, wir hätten von
iden Theilen einander nicht verstanden; 2) sie haben das Sakrament allein für ein
eichen, wir aber für den wahren Leib unsers Herrn Jesu Christi gehalten, daraus
e neue und Mittelmeinung zu machen, würde auch wider das Gewissen seyn; 3) für
s ist der klare helle Text des Evangelii, viel Sprüche der Väter und die Nothwen-
gkeit, daß die Kirche den rechten Verstand von Sakrament und Wort allezeit haben
üßte; 4) Augustin's Sprüche, 5) auch sein stärkster, sind ungewiß und ohne Bedeu-
ng wider unsre Lehre; 6) geistlich Essen bedeutet bei ihm der Kirche eingeleibt und
it ihr einig seyn; 7) beiderseits möge man mit gutem Gewissen in seinem Verstand ge-
ngen seyn, darum solle man sich gegenseitig gern dulden. Aber die Summa unserer
Meinung ist: daß wahrhaft in und mit dem Brod der Leib Christi gessen wird, also
ß Alles, was das Brod wirket und leidet, der Leib Christi wirke und leide, das er
sgetheilet, gessen und mit den Zähnen zubissen werde.“ Von dieser Ansicht,
rieb Luther Tags zuvor, werde er nicht weichen, etiamsi fractus illabatur orbis;
Melanchthon's Reise werde vergeblich seyn. Und allerdings konnte Bucer unmöglich in
n harten Schlußton Luther's einstimmen, noch weniger Seitens der Oberländer Zu-
mmung dazu erwarten. Bucer stellte vielmehr am 28. und 29. Dez. (C. R. II, 807.
727; Baum S. 500 f.) in genauem Anschluß an die Constanzer Berathung die Formel

so, daß Brod und Wein signa exhibitiva seyen, das Brod und der Leib seyen zu
bei ein, nicht mit Vermischung ihres Wesens, sondern als Sakrament
(Rommel, Philipp der Großmüthige II, 347). Auch über die confessionelle Stellung
Augsburg's wurde auf diesem Casseler Gespräch verhandelt. Der Landgraf drückte
Luthern schriftlich seine zuversichtliche Hoffnung aus, er und Andere würden sich so h
ten, daß die für Deutschland und andere fremde Nationen nöthige heilsame Einhelligkeit
erhalten werde. Auch mit dem von Melanchthon heimgebrachten Vergleichsvorschlag war
Luther zufrieden, warnte nur vor Uebereilung (de Wette IV, 587, 30. Januar 153
wie auch Melanchthon (1. Febr.), der sich aber bewußt war, einen guten Anfang
macht zu haben. Wie Luther schon vor dem Gespräch (de Wette IV, 569) diese E
gung für zu groß erklärt hatte, quam ut duo vel tres homines etiam summae au
ritatis eam efficiant, so schlug er nun gemeinschaftlich mit Melanchthon (de Wette I
589) vor, um Protestation und Aergerniß zu verhüten, die Ansicht der namhafte
Theologen einzuholen. Der Kurfürst und der Landgraf waren damit einverstanden.
Daher erhielten Urban Rhegius, Brenz, Amsdorf, Agricola die Vergleichsformel zu
schickt, mit der Anfrage, an ita sentientes tolerandi sint, ne damnentur (C. R. I
826). Andere Fragen wünschte Melanchthon bis auf eine größere Versammlung ve
schoben, es sey bei Bucer's Formel bloß noch die Frage de physica coniunctione
panis et corporis übrig, qua quid opus est? Melanchthon wollte sich nicht sel
zum Richter in dieser Sache aufwerfen: libenter cedo, schrieb er an Brenz, vobis,
praeestis Ecclesiis. Besonders schien ihm der Lehrbegriff der alten Kirche noch weite
Untersuchung bedürftig, daher auch weitere Verhandlung mit den Oberländern noth
dig. Er war durch Oecolampad's Dialogus überzeugt, wie er in der 1541 zu sei
Werken beabsichtigten Vorrede gestand (C. R. IV, 718), daß er in seinen Senten
περὶ δείπνου κυριακοῦ manche untergeschobene Stellen angeführt habe. Melanchth
rieth Bucern (1. Febr.), so lange mit Verhandlungen in Oberdeutschland zu warten,
er von Luther's *ὁμοψήφοις* ihm Nachricht gegeben habe (C. R. II, 841). Am 9.
meldete er Bucern von der versöhnlichen Antwort, die Rhegius und Osiander ge
hätten. Amsdorf's Name freilich flößte ihm den Gedanken ein: video nobis *τοὺς ἀμο*
καὶ ἀπαιδεύτους interdum patientia et dissimulatione nostra placandos esse, q
irritati magis fiant inepti (II, 873). In solchem Sinne, daß er die Concordie au
mit seinem Leben erkaufen möchte, schrieb er nach Augsburg (II, 892) und entwickel
seine Lehre in der neuen Ausarbeitung der Loci communes 1535 (Gieseler III,
S. 196) dahin, daß die geistige Mittheilung Christi und die innere Gemeinschaft m
ihm das allein Wesentliche beim Abendmahl sey und die Elemente außerhalb des Ge
brauchs den Namen Sakrament nicht verdienten. Beachtenswerth ist der Zusatz, de
Justus Jonas zur deutschen Uebersetzung dieser Ausgabe machte: daß er uns sein Le
und Blut wahrhaftig zu genießen gibt.

Als Bucer vom Casseler Gespräch zurückreiste, beobachtete er über die Aufnahme,
welche das schweizerische Bekenntniß bei Luther und Melanchthon gefunden, die tiefst
Stille (Kirchhofer S. 230 f.), vielleicht hat er nicht gewagt, es weiter mitzutheilen. Mi
der Einigungsformel, die Myconius durch Capito erhielt, war Myconius keineswe
zufrieden. Capito besänftigte mit Mühe die Baseler, Bucer war kaum im Stande, de
Unwillen der Schweizer und Constanzer zu stillen, als 1535 Luther's großes Bekennt
niß wieder erschien. Beiden gelang es, zumal als wiederum eine persönliche Begegnung
oberländischer Männer mit Luther von größtem Segen gewesen war. Es waren näm
lich von Augsburg der Arzt Gerion Seiler und der Prediger Caspar Huber nach Wi
tenberg entsandt, und diese wußten nach ihrer Heimkehr viel von der auffallenden Mil
und Versöhnlichkeit Luther's zu erzählen. Als er mit ihnen vertraut geredet und ihr
warme Liebe für das Reich Gottes verspürt hatte, waren ihm die Augen übergegangen
und er schrieb auf das Freundlichste an Straßburg und andere oberdeutsche Städte un
Prediger, so am 20. Juli nach Augsburg, daß „wir hinfurt an uns keinen Mang

wollen seyn lassen, sondern mit allem Willen und Vermögen solche liebe Einigkeit zu fördern und zu erhalten, weil wir (Gott Lob) merken, daß es bei den Euren rechter Ernst, und uns damit ein schwerer Stein vom Herzen, nämlich der Argwohn und Mißtrau, genommen, der auch nicht soll (ob Gott will) wieder drauf kommen." Diese Wunde des Argwohns, bekennt er den Geistlichen ebendaselbst, ist vollständig geheilt, ne cicatrice quidem superstite (de Wette IV, 612). Auch Bugenhagen war, wie Melanchthon am 4. Oktbr. an Myconius schrieb, sehr erfreut über die Antworten, die von Ulm und Augsburg auf jene Briefe einliefen. Am 5. Oktober fertigte Luther die Briefe nach Straßburg, Augsburg, Ulm, Eßlingen, an Gerion Seiler und an Myconius ab, worin er zu einer Zusammenkunft einlud, um die Concordie mündlich zu besprechen. Drei andere Briefe nach Straßburg vom 27. Nov. an die Prediger daselbst, an Schalling und Gerbel, wiederholen den oft von Luther ausgesprochenen Gedanken, quid mihi, iam omnibus hujus vitae officiis perfuncto, tot laboribus et tentationibus exhausto, ne dicam etiam aetate ipsa iam confecto, laetius possit accidere, quam sub tempus meae resolutionis, quam et opto et expecto, videre et relinquere post me concordiam? (de Wette IV, 654). Auch Melanchthon schrieb am selben Tage an Schalling (C. R. II, 977). Der Schmalkaldische Bund hatte bald danach, im December 1535 eine erfreuliche Erweiterung zu erfahren; Würtemberg, Augsburg, Frankfurt, Kempten wurden aufgenommen, zum Theil wegen des angekündigten allgemeinen Concils.

In der Schweiz war der Boden allmählich immer mehr geebnet. Bullinger hatte in Folge der freundlichen Erklärungen, die ihm durch Gerion Seiler zukamen, am 1. Aug. 1535 zum ersten Mal an Melanchthon geschrieben. Die strengeren Zwinglianer in Bern, unter Megander's Führung, zeigten sich auf das Dringen ihrer aristokratischen Regierung der Vereinigung auch geneigter (Gieseler III, 2. S. 103 f.). Im December 1535 kamen Myconius und Grynaeus aus Basel, Leo Jud, Pellican und Bibliander aus Zürich in Aarau zusammen und vereinigten sich auf die Formel: In dem geheimnißvollen Male des Herrn wird der für uns in den Tod dahingegebene Leib Christi und sein zur Vergebung unserer Sünden am Kreuz vergossenes Blut von den Gläubigen wahrhaft gegessen und getrunken zur Stärkung der Seele und zum Wachsthum des geistlichen Lebens (Pestalozzi S. 183).

Es war dies eine Vorberathung für die Ende Januar 1536 im Augustinerkloster zu Basel anberaumte Versammlung, bei der auch Bucer und die Straßburger erschienen und die Confessio Helvetica I. annahmen, deren Schlußbemerkung vom 22. März datirt ist (Pestalozzi a. a. O. S. 184 f., 632). Indeß den Straßburgern zu Liebe, obschon sie einige, für Luther angenehme Ausdrücke darin durchgesetzt hatten und also zufrieden seyn konnten (Kirchhofer S. 258), blieb dies Glaubensbekenntniß noch ungedruckt, um bei den bevorstehenden Verhandlungen mit den Lutherischen den Vermittlern die Hände nicht zu sehr zu binden (Pestalozzi S. 189). Es gab noch allerlei Verhandlungen zwischen Bucer und den Schweizern, worin diese ihre bisherige Lehre unverfälscht zu wahren suchten. Zwingli's letzte Schrift und sein Briefwechsel mit Oecolampad erschienen. Luther hatte am 25. März an Bucer geschrieben, der aber den Brief erst am 11. April in Augsburg erhielt (de Wette IV, 682). Ende April gelangte dann das Schreiben der Straßburger nach Basel und Zürich und lud zur Zusammenkunft mit Luther nach Eisenach auf den 14. Mai ein. Der Rath von Basel entbot zugleich die schweizerischen Geistlichen auf einen Tag nach Aarau am 1. Mai, wo das Verlangen nach Eintracht mit Luther bezeugt ward, aber auch beschlossen, weil sie von Luther selbst keine Einladung erhalten hätten, keine Abgeordneten zu schicken, sondern die helvetische Confession in Luther's Hände zu legen und nicht „von der Heitere in die Dunkle zu gan."

Am 27. April brach Bucer aus Augsburg nach Thüringen auf; bald waren 9 andere Prediger aus 7 Städten des südlichen und mittleren Deutschlands in seiner

Begleitung (Keim a. a. O. S. 123). In Göppingen traf er mit Herzog Ulrich und Landgraf Philipp am 1. Mai zusammen und hatte am 2. Mai eine lange Unterredung mit dem Letzteren. Zu ihm und Capito, den Straßburger Vertretern, stießen in Göppingen noch Wolfgang Mäuslin (Musculus) und Bonifacius Wolfhard (Lycosthenes) aus Augsburg, Gervasius Schuler aus Memmingen und Martin Frecht von Ulm. Mit diesen ritt Bucer nach Eßlingen, wo Jakob Otther, vielleicht auch Matthäus Alber und Johannes Schradin aus Reutlingen zu ihnen stießen. Später schlossen sich ihnen an Martin Germani aus Fürfeld und Johannes Bernhardi aus Frankfurt an. In Frankfurt tagten gerade weltliche Räthe und beriethen über die Aufnahme einiger oberländischer Städte in den Schmalkaldischen Bund; auch die Theologen traten zur Berathung zusammen. Am 10. Mai brachen die Letzteren nach Eisenach auf (Ranke IV, 82). In Eisenach mag sie Luther's Brief vom 12. Mai (de Wette IV, 691) getroffen haben, worin er sie bat, wegen seiner Krankheit nach Grimma zu kommen. Menius aus Eisenach schloß sich ihnen an. Am 17. Mai trafen sie in Gotha ein, wie Friedrich Myconius in seinem Bericht an Veit Dieterich schrieb (ed. Nicol. Selneccer 1581, bei Lommatzsch de Frid. Myc. p. 56 und deutsch bei Walch XVII, 2532*). Von Gotha an reiste auch Myconius mit.

Inzwischen hatten Luther selbst und Melanchthon in Wittenberg sehr die Hoffnung auf eine Einigung sinken lassen. Luther war kränklich und leidend. Melanchthon schrieb zwei Mal (am 11. und 19. April) an Philipp von Hessen, er möge Jakob Sturm in Straßburg veranlassen, die Zusammenkunft nicht zu eilig zu betreiben (C. R. III, 56). Die Zwietracht und der Kampf, fürchtete er, möchten nur ärger werden; die vom Kaiser zu berufende Synode könnte ja, dachte er, zugleich über die streitigen Artikel Festsetzungen treffen (ib. p. 65 im April). Zumal als Grimma zum Zusammenkunftsort bestimmt wurde, rief er fast verzweifelnd aus: nihil est nisi novum classicum maioris discordiae, hic morbus non potest subito curari. Er reiste jedoch mit Cruciger den Ankömmlingen entgegen und schrieb am 20. Mai eigens nach Grimma (C. R. III, 7..), um sie wissen zu lassen, daß er ihnen entgegen gereist sey. Die fremden Gäste zogen es aber vor, da sie so nahe waren, Wittenberg selbst aufzusuchen. So konnte Melanchthon am 25. Mai an Hier. Baumgartner die Ankunft von Bucer, Capito und Anderen melden, qui sane inflectunt sententiam suam περὶ εὐχαριστίας . . . . nostri nihil paciscentur cum eis, ut arbitror et causas facile potes divinare. Die Fremden waren nicht zum ersten Mal in der Burg des Lutherthums. Schon unterwegs hatten Menius und Mecum viel mit ihnen disputirt und ihnen, wie der Letztere berichtet, klarer gemacht, daß das Wesen des heil. Mahles non ex dignitate vel indignitate vel sumentium vel dantium abhängen könne, sondern allein ex virtute et potentia ejus, qui sumsit illum in manus suas, Christi, et dixit, hoc est corpus meum (Lommatzsch S. 57 f.). Als Melanchthon von den beiden Freunden dergleichen erfuhr, faßte er sich wieder ein Herz. Die Abendstunden benutzten Capito und Bucer zu einigen Besuchen, während Menius und Mecum bei Bucer zum Nachtessen waren und ihn unter Melanchthon's Beistand zu überzeugen suchten, daß jene unterwegs wirklich so sich geäußert, wie sie berichteten

Am 22. Mai früh 7 Uhr begaben sich Bucer und Capito in die weitläufige Klosterwohnung Luther's. Er war etwas leidend und nahm die Briefe und Schriften entgegen, die sie ihm aus verschiedenen Orten mitgebracht hatten. Er flog sie kurz durch und legte sie bei Seite. Zunächst erbat nun Bucer von Luther einige schriftliche Artikel, damit einer oder zwei von ihrer Seite aus Grund der Schrift darüber Bericht geben und empfangen könnten. Auch sie wollten ihrerseits die Punkte aufsetzen, über die sie zu reden wünschten, über Kirchendienst und Predigtamt, im Gegensatz zu Päbstlern u

*) Außer diesem gibt es noch zwei Berichte über den weitern Verlauf: von Johann Bernhardi aus Frankfurt bei Walch a. a. O. 2513 und ein Bucer selbst fälschlich beigelegter Bericht in dessen Scripta Anglicana. Basil. 1577 p. 648.

ken. Des Sakraments sey man ja, Gott Lob, so weit einig, daß man ihnen als
dern geschrieben. Auch hätten die Wittenberger Augsburg mit einem Pfarrer ver-
m, also müßten sie mit den gegebenen Confessionen zufrieden seyn. Aber auch über
en Punkt seyen sie zu weiteren Erklärungen bereit.

Dieß hatte bis zum Imbiß gewährt. Nach demselben erschienen Bucer und Capito
der bei Luther, um 3 Uhr Nachmittag, zusammen mit Bugenhagen, Jonas, Cru-
er, Menius, Mecum, Weller und Magister Georg Rorarius.

Bucer redete weitläufig von seinen Bemühungen um die Union der Evangelischen,
nders in der Abendmahlslehre, seit mehr als 3 Jahren. Er trug auch auf gleich-
ige Kirchenverfassung an. So nach Mecum's Bericht. Nach Bernhardi's Nach-
t hätte sie Luther gleich barsch angelassen: es könne von keiner anderweitigen Con-
ie die Rede seyn, ehe dieselbe nicht vor Allem bestände im Artikel des Sakraments.
ingli und Carlstadt hätten gesagt: Christi Leib sey nicht da im Sakrament, er aber
e für die Wahrheit gefochten. Ihr habt Euch zu jenen geschlagen. Ist's euch also
st mit der Concordie, so müßt ihr 1) eure vorige Lehre widerrufen, 2) mit uns
st bekennen, daß das Brod im Abendmahl der Leib Christi sey, in Hand und
nd gegeben, und daß er empfangen werde, sowohl von den Gottlosen als von den
iligen. Besonders hob Luther noch die Veröffentlichung der letzten Schriften
gli's und Oecolampad's hervor, die gar mit eine Vorrede Bucer's erschienen seyen;
 sollte es lieber im vorigen Stande lassen, als eine erdichtete, gefärbte Concordie
en. Einen dreifachen Stufengang unterschied er bei den Schweizern: 1) lehrten sie,
die sakramentlichen Zeichen nur an den abwesenden Leib Christi erinnerten; 2) da-
, daß durch die geistliche Nießung (cogitatione et speculatione) der zur Rechten
es sitzende Herr vergegenwärtigt werde, wie etwa Hector in einer Tragödie durch
 andere Person bedeutet werde, und 3) daß durch den Glauben der Leib Christi ge-
wärtig sey, wie Bucer zu Coburg gesagt habe, also nicht für die Gottlosen, nicht
 Gewalt oder Kraft dessen, der das Abendmahl eingesetzt hat. Dabei räumte Luther
 Schluß ein, daß er über Zwingli's und Oecolampad's Personen zu hart geurtheilt
en möge; aber über ihre Lehre könne er nicht anders urtheilen.

Bucer war erschrocken über den losgebrochenen Sturm und erwiderte nach Me-
's Urtheil etwas ungeordnet, daß von Erdichtung und Fälschung nicht die Rede seyn
ne, da sie frei öffentlich ihr Bekenntniß abgelegt hätten. Jene Vorrede sey ein Brief,
ohne sein Wissen vom Buchdrucker vorgedruckt sey. Sie wüßten nicht, daß sie oder
Kirchen, von denen sie die Concordie zugesagt, oder Jemand anders (die Schweizer)
ehrt hätten, daß allein Brod und nicht auch der wahre Leib gegeben werde. Sie
nden aber, daß sie bei Luther und den Seinen den Verstand vorausgesetzt hätten:
 Brod ist mein Leib wesentlich und leiblich oder in dem Brode ist er leiblich, so daß
 päbstliche Irrthum, bei dem äußern Sakrament ohne wahren Glauben das Heil zu
den, wieder drohte. Schon seit 8 Jahren aber hätten sie erkannt, daß Luther es
t so grob meine. Sie wollten gern widerrufen, was in ihrer Lehre oder von irgend
er Person erweislich gefehlt sey, aber daß sie eine Lehre widerrufen sollten, die sie
 erkannt oder gelehrt, oder Personen verdammen, denen der Irrthum nie in den
n gekommen, das könnten sie nicht thun. Vom mündlichen Essen hielten sie,
e auch Luther selbst geschrieben, daß der Mund an den Leib des Herrn nicht reichen
ne; aber von wegen der sakramentlichen Vereinigung ließe sich wohl sagen,
e Johannes den heiligen Geist in Gestalt der Taube gesehen, daß man den Leib des
rn in Hand, Mund und Magen nehme. Es sey aber zu unterscheiden (und damit
chte Bucer nach Ranke IV, 84 den ganzen Streit auf einen klaren Ausdruck, während
ard III, 1. S. 180 mit Unrecht bezweifelt, daß hievon überhaupt die Rede gewesen
) zwischen Gottlosen und Unwürdigen: die gar Gottlosen (plane impii), die
 Worten des Sakraments nicht glauben, empfangen nichts als Brod und Wein; die
er mehr als Sinn und Vernunft, nämlich auch den Glauben haben, aber ohne rechte

Andacht es nehmen, werden schuldig am Leib und Blut des Herrn, verkehren aber di Einsetzung und Worte nicht. Dieß Zweite wollten sie zugeben, das Erste aber würde in ihren Kirchen viel zu grob lauten. (J. Köstlin, Luther's Theologie II, 193 Anmerk vermuthet, Bucer habe schon 1531 sich vorbehalten, zwischen ganz Ungläubigen und zwischen Unwürdigen zu unterscheiden. Vergl. Luther's Aeußerung in Witten berg. Walch VII, 2538.)

Nach allerlei Rede und Gegenrede war Luther etwas schwach geworden und ver tagte die Verhandlung bis auf den folgenden Nachmittag. Dienstag den 23. Mai um 3 Uhr kamen beide Theile wieder in Dr. Luther's Wohnung zusammen. Da Alle gesetzt hatten, stellte Luther jene zwei Punkte von Neuem auf: Widerruf bisher Gelehrten, was wider des Herrn Christi, der Schrift und der Kirchen Mein sey, und Bekenntniß der wahren Gegenwärtigkeit des Leibes Christi (in vel pane).

Bucer setzte nun seine Anschauung auseinander. Er bekannte den Fortschritt, er in Erkenntniß des Abendmahls gemacht habe und wollte nur dieß verneint wissen daß auch impii den Leib des Herrn empfingen. Sonst sey es gleichviel, ob di oder indigni ihn nähmen (dieß gestand Bucer auf Bugenhagens Einwurf, der Pauli Korintherbrief verwies, zu). Aber si Turca vel Judaeus aut mus vel verm corroderet hostias illas a Papistis ciboriis inclusas, ubi nullus actus fit qui Christo institutus, dann geschieht dies Essen allein dem Brode. Nur crassa haec calis et naturalis manducatio corporis Christi sey ihm unannehmbar. Nach Erklärung Bucer's befragte Luther alle anderen Gesandten nach der Reihe und emp manch schönes Bekenntniß, daß Alle, die Ein Haupt bekennten und des Herrn Ch Lehre einmüthiglich lehrten, billig auch unter einander als Glieder sich halten und kennen müßten.

Darauf zog sich Luther mit den anderen sächsischen Theologen in ein Nebenge zurück, und wurden dort Alle darüber eins, daß man mit dem bisher abgele Bekenntniß könne zufrieden seyn; aber sie sollten noch einmal rund und klar aussa daß der Leib Christi auch für die Unwürdigen gegenwärtig sey und nicht werde, so wenig der Name des Herrn durch den Mißbrauch, den der Gottlose treibt, zum non nomen Domini werde, so wenig Christus durch Judas U zum non Christus wurde. Als Luther mit den Seinen wieder herausgetreten hat er alle Ding (wie Mecum schreibt) mit großem Geist und Muth, der au seinen Augen und ganzem Angesicht zu sehen war, dargelegt. Sehr freundlich Luther (auch nach Bernhardi) folgendermaßen: „Würdige Herren und Brüde wir haben nun euer aller Antwort und Bekenntniß gehört, ihr glaubt und lehret, daß im Abendmahl der wahre Leib und wahre Blut des Herrn gegeben und empfangen werde und nicht alle Brod und Wein; auch daß dies Uebergeben und Empfahen wahrhaft geschehe, nicht imaginarie. Stößet euch allein der Gottlosen halbe bekennet doch, wie der heilige Paulus sagt, daß die Unwürdigen de Leib des Herrn empfangen, wo die Einsetzung und Wort des Herr nicht verkehrt werden, darob wollen wir nicht zanken. Weil es den also bei euch stehet, so sind wir eins, erkennen und nehmen euch an al **unsre liebe Brüder im Herrn**, soviel diesen Artikel belangt. Von öf fentlichen Ausschreiben aber dieser Concordien wollen wir hernach reden, wenn die anderen Artikel auch verhandelt seyn werden."

Capito und Bucer konnten die Thränen nicht zurückhalten. Es war ein feierlich Augenblick. Alle standen mit gefalteten Händen da, Gott dem Herrn Dank bringend Danach gaben sie einander die Hände und gingen in ihre Herberge. Melanchthon er hielt den Auftrag, diesen Artikel in Schrift zu fassen. Der Hauptpunkt, der in's Lich zu stellen war, bestand (wie Myconius sagt) darin, daß zwar nicht den Gottlosen (im

ius, infidelis), aber doch den Unwürdigen (indignus) eben dasselbe zu Theil werde, als den Frommen.

Am Mittwoch früh den 24. Mai kamen die Fremden zu Melanchthon, um m den anderen Hauptpunkten, Taufe, Absolution, Schulwesen u. s. w., zu handeln; m des lateinischen Psalmensingens und anderer Ceremonien halben, sagte Melanchthon, y eine Versammlung nicht Noth. Nachdem am Tage zuvor die Hauptschwierigkeit, lche in der Stellung des Subjekts zum Objektiven des Sakraments lag, überwunden oder h verdeckt war, kam man bald darin überein, die Taufe als Bad der Wiedergeburt h bei Kindern anzuerkennen, nicht als ob (so lautete Bucer's Verwahrung) die Kinder ch das gehörte Wort zum Glauben kämen, sondern (so lautete Luther's Erklärung) e auch Erwachsene im Schlafe für gläubig gelten, ob sie schon actu nichts von Gott denken noch glauben, also sey ein Anfang des Glaubens und ein Werk Gottes in den ndern. Auch über die übrigen Taufceremonien sprach man sich aus (nach Bernhardi n selben Tage, nach Myconius, der am Mittwoch gar keiner Verhandlungen Erwähnung ut, erst am Freitag). Demnächst empfahl Luther dringend, die Schlüsselgewalt i üben, Anmeldung zum Abendmahl zu verlangen u. dgl. Manche der Süddeutschen nnten ihm berichten, daß sie diesen Brauch wohl hielten.

Am Himmelfahrtstage predigten Weller, Mecum und Menius, danach Luther ch zur Vesper über den Text: Gehet hin in alle Welt, so hinreißend, daß Mecum innte: „Ich habe Luther früher sehr oft gehört, aber damals war mir nicht anders g Sinn, denn als redete er nicht allein, sondern donnerte aus dem Himmel selbst im men Christi.“

Anderen Tages wurden die Oberdeutschen durch die Erklärungen Bugenhagen's er die Cultusfrage beruhigt: auch in den sächsischen Kirchen werde das Abendmahl oft ne Leuchter, Meßkleider und Aufheben gehalten und so einfältig, als die Oberdeutschen immer hielten. Nach Myconius wurden an diesem 26. Mai die von Melanchthon stellten Artikel in der Herberge bei Christian Goldschmied's Wittwe unterschrieben und derseits gelobt, an der Augsburgischen Confession und Apologie zu hal-. Damit man aber nicht den Schein habe, als wollte man über die Kirche herr-hen, sollten die Artikel nach Luther's gutem Rath vor der Veröffentlichung noch ande-n Predigern mitgetheilt werden. Baum will Bucer zum Urheber dieses Rathes machen d schiebt ihm die heimliche Absicht unter, bei den Schwaben und Schweizern sich die üre zur Concordie nicht durch plötzliche Veröffentlichung zu verschließen. Aber es mmt jener Rath so ganz mit dem edlen, demüthigen Zug in Luther's Karakter, den ähelin, Joh. Calvin II, 191, fast verkennt, überein, daß er nicht den Schein haben llte, als stände er in seiner Kirche als eine Art Pabst, als ein Diktator für die hre da. Auch Melanchthon schrieb am selben 26. Mai (C. R. III, 74) von jenem rschlage an Philipp von Hessen, „damit nit größer Uneinigkeit zu befahren“. Auf n Imbiß folgte, wie Myconius berichtet, eine Verhandlung über die Taufe und über e Vermischung der geistlichen und weltlichen Gewalt, die sich in den freien Städten berdeutschlands finde, während für die Wittenberger beiderlei Amt so weit wie immel und Erde auseinander lag.

Am Sonnabend den 27. Mai überreichte Bucer die Confession der Eidenossen. Luther versprach sie näher zu besehen und bedauerte, nicht früh genug die eit des Convents ausgeschrieben zu haben, damit auch jene noch hätten kommen können. Sontags darauf gestand er zu, daß die Confession an ihr selbst recht wäre, allein mögen e sich in etlichen Worten stoßen. Darum bat er, freundlich mit ihnen zu handeln, ob e auch in die jetzt gestellten Artikel willigen möchten. Noch freundlicher war er am Abend, d gestand, daß ihn die vorher ausgegangenen Epistel so gar irre gemacht hatten, daß schon an den Hof geschrieben hätte, alle seine Hoffnung auf die Concordie wäre hin-fallen, hätte auch die Ankunft der Oberländer nicht mehr erwartet.

Zur Besiegelung der vollzogenen Eintracht predigten am Sonntag in der Frühmette

Alberus aus Reutlingen, danach im Hauptgottesdienste Bucer: hierauf feierten Alle meinsam das heil. Abendmahl. Wie brüderlich und traulich das Verhältniß gewo war, zeigt der Vergleich, den Luther, über Bucer's schwäbischen Dialekt scherzend, schen dessen und seinen eigenen Predigten zog, als er ihn Sonntag Abend zu Tisch laden hatte: „ich weiß keine so scharfsinnige und gelehrte Predigt zu thun, wie Aber wenn ich uf die Kanzel trete, so sehe ich, was ich fur Zuhörer habe, denen dige Ich, was sie vorstehen können, dan die meisten unter ihnen sind arme leyen schlechte Wenden, Ihr aber suchet euere Predigt gar zu hoch und schwebet in luften Gaischt, Gaischt" (Neudecker, Ratzeberger's Geschichte Luther's und seiner Zeit. 1 S. 87).

Am Montag den 29. Mai wurde der Abschied gemacht. Die Artikel wu von allen Anwesenden unterschrieben, außer von Johann Zwick aus Constanz, der seinem Rath den Auftrag hatte, den Verhandlungen als Zeuge beizuwohnen. Es hierin der stärkste Beweis, daß Alles ordentlich und ehrlich zuging und nicht so geurt werden darf, wie J. Stahl (die luther. Kirche und die Union S. 113), daß B zweideutig, Luther arglos verfuhr, als er sich Bucer's Erfindung „cum pane" „dargereicht" gefallen ließ. Auch der Artikel „über die Wittenberger Concordie" in Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Erlangen. Juli 1857, S. 1—34, der die in der Schweiz geführten Verhandlungen gar nicht Rücksicht nimmt und ledi aus der Walch'schen Ausgabe von Luther's Werken schöpft, muß doch gegen Nit Urkundenbuch das Zugeständniß machen, daß Luther zu einer bestimmten Zeit über vorliegende Differenz fortsah und eine Einigung mit den Oberländern gutes Mu schloß (S. 22). Vgl. J. Müller, die evangel. Union S. 322.

Die von Melanchthon gestellten Artikel lauteten (vgl. lateinisch bei Gieseler II S. 305; deutsch bei Nitzsch a. a. O. S. 64. Zeitschrift für Prot. und Kirche 1 Juli, S. 19; C. Schmidt, Melanchthon S. 324; C. R. III, 75 sqq.):

Audivimus D. Bucerum explicantem suam et aliorum, qui una adfuerunt, tentiam de Sacramento corporis et sanguinis Christi hoc modo: I. Confitentur ju verba Irenaei constare Eucharistiam duabus rebus, terrena et coelesti. Itaque senti et docent, cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi sumi corpus Christi et sanguinem. II. Et quanquam negant fieri transsubtantiatio nec sentiunt fieri localem inclusionem in pane aut durabilem aliquam coniunctio extra usum Sacramenti: tamen concedunt sacramentali unione pa esse corpus Christi h. e. sentiunt porrecto pane simul adesse et vere exhib corpus Christi. Nam extra usum cum asservatur in pixide aut ostenditur in proces nibus ut fit a Papistis, sentiunt non adesse corpus Christi. III. Deinde hanc in tutionem Sacramenti sentiunt valere in ecclesia nec pendere ex dignitate mini aut sumentis. Quare sicut Paulus ait, etiam indignos manducare, ita sentiunt por vere corpus et sanguinem Domini etiam indignis et indignos sume ubi servantur verba et institutio Christi. Sed tales sumunt ad judici ut Paulus ait, quia abutuntur Sacramento, cum sine poenitentia et sine fide utuntur. Ideo enim propositum est, ut testetur illis applicari benefi Christi et fieri eos membra Christi et ablui sanguine Chri qui agunt poenitentiam et erigunt se fide in Christum.

Cum autem pauci convenerimus et opus sit utrinque hanc rem ad a concionatores et superiores referre nondum licet nobis de concordia pacisci, pr quam ad alios retulerimus. Cum autem omnes profiteantur, se juxta confess nem et Apologiam Principum Evangelium profitentium in omni articulis sentire et docere velle, maxime cupimus sanciri et constitui concord et spes est nobis, si reliqui utrinque ita consenserint, solidam futuram concordiam.

Die Form dieser Artikel hat Manchen auf schweizerischer Seite Bedenken err

da die Oberländer gleichsam zu einem Verhör danach berufen erschienen. Indeß es war natürlich, da sie am meisten auf die Concordie angetragen hatten, daß Melanchthon ihr Einverständniß mit der Confession der Fürsten gerade so ausdrückte. Als der Abschied gemacht war, erhielt Luther's Haus- und Hofmeister, Jodokus Neobolus, ein junger Straßburger (vgl. die von mir herausgegebenen dreißig Briefe aus der Reformationszeit in Niedner's Zeitschr. für histor. Theol. 1861 S. 609) den Auftrag, seine Landsleute zu geleiten. Bucer hatte sein großes Lebenswerk vollbracht und schied herzlich und guter Dinge von Luther. Er mochte freilich das valere in ecclesia und das sine fide im 3. und 4. Artikel anders, als Luther deuten (J. Köstlin II, 204), so daß der Fall völligen Unglaubens gegen Christi Wort in der Formel gar nicht in Betracht kam. Aber Luther hatte ihm doch im innersten Drange nach Eintracht, wie Köstlin sagt, freundliche Briefe an die Straßburger und Augsburger (de Wette IV, 692) mitgegeben, schrieb auch selbigen Tages an Georg von Brandenburg (29. Mai), er möge bei den Predigern dazu helfen, daß die alten Sachen nicht zu scharf gerechnet und die Blöden nicht abgeschreckt würden. „Ich acht, es sey ihr rechter Ernst; wo nicht, sind sie leichtlich mit der angenommenen Apologia zu strafen. Und liegt nichts dran, ob sie der Papisten Procession und Ciboria verdammen, davon wir bisher auch nichts gehalten."

Noch freundlicher sprach Luther sich im folgenden Jahre (17. Febr. und 1. Dezbr. 1537) gegen die Schweizer selbst aus, die im Nov. 1536 nach Bucer's Erläuterungen ihren Beitritt zur Concordie, allerdings nicht ohne Reservationen, erklärt hatten (Pestalozzi, Bullinger S. 193; Köstlin a. angef. O. S. 206; Harnack, Luther's Theologie. Erlangen 1862. S. 215 f.). Erst im Jahre 1539 machte Luther in seiner Schrift über die Concilien seiner bittern Stimmung gegen Zwingli wieder Luft. Melanchthon hatte inzwischen immer treu an der Concordie gehalten. In das Testament, welches er im Jahre 1539 aufsetzte, schrieb er ausdrücklich hinein: de coena Domini amplector formulam concordiae hic factam (C. Ref. III, 826). Auch als Luther 1543 sich noch herber gegen die Schweizer äußerte, hielt Melanchthon seine schützende Hand darüber (25. Okt. 1543 an Veit Dietrich (C. R. IV, 208): Foveamus ecclesiam nostrarum concordiam qualemcunque. Ueber die Maßen — schrieb Brück an den Kurfürsten 24. April 1545 (V, 743) — war Melanchthon bekümmert und betrübt, daß Luther im Artikel vom Abendmahl weiter greifen würde, denn die Wittenbergische Concordie mit den Oberländischen gibt, und daß daraus eine große Zerrüttung zwischen ihnen und den Oberländischen und nicht allein zwischen den schweizerischen Prädikanten erfolgen werde. Heftigere Lutheraner, besonders Amsdorf und Osiander, waren natürlich mit dem Resultat des Gesprächs nicht zufrieden: sie verlangten bald nachher, mit tragischen Worten, Bucer müsse förmlich widerrufen (Melanchthon an Jonas 21. Juni 1536 u. an Dietrich 4. Juli; C. R. III, 95. 97).

Andererseits war auch bei den Schweizern nicht Alles so klipp und klar. Bucer predigte auf der Rückreise in Neuburg vor dem Fürsten. Landgraf Philipp ließ ihn sammt Capito bitten, über Homberg und Marburg zu kommen, um mit den dortigen Theologen zu verhandeln. Philipp fand an der Concordie nur Eins auszusetzen, daß sie nämlich nicht ein für alle Mal abgeschlossen sey.

In Frankfurt (Anfang Juni) fanden die Abgeordneten erst Zeit, den Bericht über die gepflogenen Unterhandlungen aufzusetzen und nach verschiedenen Seiten hin zu versenden. Bucer hatte den Schweizern die Formel, daß die Unwürdigen den Leib Christi genießen annehmlich zu machen gesucht. Nur die Schwachgläubigen, versicherte er, seyen damit gemeint; denn drei Klassen von Abendmahlsgenossen seyen zu unterscheiden: prorsus impii, indigni und solche, qui viva fide percipiunt. Eben denselben Unterschied hatte Bucer in Wittenberg geltend gemacht, wie unsere Erzählung lehrt; und die alten und neuen Anklagen gegen ihn auf Zweideutigkeit und Heuchelei sollten nach gerade vor dem Zeugniß Melanchthon's verstummen, der in einem bei C. Schmidt im MS. benutzten Brief (Mel. S. 326) den Schweizern meldete, daß Bucer ihnen getreulich die

nämliche Ansicht berichtet, die er zu Wittenberg vorgetragen habe; sie möchten auch das Ihre thun, um den Frieden zu erhalten. Denkwürdig ist auch ein Bericht von Johann Brenz (10. Jan. 1538) über die Aufnahme der Concordie in der Schweiz (Niedner's Zeitschr. 1861 S. 609. 634). R. Baxmann.

Wittwen bei den Hebräern. Außer dem allgemeinen Gebot (2 Mos. 22, 22 f.), das vor jeder harten Behandlung der Wittwen, als verlassener, vereinsamter (אַלְמָן, אַלְמָנָה, אַלְמָנוּת, wie יָתוֹם mit dem Grundbegriff der Verlassenheit, Vereinsamung), daher besonders hülfloser, schutzbedürftiger Glieder des Volks warnt mit Hinweisung auf die besondere Obhut des Herrn, unter der sie stehen, und der sie nicht verlassen und versäumen werde, auf den Zorn Gottes und die Strafen, welche man sich durch solche harte Behandlung zuziehe, bestehen noch specielle gesetzliche Bestimmungen zu Gunsten der Wittwen.

1) Ihre Rechtssachen sollen nach Recht und Billigkeit behandelt werden (5 Mos. 10, 18. 24, 17. 27, 19. vgl. Jes. 1, 17. 23. 10, 2. Jer. 5, 28. 7, 6. Mich. 2, 9. Sach. 7, 10. Hiob 24, 3); namentlich dürfen ihnen Kleider und Vieh nicht gepfändet werden (vergl. Maimon. הל׳ מלוה ולוה 3, 1); auch sollen ihre Kinder nicht wegen Schulden zu Sklaven genommen werden (2 Kön. 4, 1. Hiob 24, 9). Nach Maimon. Synedr. 21, 6. sollen vor Gericht zuerst die Sachen der Waisen, dann die der Wittwen, hierauf die der Gelehrten u. s. w. vorgenommen werden.

2) Sie sollten bei den mit Darbringung von Opfern und Zehnten verbundenen Festmahlzeiten als Gäste zugezogen werden (5 Mos. 14, 29. 16, 11. 14. 26, 12 f.). Verwittwete Priestertöchter, wenn sie kinderlos in's Haus des Vaters zurückgekehrt waren, haben Antheil an der heil. Habe, nicht aber wenn sie an Laien verheirathet waren und Kinder von denselben haben, 3 Mos. 22, 12 f. Spätere Sitte war es, daß die Reichen den armen Wittwen für die Passahmahlzeit Wein zu den 4. Bechern (Bd. XI. S. 14) verehrten. Auch scheinen in der Zeit der Makkabäer manche Wittwen ihr Vermögen zu größerer Sicherung im Tempelschatz deponirt zu haben (2 Makk. 3, 10) — vielleicht eine der Veranlassungen und Vorwände späteren Mißbrauchs, auf die Matth. 23, 14 hindeutet. Ueber Wittwenhäuser s. Baba Bathr. f. 98, 2.

3) Die Nachlese auf Aeckern, in Weinbergen, an Oelbäumen sollte den Wittwen überlassen werden (5 Mos. 24, 19. 21). Auch ein Antheil an der Kriegsbeute scheint ihnen nach 2 Makk. 8, 28. 30. zugesprochen worden zu seyn. Noch verschiedene andere Vergünstigungen wurden nach späterer rabbin. Praxis den Wittwen zu Theil: so durfte eine Wittwe, die erst nach dem Tode des Mannes ihren ersten Sohn gebar, das Lösegeld (Bd. IV. S. 145) nicht zahlen (Maimon. Bech. 1, 5). Hinterließ ein Mann keine Kinder, die natürlich die Pflicht hatten, für ihre nicht wieder sich verheirathende Mutter zu sorgen, ging sie auch keine Leviratsehe ein, so blieb ihr ohne Zweifel die Nutznießung der Güter ihres Mannes bis an ihren Tod. Wenn übrigens schon das mosaische Gesetz die Wiederverehelichung der Wittwen als gewöhnlich voraussetzt (3 Mos. 21, 7 ff., nur der Hohepriester darf keine heirathen), und nur der kinderlosen Wittwe die Einschränkung gemacht wird, daß sie vorzugsweise ihren Schwager zu heirathen hatte (5 Mos. 25, 5), so erleichtern noch weiterhin die rabbin. Bestimmungen der Wittwe die Wiederverheirathung in jeder Weise, wenn z. B. die Aussage eines sonst unfähigen Zeugen (Kind, Sklave, Frau) genügt, um den Tod des Mannes zu constatiren, ja selbst die eigene Aussage der Verwittweten, wenn nicht geradezu Verdachtgründe vorliegen (Jebam. 15, 1 ff. 4 f. 16, 4 ff.). Doch dürfen sie vor Ablauf von neunzig Tagen nicht wieder heirathen. Nach Ketub. 12, 2 ff. vergl. Gitt. 4, 3. dürfen die Erben der Wittwe nicht zumuthen, in's väterliche Haus zurückzukehren, um dort von ihnen den Unterhalt zu bekommen, sondern sie muß im Hause des Mannes eine standesgemäße Wohnung nebst entsprechendem Unterhalt und Bedienung erhalten und hat volle Ansprüche auf das ihr verschriebene Heirathsgut. Wünscht sie dagegen selbst in's väterliche Haus zurückzukehren, so können die Erben ihr den Unterhalt versagen, sofern er

ehr Kosten als bei gemeinschaftlicher Wirthschaft verursacht, und auch das ihr ver-
schriebene Heirathsgut darf sie oder ihre Erben nur bis zum Verlaufe von 25 Jahren
ansprechen, unter der Voraussetzung, daß sie mit wahrhaftem Eidschwur bezeugen
mte, noch nichts davon erhalten zu haben. Um die Mittel ihres Unterhaltes oder
r Heirathsgut zu erlangen, darf sie von den Gütern des Verstorbenen außergerichtlich
it Zuziehung eines Sachverständigen verkaufen. Nach früherem rabbinischen Recht ist
: Wittwe mit der Forderung des ihr Verschriebenen auf das sich vorfindende unbeweg-
he Eigenthum des verstorbenen Mannes verwiesen, nach späteren werden ihr auch,
deren Gläubigern jedoch nachstehende, Anrechte an das bewegliche Vermögen einge-
umt (Ketub. 8, 8. 9, 2. Maim. tr. Isch. 16, 7 ff.). Hinterläßt Jemand zwei
ittwen, so hat hinsichtlich des Verschriebenen die erste (resp. ihre Erben) das Vor-
ht vor der zweiten (Maim. conj. 17, 1). Die Verlobte wird nach dem Tode ihres
räutigams als förmliche Wittwe angesehen und behandelt. Auch eine solche durfte
r Hohepriester nicht heirathen. Sonst vergl. über die Erbschaft der Wittwen Selden
succ. ad leg. Ebr. in bona defunct. Mendelsohn, Rit. Ges. IV. Gans, Erbrecht
152 ff. Saalschütz, Mos. Recht S. 831 ff. 860 f.

Trotz der gesetzlichen Verbote und Verordnungen und der späteren traditionellen Ein-
ungen des Gesetzes finden wir häufige Rügen und Klagen über harte, ungerechte
handlung der Wittwen in Israel zu verschiedenen Zeiten Jes. 1, 17. 23. 10, 2.
er. 7, 6. 22, 3. Ezech. 22, 7. Mal. 3, 5. vgl. Hiob 22, 9. 24, 21. Ps. 94, 6.
uc. 6, 37. und in neutestamentlicher Zeit Matth. 23, 14.

Ueber die Heirath der Wittwe des Bruders s. den Art. „Leviratsehe". Ueber das
bot für den Hohepriester, eine Wittwe zu heirathen, s. Bd. VI. S. 200. — Für
n Unterhalt der Wittwen in den ersten christlichen Gemeinden, zunächst solche, die von
n Ihrigen keinen Unterhalt empfangen konnten, wurde von Gemeindewegen gesorgt.
postg. 6, 1 ff. Ueber die Wittwen (*τάγμα χηρῶν, χηρικόν*), von denen 1 Tim. 3 u. 5.
: Rede ist, s. Bd. III, 368 f. Vgl. d. Art. „Trauer". — Monographieen: G. Fron-
ller, de vidua Hebraea. Viteb. 1714. Th. Dassovius, vidua Hebr. in Ugol.
es. XXX. p. 1025 sqq. Leyrer.

Wizenmann, Thomas, gehört in die Reihe der Männer, die in der zweiten
älfte des 18. Jahrhunderts, als der Strom der Aufklärung Alles mit sich fortriß und
r Glaube an die in der heiligen Schrift gegebene positive Offenbarung Gottes dem
benden Geschlechte fast entschwunden war, zu diesem Glauben mit festem Freimuth
h bekannten; wenn schon auch ihm schwere innere Kämpfe nicht erspart blieben. Bisher
ur wenig genannt, ist er doch den Hamann, Claudius, Kleuker, Stilling, Lavater,
enninger, Oetinger, Ph. Matth. Hahn, Fr. Karl v. Moser, de Murées u. s. w. als
ürdiger Genosse beizuzählen, mit welchen er größtentheils auch in mehr oder weniger
aher Beziehung gestanden hat.

Wizenmann wurde geboren zu Ludwigsburg in Württemberg den 2. Nov. 1759.
Seine Eltern waren geringe Bürgersleute von christlich-frommer Gesinnung, nach der
Weise des dort verbreiteten Pietismus. Der Erziehung ihres einzigen, durch hervor-
agende Gaben sich früh bemerkbar machenden Kindes widmeten sie die treueste Sorg-
alt; besonders war es die Mutter, der Wizenmann, nach seinem eigenen Zeugnisse, die
ersten Eindrücke christlichen Lebens zu danken hatte. Indeß im 15. Jahre schon verlor
r sie und damit zugleich die seither genährte Hoffnung, sich für den geistlichen Beruf
usbilden zu können, da der Vater von seinem geringen Verdienste, als Tuchwirker und
ausmeister am herzoglichen Arbeitshause, den erforderlichen Aufwand dafür nicht auf-
bringen vermochte. Der Verwendung des Pfarrers am Zucht- und Waisenhause zu
udwigsburg — Matth. Friedr. Beck — verdankte Wizenmann es aber, daß, nachdem
r die Klassen der lateinischen Schule mit vielem Nutzen durchgemacht und bei dem vom
phorus des Tübinger Stifts mit ihm angestellten Examen im Lateinischen, Griechischen
nd Hebräischen recht gute Kenntnisse bewiesen hatte, seine Aufnahme in dasselbe als

Famulus am 28. Oktober 1775 erfolgte. Hier trieb er mit seinem Freunde und Collegen Röder gemeinschaftliche Studien, las mit ihm lateinische und griechische Klassiker, übersetzte Gellert's Moral in's Lateinische und Griechische und machte sich mit den Schriften von Gellert, Geßner, Rabener, Kleist, Wieland, Klopstock, Claudius, Young, Yorick u. A. bekannt, gleichzeitig auch wohl selbst die Geißel der Satyre gegen die Umgebung schwingend. Doch wurde seinem freien, strebsamen Geiste das Beengende und Zwitterhafte des Famulates bald unerträglich. Im Jahre 1777 nach den Osterferien bat er, mit Erlaubniß des Vaters, um seine Entlassung, und als dieselbe, weil kein Ersatz da war, sich hinzog, bestand er darauf; was indeß den Unwillen des Ephorus erregte, der, nicht ohne nachtheilige Folgen für Wizenmann, an das Consistorium darüber berichtete.

Im Sommer dieses Jahres zog Wizenmann in die Stadt. Der Verkehr mit den dortigen Pietisten, in welchen er gleich anfangs durch seinen Stubenwirth kam, wirkte beruhigend und fördernd auf sein leicht bewegtes Gemüth; er selbst hielt Versammlungen, wußte sich aber von allen pietistischen Ausschreitungen fern zu halten. Dabei lag er mit angestrengtestem Fleiße dem Studium der Philosophie und Theologie ob; den Geschmack an jener weckte der „subtile“ Ploucquet, die Liebe zu dieser der ehrwürdige Dr. Gottlob Storr. Schon im Oktober 1777, bei der dritten hundertjährigen Jubelfeier der Universität Tübingen, erhielt er, vor vollendetem 18. Lebensjahre, die Magisterwürde. Auch verdankte er diesem Feste die Bekanntschaft mit M. Ph. Wilhelm Gottl. Hausleutner, mit dem er eine innige Freundschaft schloß. Wichtiger noch für seine geistige Entwickelung war, daß er gegen Ende des Jahres 1778 mit den Schriften Bengel's, Oetinger's und Fricker's bekannt wurde, die sein Denken und Leben vertieften. Bengel schätzte er besonders seiner vortrefflichen Exegese wegen; Oetinger führte ihn in die Philosophie der Bibel ein, und er übte an dessen dunkeln Schriften seine Gabe der Analyse. Seitdem ward es sein Streben, die ein Ganzes bildenden Schriftwahrheiten in ihrem Zusammenhange zu erforschen und auf die aufgesuchten Grundbegriffe der heil. Schrift seine Philosophie zu bauen. Wesentliche Förderung hierbei fand er in dem persönlichen Verkehre mit Ph. Matth. Hahn, Pfarrer in Kornwestheim, der Wizenmann, als er wegen mangelnder Mittel im Herbste 1779, vor Vollendung des gesetzlichen theologischen Cursus, die Universität verlassen mußte, als Lehrer seiner Kinder in sein Haus aufnahm. Hatten die Schriften Oetinger's Wizenmann angeregt, in speculativer Richtung den Grundbegriffen der heiligen Schrift in ihrem Zusammenhange nachzuforschen, so führte der Verkehr mit Hahn ihn in die geschichtliche Betrachtung der heiligen Schrift ein, veranlaßte ihn, dem Plane Gottes mit dem Menschengeschlechte, der Entwickelung und dem Ziele der göttlichen Offenbarungen in ihrem Zusammenhange nachzuspüren; in welcher Beziehung schon vorher Herder mächtig auf ihn gewirkt hatte, dessen Schriften Wizenmann mit jugendlicher Begeisterung erfüllten; auch waren Joh. Jak. Heß und Lavater nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben.

Am 3. März 1780 bestand Wizenmann das theologische Examen. Die Zulassung war ihm, weil er „ohne Vorwissen des Consistoriums das Studium begonnen und selbiges auch nicht pflichtschuldig vollendet“ hatte, nur unter der demüthigenden Beschränkung gewährt worden, daß er keine Ansprüche im Vaterlande angestellt zu werden, darauf gründen dürfe. Durch Hahn's Vermittelung kam er als Vikar zum Pfarrer Schülen in Essingen, auf dem Gebiete der freien Reichsstadt Aalen. Hier blieb er nahezu drei Jahre, mit Treue seinem Berufe lebend, die Stunden der Muße aber, nicht ohne Nachtheil für seine Gesundheit, den angestrengtesten wissenschaftlichen Studien widmend; vornehmlich waren es die Schriften von Locke, Leibnitz, Wolff, Mendelssohn, Oetinger, Jakob Böhme, Herder, die ihn beschäftigten. Und „je bekannter er mit der Philosophie wurde, desto theuerer ward ihm die Geschichte der Bibel; er kam auf Begriffe, die das Licht seines ganzen Lebens wurden“. Auch hatte er in Kornwestheim schon angefangen, nicht nur die Resultate seines Denkens niederzuschreiben, sondern auf Hahn's Antrieb

in die Oeffentlichkeit damit hervorzutreten. In Pfenninger's Christlichem Magazin dessen Fortsetzung erschienen 1780—83 von ihm: Bd. III. 2. 81—89: Gedanken der menschlichen Offenbarung der Gottheit, und in den Sammlungen zu einem lichen Magazin: Bd. II. 1. 173—78: Beiläufige Gedanken über die symbolische barung Gottes; Bd. II. 2. 30—42: Gedanken über die menschliche Offenbarung Gottheit (Fortsetzung); Bd. II. 2. 49—63: Gedanken über die Rechtmäßigkeit, welcher einige nicht prophetische Stellen des Alten Testaments im Neuen Testamente prophetisch angeführt werden; Bd. III. 1. 72—75: Ueber die Schwärmerei; Bd. III. —87: Ueber den Geist der edelsten Menschen; Bd. III. 2. 105—120: Eine von Vorbildern auf Jesum Christum; Bd. IV. 2. 161—168: Zum Dramatischen schichte Jesu; außerdem mehrere Gedichte, und in dem Kirchenboten für Reli- freunde aller Kirchen, 1782. Bd. I. S. 550—63: Ueber den Zustand der Reli- in Württemberg; ferner im Schwäbischen Magazin, 1781. S. 611—18: An den Verfasser des „Versuchs eines neuen Bildes von der Dreieinigkeit aus der Na- tur". Im Sommer 1782 ließ er, doch anonym, einen kleinen merkwürdigen Traktat : „Göttliche Entwickelung des Satans durch das Menschengeschlecht", welchem danke zu Grunde liegt: die durch die Verknüpfung des Satans mit der Geschichte Menschengeschlechts herbeigeführte Erfahrung: einmal, daß nur in dem vertrauens- unterordnen unter Gott Heil zu finden sey, und dann, daß Gott an der unter ngen, in Glauben und Gehorsam, ihm, in ihrem Haupte, vertrauenden Mensch- als der Treue und Wahrhaftige erweise, werde, indem Gott auf diesem Wege um so größerer Herrlichkeit leitet, einst den beschämten Satan selbst zu seinem e und zu neuer Anbetung Gottes zurückführen.

Diesen wenigen veröffentlichten Versuchen schloß sich eine ganze Reihe anderer, in denen freilich meist wenig vollendeter an, die sich in seinem Nachlasse finden: über deutung der Offenbarung, die Lehren von der Trinität, der Schöpfung, der Person , der Versöhnung; psychologische Studien, bei welchen, im Gegensatze zu den nden idealistischen Ansichten der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie, er sich von sen- schen Principien leiten ließ, die er mit seinen biblischen Grundanschauungen zu ei- nigen suchte.

Was Wizenmann in Essingen entbehrte, war der ihm zum Bedürfniß gewordene g mit gleichgesinnten, strebsamen Freunden. Schülen, ein ehrenwerther Karakter, t sich in seinem Denken ganz in Sätzen der Leibnitz-Wolff'schen Schule, dabei ngen Orthodoxie huldigend, so daß Wizenmann sich in stetem Widerspruche mit nd. Daher sehnte er sich fort, und als Pfarrer Hahn im Frühjahr 1783 ihm auslehrerstelle bei der Familie Siebel in Barmen, im Herzogthum Berg, antrug, bald entschlossen, sie anzunehmen. Gegen Mitte April trat er von Stuttgart o er seinen Freund Hausleutner besucht hatte, in körperlich sehr leidendem Zu- die Reise an. In Offenbach bei Frankfurt machte er die Bekanntschaft von Joh. Stolz, der ihn tiefer in Lavater's Ansichten vom Glauben, vom Gebete und von eistesgaben einführte, welche er zwar nicht für begründet erkannte, die ihm aber nen Stachel zurückließen, der in seinem zum Zweifel geneigten Herzen fortwühlte. Schweizer haben mir", sagt er einmal, „auf einige Zeit meine Ruhe genommen, so sehr brauche, und ohne Zweifel werden sie sie Vielen auf eine gefährlichere nehmen. So consistent ihr System vom Gebet und Wunderglauben zu seyn , so wenig ist dieß der Fall. Es ist eine wahre Uebertreibung. Sie haben den ben des Evangeliums so fest gegriffen, daß ihnen sein Geist entflieht; und ich , Paulus hat auf sie geweissaget: der Buchstabe tödtet." In Düsseldorf lernte mann gleich bei der Durchreise einen anderen der nächsten Freunde Lavater's — Friedr. Aug. von Cölln — kennen, ferner die Familie, namentlich den Bruder um Siebel — Fr. Christ. Hoffmann und Fr. Heinr. Jacobi, der mit seinem Gott denschaft suchenden Herzen und seinem nach spekulativer Befriedigung ringenden

Geiste, in den offensten Mittheilungen gegen den jungen Freund sich ergoß und Wi
mann mit unwiderstehlicher Gewalt an sich zog.

In Barmen, in der wohlhabenden, einfachen, christlich-frommen Familie sei
Principals, lebte Wizenmann mit voller Hingebung der Erziehung und dem Unterri
der beiden ihm anvertrauten ältesten Söhne, die freien Stunden mit der alten
und dem gewohnten Eifer wissenschaftlichen Studien widmend. Erheiterung und An
gung fand er außerdem im Verkehr mit den gediegenen auswärtigen Verwandten
Freunden des Hauses, die um den „theologischen Arzt“ Dr. Samuel Collenbusch
schaarten, der die erste Anregung zu seiner eigenthümlichen Richtung von Württemb
her, durch M. Fricker, den Schüler Bengel's und Freund Oetinger's, erhalten h
Dabei pflegte Wizenmann die Verbindung mit Jacobi, welcher für sein Leben von
greifendem Einflusse wurde. Dieser machte ihn mit Spinoza's Ethik und Kant's K
der reinen Vernunft bekannt und theilte ihm Briefe von und an Hamann und Herder
so auch in der Handschrift schon, sein Schreiben an Mendelssohn über das Gespräch
Lessing, welches Wizenmann zu der Bemerkung veranlaßte, daß „das Christenthum
der darin liegenden Philosophie hundertmal mehr für sich habe, als die Philos
eines Lessing und Spinoza; der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen bleibe
Philosophie unbegreiflich; der Mittelpunkt des Menschengeschlechts aber sey der
Gottes, in dem das Endliche im Unendlichen hafte, woraus sich eine Philosophie
wickeln ließe, die sich der des Spinoza immer nähern und sie niemals berühren
In diesem Sinne nannte er, abweichend von Jacobi, das ἓν καὶ πᾶν, welches nich
Persönlichkeit Gottes und des Menschen ausschlösse, sein eigenes credo; vollk
dagegen einverstanden mit Jacobi in dem, daß auf dem Wege der Demonstration
Erkenntniß der göttlichen Dinge zu gewinnen sey; daß diese vielmehr auf Erfah
beruhe, bei welcher Jacobi sich auf das eigene Innere, Wizenmann aber auf die
sachen der biblischen Offenbarung berief. Dennoch knüpften sich an diesen Verkehr
Jacobi, in Verbindung mit den vorerwähnten Ansichten der Schweizer, Zweifel,
Wizenmann's Gemüth tief bewegten, aus denen er indeß, an dem Worte der G
sich aufrichtend, immer wieder siegreich hervorging. Ein lebendiger Ausdruck
Stimmung sind seine aus innerster Empfindung hervorgegangenen Oden: Sey du,
mein Lied 2c.; Nicht weiter, nein! — irre nicht weiter fort 2c.; Auf! träume nicht
Erdenleiden nach 2c. Sehr beruhigend und erhebend wirkte auf ihn die eingehende Bes
tigung mit dem Evangelium des Matthäus, welches er im April 1784 vornahm, such
in der Geschichtserzählung selbst den Beweis für ihre Wahrheit zu finden. Seine
zum 22sten Kapitel fortgeführte Arbeit hierüber hinterließ er als Fragment, und
sie, auf Jacobi's und Hamann's Anregung, 1789 unter dem Titel: „Die Gesch
Jesu nach dem Matthäus als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit betrachtet; nebst ei
Vorbereitungsaufsatze über das Verhältniß der Israelitischen Geschichte zur Christlich
von Joh. Friedr. Kleuker herausgegeben. Der Gesichtspunkt, der dieser Arbeit
Grunde liegt, erwarb ihr Freunde, und namentlich enthält der einleitende Aufsatz
die Geschlechtstafel Jesu Christi die feinsten Bemerkungen, insbesondere über die
deutung des Eingangswortes „Jesus ist Christus“, welches besage, daß
Menschengeschlecht zu einem ewigen Reiche Gottes bestimmt sey, dessen Ursprung
Sammelpunkt Einer des Geschlechts ist.

Aus seinem ferneren Leben ist zu bemerken, daß er im J. 1785 die Bekanntsch
der Fürstin Gallitzin machte, die ihm sehr werthvoll wurde, und daß er auf Jaco
Rath den Unterricht in Barmen aufgab und vorerst den Sommer in Pempelfort
Jacobi's Hause zubrachte, welches er aber nicht wieder verließ.

Im Februar 1786, nachdem die Schrift: „Moses Mendelssohn an die Freu
Lessing's“, erschienen war und als Jacobi an seiner Entgegnung: „Wider Mendelss
Beschuldigungen“, arbeitete, entschloß sich Wizenmann ganz in der Stille, auch sei
seits in diesen Kampf einzutreten. In Zeit von zwei Monaten schrieb er die „Resul

Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie, kritisch untersucht von einem Frei-
en", in welcher Schrift er die Zuversicht rügt, mit welcher Mendelssohn die Kraft
Demonstration preise, während er doch wieder gestehe, sich durch den gesunden Men-
verstand orientiren zu müssen, und Wizenmann seinerseits dagegen die Ueberzeugung
macht, daß der religiösen Menschengeschichte nach der Bibel eine Superiorität
wohne über Alles, was die philosophische Dogmatik über Religion herauszubringen
ge. Näher gibt er selbst als den Zweck seiner Arbeit an 1) die Grundprincipien
den Ausgang von den Untersuchungen zweier Weltweisen zu entwickeln, nach Gründen
urtheilen und gegen einander zu stellen; 2) ein philosophisches System durch das
, den Deismus durch den Atheismus und diesen durch jenen als System zu zer-
en und überhaupt zu beweisen, daß keine Demonstration von dem Daseyn oder
-Daseyn eines Gottes und von den Verhältnissen desselben zur Welt möglich sey;
en Begriff der Vernunft genau zu bestimmen, und unmittelbar aus den Bestim-
en dieses Begriffes die Vernunftmäßigkeit eines Glaubens an Offenbarung zu
, sobald diese Offenbarung gültige historische Zeugnisse für sich hat.

In dem letzten Abschnitte der Schrift entwickelt er seine eigene Ansicht. Die Ver-
, sagt er, ist das Vermögen des Menschen, Verhältnisse wahrzunehmen. Facta
nicht durch Vernunftgründe erkannt und erwiesen werden. Facta zu erkennen,
des Sinnes, der Erfahrung und der Geschichte. Die Vernunft kann nur
aus Factis vergleichen und aus gegebenen Verhältnissen Facta erweisen; nie das
eines Dinges erweisen, dessen Natur und Verhältniß ihr nicht zum Voraus be-
. Unmöglich ist es, das Unendliche aus dem Endlichen, das Daseyn Gottes
dem Daseyn der Welt zu erweisen; wir nehmen dabei unsere Zuflucht zur Negation.
das Verhältniß eines Gottes zur Welt uns gänzlich unbekannt ist, so fehlt uns die
ung zum Erweise seines Daseyns, so können wir von dieser Thatsache nur da-
gewiß werden, daß sie für uns Thatsache wird, d. h. durch Erscheinung,
heit, Offenbarung und Zeugniß. Nicht die Vernunft ist es, nicht die Ueber-
g aus abgezogenen Begriffen, sondern Glaube an Tradition, an positive Lehre,
Altersagen, die sich auf Geschichte beziehen, — was den Glauben an eine Gottheit
an Religion fortpflanzt und unterhält. Judenthum und Christenthum sind nicht
System der Moral und Theologie, keine Offenbarung von Lehrsätzen und Lehr-
ungen, sondern eine Folge von Thaten und Offenbarungen, die sich auf ein-
r beziehen und die gleichsam der Schauplatz sind, aus dem die Begriffe von dem
lischen Verhältnisse unseres Geschlechts zur Gottheit und zum Universum
gehen; ein Geist aus der Höhe, der die Erde zum Himmel machen soll; der
wurf, die Regel und das Bild einer Verfassung, in der sich das Wort des
heten erfüllen soll: sie werden mein Volk seyn und ich werde ihr
t seyn.

Die Resultate, welche von Vielen Herder zugeschrieben wurden, erregten allgemeine
erksamkeit, selbst bei Solchen, die mit ihrem Inhalte nicht einverstanden waren;
rste, begeisterte, wenn auch nicht vorsichtige Lob ertheilte ihnen Jacobi in der Vor-
ge seiner eben ausgegebenen Schrift: „Wider Mendelssohn's Beschul-
ngen".

Wizenmann's Gesundheit hatte aber durch die Anstrengung bei der Arbeit eine
heftige Erschütterung erlitten; Jacobi fand ihn im August, bei seiner Rückkunft
iner Reise nach England, sehr heruntergekommen und niedergeschlagen. Noch einmal
e er sich indeß ein wenig. Als aber der im Oktoberheft der Berlinischen Mo-
hrift auf seine Resultate sich beziehende Aufsatz Kant's: „Was heißt: sich im
n orientiren?" erschienen war, und Wizenmann sich nicht enthalten konnte, darauf
tworten, bekam sein Leben den letzten Stoß.

Kant hatte sich in jenem Aufsatze Mendelssohn's mehr, als er mit gutem Gewissen
t hätte, angenommen, der Maxime der Nothwendigkeit nämlich, wie er's ausdrückt,

im spekulativen Gebrauche der Vernunft durch ein gewisses Leitungsmittel, welches Me
delssohn bald den Gemeinsinn, bald die gesunde Vernunft, bald den schlichten Mensch
verstand nenne, sich zu orientiren; während den Resultaten von ihm der Vorwurf
macht wird, daß darin Alles auf den Umsturz nicht bloß der Vernunfteinsicht,
dern wohl gar des Vernunftglaubens angelegt zu seyn scheine. Diesen Vorwurf
Schwärmerei aus dem Munde eines so hervorragenden Mannes glaubte Wizen
nicht stillschweigend hinnehmen zu dürfen. Er schrieb den Brief an Kant, welcher 1
im Februar-Stück des Deutschen Museums, mit seiner Namensunterschrift, freilich
als Fragment, erschien, da sein leidender Zustand ihn verhinderte, den positiven T
in welchem Wizenmann sein ganzes Religionssystem darzustellen vorhatte, hinzuzuf
In diesem Briefe deckt er in bescheidener Form, mit feinem Geiste die Blößen auf
sein Gegner gegeben, und sucht namentlich nachzuweisen, daß Kant's Mittel, sic
orientiren, der von ihm sogenannte Vernunftglaube, jeder haltbaren Stütze entbehre
er gibt Kant gewissermaßen seinen Vorwurf zurück, indem er ihm vorhält, daß
Grundsatz, sich durch bloß subjektive Gründe im Fürwahrhalten bestimmen zu la
d. h. zu orientiren, recht eigentlich ein Grundsatz der Schwärmerei sey. Es war
Wizenmann's bedeutendste schriftstellerische Leistung, die ihm nach ihrer Erscheinung
allgemeinste Anerkennung zuwandte, namentlich auch von Hamann, den er hoch ve
und der seine Resultate sehr kalt aufgenommen hatte.

In den letzten Monaten des Jahres 1786 verschlimmerte Wizenmann's körper
Zustand sich mit jedem Tage mehr; dabei hatte er Wochen auch inneren sch
Kampfes. Die Liebe zum Leben, die glänzenden Aussichten, die für seine Zukunft
zu öffnen begannen, verbunden mit der irrthümlichen Vorstellung, daß er ein Opfer
unrichtigen Behandlung seines Zustandes durch den Jacobi'schen Hausarzt werde,
er sich in seiner Lage doch nicht zu entziehen wußte, versetzten ihn in eine Stim
tiefer Bitterkeit und nagten an den Wurzeln seines Glaubens. Doch gewann u
Mitte Dezembers sein Inneres wieder größere Ruhe; er machte sich auf den To
faßt und hielt sich an seine Bibel; auch that der christliche Zuspruch aus dem
mann'schen Hause ihm sehr wohl.

Im Jahre 1787 siedelte er nach Mülheim a. Rh., um die Pflege des Dr.
kind daselbst zu genießen. Hier verlebte er noch fünf Wochen. Er litt sehr viel,
bis in die letzten Stunden mußte er den Glauben immer von Neuem erkämpfen.

Am 22. Februar Nachmittags 3 Uhr schlief er still ein und ward am 24.
gens auf dem Mülheimer Friedhofe beerdigt, wo die Freunde ihm ein Denkmal se
mit dem Worte von Hamann: „Selig ist der Mensch, dessen Ziel und Laufbahn
in die Wolken jener Zeugen verliert — deren die Welt nicht werth war."

Früh war Wizenmann's Kraft gebrochen worden; eben im Beginne bedeutender
Leistungen wurde er, im Anfange seines 28. Lebensjahres, aus der Arbeit abgeru
Was er für die Wissenschaft bei längerem Leben würde geworden seyn, wer vermag
zu sagen? Sein immer gleiches Streben war es gewesen: die Philosophie zu fin
welche die Voraussetzung der Grundbegriffe der heiligen Schrift ist, und den in die
in großen Zügen gezeichneten Plan Gottes mit seiner Schöpfung, insbesondere mit
Menschengeschlechte, zu begreifen; vielfach erinnert er an seine etwas jüngeren Ze
genossen Franz Baader und Schelling. Nehmen diese seine spekulativen Bestrebungen
auch in ihren vorliegenden Resultaten — ein dauerndes Interesse in Anspruch, so g
seiner Lebensarbeit doch den vorzüglichsten Werth das in ihr aufgestellte Beispiel ein
eben so schweren als treuen und zuletzt stets siegreichen Kampfes, welchen, den he
schenden Zeitrichtungen gegenüber, sein Herzensglaube dabei zu bestehen hatte.

Im Jahre 1859 sind bei Fr. Andr. Perthes in Gotha vom Verfasser dieses A
tikels Wizenmann's Denkwürdigkeiten unter dem Titel erschienen: „Thomas Wizenmann
der Freund Friedr. Heinr. Jacobi's, in Mittheilungen aus seinem Briefwechsel u
handschriftlichen Nachlasse, wie nach Zeugnissen von Zeitgenossen. Ein Beitrag z

ichte des inneren Glaubenskampfes christlicher Gemüther in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts. 2 Bände." **A. Frhr. v. d. Goltz** (Oberstlieut. a. D.).

Woche, hebr. שָׁבוּעַ, pl. שָׁבוּעִים und שָׁבֻעוֹת, griech. *ἑβδομάς*, welcher Aus-
l, wie das lateinische septimana, eine Uebersetzung des hebräischen Wortes zu seyn
st, da Griechen und Römern die siebentägige Woche erst durch das Christenthum und
Zerstreuung der Juden bekannt geworden ist, vgl. Ideler, Handbuch d. Chronol. I.
8 f. 480. II. S. 181. Zwar hat Varro ein Buch, Hebdomades vel de imagi-
m, geschrieben, von welchem Gellius in den noctes atticae III, 10. einen Auszug
Aber er versteht unter hebdomas nur die Siebenzahl überhaupt, deren bedeut-
Vorkommen in den mannichfachsten Verhältnissen nachzuweisen, der Zweck jenes
ist. Vgl. über die Bedeutung der Siebenzahl auch Zöckler's theologia natur.
709 ff. 783 ff. — Wenn auch Varro in seiner Schrift von bedeutsamen sieben-
Perioden spricht, die besonders in der Entwicklung des menschlichen foetus eine
Rolle spielen, so ist er doch weit entfernt, die Woche als allgemeines Zeitmaaß
— Der Ausdruck *ἑβδομάς* kommt im Neuen Testament nicht vor. Es wird
selben vielmehr *σάββατον* (Mark. 16, 9. Luk. 18, 12. 1 Kor. 16, 2.) oder
(Matth. 28, 1. Mark. 16, 2. Luk. 24, 1. Joh. 20, 1. Apgesch. 20, 7.) in
Sinne gebraucht, wie bereits im A. Test. שַׁבָּתוֹת parallel mit שָׁבֻעוֹת (3 Mos.
15. vgl. 5 Mos. 16, 9.) zu stehen scheint. Daher auch *μία, δευτέρα* u. s. w. *σαβ-*
, da besonderen Namen für die Wochentage bei den Juden nicht gebräuchlich
— Ueber die Benennung der Wochentage nach den sieben Planeten, die auf astro-
Grundlage ruht und von den Astrologen auch da gebraucht wurde, wo die sieben-
Woche keineswegs allgemeines Zeitmaaß war, vgl. Ideler a. a. O. I. S. 179. II.
175 ff. — Ueber das Alter der Wocheneintheilung bei den Hebräern sind die Mei-
getheilt. Es hängt diese Frage auf's Engste zusammen mit der Frage nach
der Sabbathsinstitution, und zwar, da die Woche zwar denkbar ist ohne den
, aber nicht der Sabbath ohne die Woche, müssen alle Diejenigen, welche den
saischen Ursprung des Sabbaths behaupten, ein Gleiches auch in Bezug auf die
annehmen, nicht aber umgekehrt. Die meisten Kirchenväter, sowie die meisten
orthodoxen Theologen waren der Meinung, daß die Väter und Patriarchen vor
den Sabbath beobachteten (vgl. Baumgarten, Pent. I. S. 507. Saalschütz, mos.
S. 389). Aber schon Justinus Martyr (Dial. c. Tryph. §§. 19. 27. Pag.
90. ed. Otto), Tertullian (adv. Jud. IV, 5.) und Eusebius (Hist. eccles. I, 4.
p. ev. VII, 6.) haben die vormosaische Institution des Sabbaths geläugnet. Eben
neuerer und neuester Zeit Selden (de jure nat. et gent. juxta discipl. Hebr.
10 sqq.), Spencer (de legg. Hebr. I, 5, 7—13), Gomarus (de sent. et orig.
. Cap. IV.), Liebetrut (in dem Aufsatze „der Sabbath der Juden und der Sonntag
Christen", Evang. Kirchenztg. 1833. S. 731 ff. vgl. das. 1861. Novbr. S. 1065),
er (Real-Encykl. Art. „Sabbath"). Dagegen ist die neuere Sonntagsliteratur vor-
nd für den vormosaischen Ursprung, vgl. die Schriften von Rücker (1839), Krau-
(Zeitschr. f. Prot. u. Kathol. 1850. Okt.), Oschwald (1850), Beck (1850) u. a. —
entlich haben die Engländer sich bemüht, Spuren des Sabbaths in der vormosai-
Geschichte nachzuweisen. In einem Aufsatze: Traces and indications of the
itive Sabbath in many of the institutions of the ancient world by John Jor-
(in dem Buche The christian Sabbath considered in its various aspects by mi-
rs of different denominations. London 1850) wird unter Anderem auch auf die
ngaben in der Sündfluthgeschichte hingewiesen, um zu zeigen, daß der 361ste und
Tag erste Wochentage waren, der 40ste, 47ste, 271ste zweite, der 197ste fünfter,
87ste, 301ste, 318te, 325ste, 332ste siebente. Es wird auch, wie öfter geschieht,
s. 29, 21—30., namentlich V. 27. (מַלֵּא שְׁבֻעַ זֹאת) angeführt. Jene Berech-
en nun sind freilich sehr problematisch. Die zuletzt angeführte Stelle aber ist von
Art, daß sie allerdings als ein Beweis für das Vorhandenseyn der Wocheneinthei-

lung bei jenem uralten semitischen Volksstamme betrachtet werden muß. Vergl. 14, 12. Tob. 18, 19. Auch andere Stellen setzen selbst nach Oehler's Ansich den vormosaischen Ursprung des Sabbath's läugnet, die Bekanntschaft jener Ze der Woche voraus: 1 Mos. 7, 4. 10, 8. 12. 17, 12. 21, 4. S. den Art. „Sa S. 195. — Vor Allem aber ist die Siebentheilung des Schöpfungswerkes, e nun dieselbe ursprünglich sieben Zeitstufen (Tage) oder sieben Werkstufen umfaßt (s. m. Schrift: die Gottesverehrung I. S. 146 ff. 222 ff.) als das Grundprincip a Wochenidee zu betrachten. Gott ist nicht nur der Urheber der Zeit, sondern a rechten Zeiteintheilung (1 Mos. 2, 1—3). Keine Zeiteintheilung aber ist symboli tief bedeutsam und praktisch so zweckmäßig, wie diese. — Was übrigens den natür Weg betrifft, auf welchem den Menschen die Erkenntniß der Wocheneintheilung si mittelte, so war derselbe einfach und leicht zu finden: der synodische Monat theil nach den vier Mondsvierteln einfach in vier Theile, von denen jeder 7 (genau Tage umfaßt. S. Ideler a. a. O. S. 60. — Daher ist es auch nicht zu ve dern, daß die verschiedensten Völker, vor allen die Semiten, aber auch die Ch Peruaner u. a. die Wocheneintheilung kennen. S. Ideler a. angef. O. S. 87 Oehler a. a. O. S. 195.

In einem specifisch anderen Sinne kommt das Wort שָׁבוּעַ in der Prophet Dan. 9, 24—27. Man versteht hier unter שָׁבוּעַ gemeiniglich die Jahrwoche, einen Zeitraum von sieben Jahren. Dieß ist aber eine willkürliche Annahme. שָׁבוּעַ bedeutet an sich nichts als die gesiebte Zahl, numerus septenarius, Sollte es eine Siebenzahl von Jahren bedeuten, so mußte das ausdrücklich an seyn, wie z. B. die siebenjährigen Perioden, welche, siebenmal wiederholt, das Jo bilden, שַׁבְּתוֹת שָׁנִים genannt werden (3 Mos. 25, 8). Läßt man dem שָׁבוּעַ sei sprüngliche, sprachlich gesicherte Bedeutung, so kann es jeden Zeitraum bezeichne sieben oder eine Potenz von sieben zum Exponenten hat. Also ein Zeitraum von Tagen, aber auch von sieben Jahren oder von 2 × 7, 10 × 7 Jahren kann heißen. In welchem Sinne das Wort zu nehmen sey, muß jedesmal aus dem Z menhange sich ergeben. Die שָׁבוּעַ also, welche von der Erscheinung des Messi zur Zerstörung Jerusalems verlaufen ist, stellt sich dar als eine Heptade von 70 J da ja Jerusalem im Jahre 70 n. Chr. zerstört worden ist. Die 62 שָׁבֻעִים, vom Gebautseyn Jerusalems, d. h. von 434 v. Chr. bis zur Geburt des Herr liefen, erweisen sich, wenn man mit 7 dividirt, als einfache, gemeine, nicht pot Heptaden von je sieben Jahren. Die sieben שָׁבֻעִים endlich, welche vom Ausgehe Befehls zur Restauration Jerusalems, d. h. von 536 v. Chr. bis zum Jahre 434 laufen, erkennen wir, indem wir mit 7 in 102 dividiren, als Heptaden von 2 Jahren. Näheres hierüber in meiner Recension von Auberlen's „Daniel“ in R Repertoir. März 1856 und November 1858. — Die anderen Auffassungen Auberlen S. 125 ff. 2. Aufl. — Eine neue Berechnung nach Durchschnittszahlen Fries „über die Weissagung von den 70 Jahrwochen“ in den Jahrbb. f. deutsche logie. IV, 2. S. 265. E. Nägelsba

Woche, große (*ἑβδομὰς μεγάλη*, hebdomas magna, septimana major, Chr hom. 30. in Genes. hom. *εἰς ἑβδομάδα μεγάλην*, Const. apost. VIII, 33. *ἑβ ἁγία* oder *τῶν ἁγίων*, hebdomas sancta, hebdomas ultima in Gegenden, wo da mit Ostern anfing, hebdomas authentica, nach Du Cange soviel als canonizata, Char s. unten), heißt die Woche vor dem Osterfeste. Wie dieselbe sich aus der Fei altchristlichen Pascha, des Todestages Jesu, gebildet und sich dann im Laufe de mit der *τεσσαρακοστή*, von der sie Const. ap. lib. V, 13. noch getrennt erschein bunden hat, ist im Art. „Christliches Pascha“ nachgewiesen. Sie war eine terte Passionsfeier (daher der Name *ἡμέραι παθημάτων*, *σταυρώσιμαι*, hebdomas c und als solche specifische Trauerzeit (hebdomas nigra, luctuosa oder lamentati und wurde deshalb vom Montag bis zum Morgen des Auferstehungsfestes m

[illegible] Fasten verbracht (ἓξ τῶν νηστειῶν ἡμέραι, Dionys. Alexandr.). Das Ruhen der Geschäfte (ἑβδομὴ ἄπρακτος, hebdomas inofficiosa oder muta, stille Woche), tiefe Eingezogenheit, tägliche Morgen- und Abendgottesdienste, Werke der Barmherzigkeit und [illegible] sicherten ihr schon frühe einen ernst festlichen Karakter.

Sie wird eröffnet mit dem Palmsonntag (κυριακὴ s. ἡμέρα s. ἑορτὴ τῶν βαΐων, Dominica palmarum, in ramis palmarum oder in palmis), den die griechische Kirche unter diesem Namen bereits im vierten Jahrhundert kannte (Epiph. duae homiliae περὶ βαΐων, Chrysost. hom. εἰς ἑβδομ. μεγάλ.) und an dem man das Andenken von Jesu letztem Einzug in Jerusalem feierte. In der abendländischen Kirche wird [der] Name zuerst durch Beda Venerabilis bezeugt, doch hatte der Tag selbst schon früher [eine] höhere Bedeutung im kirchlichen Leben. Das Concilium von Agatha 506 ordnete [für] ihn die traditio symboli an die Competenten an. Er ist in der katholischen Kirche [durch] die Palmenweihe und die Palmenprocession (βαϊοφορία, vergl. 1 Makk. 13, 51. [2] Makk. 10, 6. 7. Joseph. Antiquit. XIII, 13, 6.) ausgezeichnet; die letztere wurde [im] Mittelalter durch den Aufzug mit dem Palmesel erweitert. An ihm wurde ferner [den] Pönitenten die bevorstehende Absolution und Reconciliation angekündigt (Dominica indulgentiae, Εὐαγγελισμὸς) und in der fränkischen Kirche den zu taufenden Kindern [die] Köpfe gewaschen (Dominica capitilavii). Weil Tags zuvor die griechische Kirche [die] Auferweckung des Lazarus beging, hieß er auch Sonntag des Lazarus. Andere abend[ländische] Bezeichnungen waren pascha floridum, Dominica florum, les pâques fleuries, [Dominica] Osanna.

[Unter] den übrigen festlichen Tagen der Woche hebt sich zunächst der fünfte (ἡ μεγάλη πέμπτη, ἡ ἁγία πεντὰς, feria quinta paschae) hervor, im späteren Mittelalter [der] grüne Donnerstag (dies viridium) genannt, entweder weil man den Eintritt [des] Frühlings durch den Genuß grüner Gemüße symbolisch andeutete, oder wegen des [ungebräuchlichen], aber nicht nachzuweisenden alten Introitus Ps. 23, 2., oder wie Augusti [meint] (Christl. Archäol. II, 113.) im Hinblick auf Luk. 23, 31., oder weil Christus [nach] dem Abendmahl in den grünen Garten Gethsemane am Fuße des Oelbergs trat, [um] zu beten und zu kämpfen. Er mußte sich vorzugsweise als Stiftungstag des Abend[mahls] zur Communionfeier empfehlen (daher dies coenae Domini, coena Domini, [feria] quinta in coena Dominica, eucharistia, dies natalis eucharistiae, natalis calicis, [natalis] panis, lucis, mysteriorum, dies mandati, weil Christus sprach: τοῦτο ποιεῖτε). [Der] ältesten heidenchristlichen Observanz lag jedoch diese Beziehung um so ferner, weil [ihr] der ästhetische Karakter der Eucharistie und der Paschazeit im ausschließenden Ge[gen]satze stand. Doch war er bereits in der afrikanischen Kirche zu Augustin's Zeit [allgemeiner] Abendmahlstag, und zwar fand neben der Morgen- noch Abendcommunion [statt]. Aus des Chrysostomus Homilie auf diesen Tag, die sich in zwei ziemlich überein[stimmenden] Recensionen erhalten hat, ersehen wir, daß er auch in der griechischen Kirche [ein] Communiontag war. Er hieß auch dies pedilavii, weil an ihm in manchen [Gemeinden] die Fußwaschung (s. d. Art.), dies competentium, weil meist an ihm die red[ditio] Symboli von Seiten der Competenten, dies indulgentiae, weil an ihm die wirk[liche] Reconciliation der Pönitenten stattfand. Römische Gebräuche jüngeren Datums [sind]: die Consekration des Chrisma für das ganze Jahr; die praesanctificatio, d. h. [die] Consekration der Hostien für die Charfreitagscommunion; die Communion des Klerus; [das] Auslöschen der Lichter und die Entfernung alles Schmuckes von den Altären; die [feier]liche Verfluchung der Ketzer (vgl. d. Art. „Bulla in coena Domini").

Der sechste Tag der Woche (παρασκευή im eminenten Sinne, ἡμέρα τοῦ σταυροῦ, [π]άσχα, was ohnehin die älteren Väter mit πάσχειν zusammenstellen, später πάσχα σταυρώσιμον im Unterschiede von ἀναστάσιμον, σωτηρία, dies absolutionis, d. h. der [Ver]gebung) ist der Todestag des Herrn. Der deutsche Name, Charfreitag, bedeutet [nach] Einigen den Tag der Huld (χάρις) oder den guten, theuern Tag (carus), nach [Anderen] einen strengen Fasttag (von carena, carere und daher das deutsche Kar, Strafe),

nach Anderen den von Allen erkohrenen Tag des Heiles (von küren), nach Anl
lich so viel als παρασκευή, Rüsttag (von dem altdeutschen Worte caro, garo,
So Guerike (christl. Archäologie. 2. Aufl. S. 169 Anm. 4). Alle diese A
befriedigen nicht; das Wort kommt von caren, wehklagen, und heißt: Klagefre
lamentationum (vgl. W. Wackernagel, altdeutsches Wörterbuch s. v.). In
Kirche wurde er sehr ernst, ohne alle Solemnitäten als Fasttag begangen, oh
ristie, weil diese das Fasten aufhob (vgl. noch Conc. IV. Toletan. von 633,
In Syrien dagegen wurden an ihm Abendcommunionen in den Märtyrerkirch
halb der Stadt gehalten (Chrys. Opp. II, 397). Die mittelalterliche Kirche hat di
in der Unterlassung der gewohnten Solemnitäten noch weiter ausgebildet:
Intonationen, Acclamationen, Doxologien fallen aus; die Glocken werden nich
sondern höchstens angeschlagen, Kniebeugung und Bruderkuß werden unterla
unter diesen Zeichen der Verehrung und der Liebe Judas seinen Meister verr
die Abendmahlselemente werden nicht consekrirt, sondern die am vorigen Tage c
Hostien ausgespendet (missa praesanctificatorum); die Altäre stehen ohne
und Schmuck, das Kreuz ist anfangs verhüllt und wird dann aufgedeckt un
die Passionsgeschichte wird nach Johannes verlesen, als dem Augenzeugen.

Ueber den großen Sabbath ist das Nothwendige bereits in de
„Pascha, christliches“, zusammengestellt.

In der protestantischen Kirche wurden außer dem Palmsonntag nur d
donnerstag und Charfreitag, jener als Abendmahlstag (in manchen Ländern als
ersten Communion, der am Palmsonntag die Confirmation vorausging), dieser
tag des Herrn ausgezeichnet: doch mußte in den meisten deutschen Landesk
erstere gegen den letzteren allmählich zurücktreten. In der reformirten Schwe
dominirte der Gründonnerstag anfangs so entschieden, daß der Charfreitag
zu seinem Rechte kam; in neuerer Zeit haben die Kirchenbehörden die allgem
des letzteren mit glücklichem Erfolge durchzuführen gesucht (vgl. den Art. „
durch die in schweren Tagen in reichem Maaße erfahrene Liebe der evangelis
genossen bewogen, hat sich im Jahre 1862 auch der letzte zurückgebliebe
Glarus, der neuen Festsitte angeschlossen. (Vergl. Schenkel's Allgem. kirchlich
Jahrg. 1863. S. 380).

Ueber alles andere Hierhergehörige vergl. man: christliches Pascha und
jahr, zu denen dieser Artikel nur die Ergänzung bildet. Zur Literatur de
standes außer Augusti (II. Bd.), Guerike, Rheinwald, Bingham und anderen
gischen Werken: Godofr. Ludovici: de septimana sancta, von der Marterwo
1692. 4°. — Jo. Faes: de hebdomade magna. libri III. Brem. 169
J. M. Fischer: Solemnia vet. eccles. antepaschalia. Lips. 1704. 4°. —
Mayer: de hebdomade magna, von der Marterwoche. Gryphiswaldiae 170
J. C. Eisfeld: de hebdomade magna. Nordh. 1761. — Die heilige Cha
Rom nach dem Ritus der römisch-katholischen Kirche. Münch. 1817. — J
Mayer: Ecloga historico-theologica de Dominica Palmarum. Gryphisw.
— Jo. Casp. Zeumer: Dies viridium, vulgo: der grüne Donnerstag. Jenae
Dissertatio historica de die Parasceves, vulgo Kar-Freytag, quam in
Academia exhibet Eruditorum examini M. Christian Clajus. Lips. 1697.

Georg Eduard

Wochenfest, s. Bd. XI. S. 476.

Wöllner und das preußische Religionsedikt. — Es ist
Wöllner verfaßte und unter seinem Ministerio publicirte Religionsedikt, welc
Staatsmanne in der theologischen Encyklopädie eine Stelle verschafft.

Friedrich Wilhelm II., der Sohn jenes während des siebenjährigen Kr
seinem königlichen Bruder mit Härte behandelten Prinzen August Wilhelm,
einem ehrwürdigen, dem orthodoxen Glauben aufrichtig ergebenen reformirten

dem Hofprediger Aug. Friedr. Wilh. Sack, mit großer Gewissenhaftigkeit in der christlichen Religion unterrichtet und zur Confirmation vorbereitet worden. Von Magdeburg aus, wo der Kronprinz damals diesen Unterricht erhielt, schreibt Sack an Süßmilch, einen der Standhalter des alten Glaubens: „Was soll ich von meinem hiesigen wichtigen Berufe sagen, er beschäftigt mich Tag und Nacht und eine einzige Stunde Unterweisung kostet mich mehr Sorge, Zeit und Nachdenken, als drei Predigten." Dem dogmatischen Karakter der reformirten Kirche und der theologischen Richtung der damaligen Periode gemäß trug dieser Unterricht zwar nicht das confessionell-kirchliche Gepräge, aber er war biblisch-praktisch und sittlich-ernst. „Zu dem Ende", sagt Sack, „habe ich die wesentlichen Lehren des Evangeliums ohne alle hinzugekommenen Menschensatzungen und Kirchenmeinungen bloß nach der untrüglichen Regel des göttlichen Wortes vorgetragen, und zwar jederzeit dergestalt, daß eine jede Glaubenswahrheit eine praktische Wahrheit sey, die zur Gottseligkeit und Heiligung führe."

Dieser biblische Glaube war auch in das Herz des Prinzen aufgenommen worden; die Lektüre theologischer Schriften, heterodoxer wie orthodoxer, waren schon eine Lieblingsbeschäftigung des Kronprinzen. Wie wenig jedoch dieser Glaube den starken sinnlichen Neigungen desselben Widerstand entgegenzusetzen vermochte, ist bekannt, und schon als Jüngling unterlag er der Herrschaft sinnlicher Leidenschaften. Unkenntniß der menschlichen Natur würde es indeß voraussetzen, darum an der Aufrichtigkeit der Anhänglichkeit an den einmal gewonnenen Glauben und an fortdauernde einzelne Rührungen durch denselben zweifeln zu wollen; gerade der Wollüstling greift, nach dem Zeugnisse der Geschichte, nach der Religion als nach einem Schlaftrunke des Gewissens. Man erinnere sich an einen Herodes Antipas (Mark. 6, 20), einen Ludwig XIV. Um so mehr wurde die praktische Seite der Religion dem Prinzen aus den Augen gerückt, als dieselbe seit seiner Aufnahme in eine der mystisch-theosophischen Logen jener Zeit sein Interesse vorzugsweise von der Seite der Phantasie in Anspruch nahm. Seitdem lag ihm die Herrschaft über die himmlischen Geister mehr an als die über das Fleisch. In diese Bahn wurde er namentlich durch zwei seiner nächsten Vertrauten und Logenbrüder, Rudolf von Bischofswerder und Christoph Wöllner, hineingeleitet.

Christoph Wöllner, im Jahre 1732 zu Döberitz bei Schandau geboren, ursprünglich ein orthodoxer, aber toleranter Theologe (einige seiner Predigten erschienen in Hamburg 1789), war seit 1755 Pfarrer zu Behnitz geworden, aus diesem Berufe aber herausgetreten, um Gesellschafter und Reisebegleiter seines früheren Zöglings von Itzenplitz zu werden. Durch diese Stellung dem geistlichen Berufe entfremdet, war er Mitpächter der Behnitzischen Güter, später auch Schwager seines früheren Zöglings geworden. In dieser Periode stand er, wie Nicolai selbst berichtet, in näherem Verhältnisse mit diesem Haupte der Berliner Aufklärungsgenossenschaft und lieferte für die „Allgemeine Deutsche Bibliothek" 15 Jahre lang, von 1765—1780, fast alle Recensionen in der Branche der Haushaltung und Gartenkunst. „Ob wir gleich sehr vertraut waren", sagt Nicolai (s. Neue allgem. deutsche Bibliothek Bd. LXVIII. St. I. S. 4), „und ob er gleich eigentlich in seiner Theologie bei S. J. Baumgarten stehen geblieben war, unter dem er studirt hatte, so ließ er doch wider die freimüthigen theologischen Urtheile in der Allg. Deutsch. Bibliothek, welche damals großes Aufsehen machten und viele Widersacher fanden, nicht das geringste Mißvergnügen merken, um so weniger, da er etwa bis zum Jahre 1775 wohl überhaupt wenig an Theologie dachte." Seit 1776 aber war Wöllner auf dem Convente, welchen ein gewisser Ritter Theophilus a Cygna triumphante zu Wiesbaden eröffnete, in den neuen Tempelherrenorden eingetreten, welcher den Weg zu den geheimsten Wissenschaften der Natur zu eröffnen verhieß. Höchst merkwürdig, daß gerade die Deutsche Bibliothek es war, in welcher Wöllner im Jahre 1777 (im IV. Bde. des Anhangs zum XXV. bis XXXVI. Bande, S. 2279, in der Recension einer Schrift: „Vorschlag zur Verbesserung der Anpflanzung der Weiden und Schönheitsregeln für die Nelken") eine

Weissagung über den bevorstehenden Untergang der Verstandesau[fklärung] öffentlich abdrucken ließ: „Wer das lieset, der merke darauf. We[nige] Jahre werden uns in der Philosophie überhaupt und besonders in der Geisterle[hre] vielleicht ein weit helleres Licht aufstecken, und alsdann erinnere sich der Les[er], daß er hiervon in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek schon je[tzt] Spuren gefunden hat, und zwar durch einen Recensenten, der nur vom P[flug] und von der Egge zu reden weiß."

Mit dem Kronprinzen schon früher durch Bischofswerder in Beziehungen gebra[cht,] wurde er seit 1782 Lehrer desselben in der Staaatswirthschaft — seine dem Prin[zen] gehaltene Vorträge befinden sich noch in dem königlichen Staatsarchiv. Seitdem wu[rde] er von einer Ehrenstufe zur anderen erhoben. Im Jahre 1786 wurde er geadelt, [zum] Geh. Oberfinanzrath ernannt und mit der Intendantur über die königl. Bauten wie [mit] der Aufsicht über die sogenannte Dispensationskasse betraut.

Gleich von seinem Regierungsantritte an hatte es dem König am Herzen gele[gen,] der in seinem Lande herrschend gewordenen Aufklärung einen Damm zu setzen. Sch[on] im J. 1787 äußerte er in einem Reskript an den Regierungspräsidenten von Se[ydlitz] in Breslau mit Beziehung auf das dort zu errichtende Schullehrerseminar: „Ich [bin] mit euch vollkommen einerlei Meinung, daß die Grundsätze des Christenthums vor [allem] jungen Gemüthern eingeprägt werden müssen, damit sie bei reiferen Jahren einen fe[sten] Grund ihres Glaubens haben und nicht anjetzt durch die leider so sehr überhandge[nom]menen sogenannten Aufklärer irregeführt werden. Ich hasse zwar allen Ge[wis]senszwang und lasse einen Jeden bei seiner Ueberzeugung; das aber werde [ich] nie leiden, daß man in meinen Landen die Religion Jesu untergra[be,] dem Volke die Bibel verächtlich mache und das Panier des Ungl[au]bens, des Deismus und Naturalismus öffentlich aufpflanze (Acta eccl. Tom. XCIX. p. 108). Bald nach dem Regierungsantritt des neuen Reg[enten] war von Zedlitz, das langjährige Werkzeug Friedrich's II. für Verbreitung von Tol[eranz] und Aufklärung der Leitung der Kirchen- und Schulangelegenheiten enthoben [und in] ein anderes Departement versetzt worden. Nun war es Wöllner, welcher zur [Aus]führung der ganz entgegengesetzten Intentionen gebraucht werden sollte. Am 3. [Juli] 1788 wurde Wöllner als Justizminister auch mit der Leitung der geistlichen Angele[gen]heiten betraut und schon am 9. Juli erschien das von ihm concipirte Religionsedikt.

Von so vielen Seiten auch dieses Religionsedikt angegriffen worden ist, so ist [der] stärkste Angriffspunkt doch nur jene Kurzsichtigkeit, welche meinte, eine seit einem hal[ben] Jahrhundert zu allgemeiner Verbreitung gelangte theologische Denkweise, welcher [selbst] die obersten Behörden der Kirche selbst verfallen waren, durch ein „kirchliches Poli[zei]gesetz" — wie es der König selbst in dem Cabinetsschreiben in der Sache des Dr. Wür[zer] nennt *) — unterdrücken zu können. Es ist die alte Geschichte jenes Befehls des fra[n]zösischen Königs beim Pariser Aufstande 1830: „il faut tirer sur la canaille", und [die] Antwort: „mais, Sire, qui tirera?" Und konnte einmal auf ein bloßes Edikt [hin] die vorhandene Ueberzeugung nicht geändert werden, so erschien die Zumuthung als e[m]pörend, das Amt entweder aufzugeben oder die entgegengesetzte Meinung wenigstens [zu] lehren **).

---

*) Annalen des preußischen Kirchenwesens. Th. I. 1796. S. 38. Eines Eingriffs in [die] Rechte der Kirche glaubten weder der Regent noch seine Rathgeber sich schuldig zu machen, [da] es doch nur das Recht circa sacra, welches der evangelische Landesfürst hiedurch ausübte. Ni[cht] auf Einführung eines neuen Bekenntnisses, sondern lediglich auf Schutz des kirchlichen Bekennt[]nißstandes war es abgesehen. Dieß auch die Ansicht in einem damals erschienenen „Natürlich[es] Kirchenrecht" von Schmalz. 1795. §. 51.

**) Mehrfach findet sich das Edikt abgedruckt: in den Weimarischen „Akten, Urkunden u[nd] Nachrichten zur neuesten Kirchengeschichte. Bd. I, 1789", in den „Neuesten Religionsbegebenheit[en] von 1788"; Haupt, Handbuch über die Religion, Kirchen, Geistliche und Unterrichtsanstalt[en] im Königreich Preußen, III, 1823. u. a.

dikt beginnt damit, daß der König sofort nach Erledigung einiger anderen
Einrichtungen es für seine Pflicht gehalten, auch dem Religionszustande seiner
Sorge zuzuwenden. Seine Unterthanen in dem Glauben ihrer
schützen, wird als der eigentliche Zweck der Verordnung angegeben. Gemäß
grundsätzen des unter Friedrich II. ausgearbeiteten und soeben veröffent-
lichen Landrechts soll jedoch die Gewissensfreiheit des Einzelnen unverletzt
den: „Niemandem soll der Gewissenszwang zu keiner Zeit angethan werden,
selbe ruhig als ein guter Bürger des Staats seine Pflichten erfüllt, seine
besondere Meinung aber für sich behält und sich sorgfältig hütet, solche aus-
ebenso wird auf die tolerante Verträglichkeit der verschiedenen Confessionen
er gedrungen. Darauf aber heißt es, daß bereits einige Jahre vor der
ung der König mit Leidwesen bemerkt, daß manche Geistliche der protestan-
t sich in Absicht des Lehrbegriffs ihrer Confession ganz zügellose Freiheiten
Man entblödet sich nicht, die elenden, längst widerlegten Irrthümer der
Deisten, Naturalisten und anderer Sekten mehr wiederum aufzuwärmen und
ieler Dreistigkeit und Unverschämtheit durch den äußerst gemißbrauchten Na-
ufklärung unter das Volk auszubreiten, das Ansehen der Bibel als des
Wortes Gottes herabzuwürdigen, den Glauben an die Geheimnisse der
Religion überhaupt, vornehmlich das Geheimniß des Versöhnungs-
d der Genugthuung des Welterlösers den Leuten verdächtig, also
mithin sie darin irre zu machen." — Durch das Edikt die vorhandene
z nicht ändern zu können, glaubte der Concipient selbst nicht, weßhalb
enkenden die Niederlegung des Amtes zur Gewissenspflicht gemacht wird.
chgiebigkeit gegen die Forderungen der Toleranz wird daher die Erlaubniß
wo man zur freiwilligen Niederlegung des Amtes sich nicht entschließen
rhin anders zu glauben, dann aber bei Strafe der Cassation doch äußerlich
gemäß zu lehren. „Welcher Lehrer der christlichen Religion eine andere
z in Glaubenssachen hat, der kann diese Ueberzeugung auf seine Gefahr
n, denn wir wollen uns keine Herrschaft über sein Gewissen anmaßen.
nach seinem Gewissen müßte er aufhören, ein Lehrer der Kirche zu seyn,
t Amt niederlegen, wozu er sich selbst untüchtig fühlte.... Indessen wollen
ßer Vorliebe zur Gewissensfreiheit überhaupt anjetzt insofern nachgeben, daß
n öffentlichem Amte stehenden Geistlichen, von denen es auch bekannt seyn
sie von den gemeldeten Irrthümern mehr oder weniger angesteckt sind, in
ruhig gelassen werden, nur muß die Vorschrift des Lehrbegriffs ihnen bey
hte ihrer Gemeinden stets heilig und unverletzbar bleiben."
ensation, welche diese Verordnung hervorrief, ging durch ganz Deutschland
lle Klassen der Gesellschaft. Nicht daß eine Reaktion gegen die Aufklä-
ie in ihrem damaligen Stadium schon als etwas Undenkbares erschienen
während schritt Kursachsen unter dem Ministerium Burgsdorf durch Ver-
Censur und Confiskation gegen die Neuerer ein; in Württemberg war im
ter dem katholischen Herzog Karl Eugen eine Verordnung an die Dekane
elche mit dem preußischen Edikt ziemlich Hand in Hand geht: „Euch kann",
in, „durch Lesung neuerer theologischer Schriften, nicht weniger aus zuver-
richten der vor Augen des Publici in theologischen Streitigkeiten geschehenen
erhandlungen und Thatsachen nicht unbekannt seyn, wie einige Theologi
i ecclesiae an dem bisherigen, aus dem Wort Gottes gezogenen und in
ecclesiae ev. formirten typo doctrinae salutaris auf verschiedenen Wegen
ncherlei Absichten abzuweichen, die Fundamentalartikel der christlichen Lehre,
er Göttlichkeit der H. Schrift, von der Gottheit Christi, von der Genug-
lben, der Rechtfertigung eines armen Sünders, von den Gnadenwirkungen
tes, auf das Spitzfindigste und Vermessenste zu bezweifeln, ja sogar bei

dem öffentlichen Vortrage solche pelagianische und socinianische Meinungen Volk auszustreuen und durch den Druck bekannt zu machen sich nicht scheuen wir nun unsere landesherrliche Vorsicht dahin zu richten bedacht sind, daß in Kirchen und Schulen an denjenigen typum doctrinae, welchen sie bei ih antritt solenniter subskribiret und stipulata manu an Eidesstatt öffentlich nach demselben zu lehren sich verpflichtet haben, als an ein Landesgesetz s gebunden, die Zuhörer aber in gewissenhafter Besorgung ihres ewigen Hei gemacht haben wollen", so wird verordnet, daß der typus doctrinae nach d den übrigen Libris Symbolicis im Gange erhalten werde." — In Meck im J. 1776 gegen J. A. Hermes, den Bruder des nachmaligen Mitglied mediat-Commission, die Inquisition gegen dessen dogmatische Irrlehren sta Folgen er nur durch eine Berufung in's Preußische entging. Noch in d rechte von Mosheim (in der Windheim'schen Ausgabe S. 343) heißt es ga einstimmung mit den Grundsätzen des Religionsedikts: „Ein symbolisches B Vorschrift, wonach alle Lehrer einer ganzen Kirche ihren öffentlichen Unte richten verbunden sind; der Lehrer aber soll dadurch nicht verbunden werden glauben, was darin steht; es ist keine Glaubens-, sondern nur vorschrift." Als Nösselt über sein Verhalten beim Religionsedikt sich alten Freunde, dem Minister Struensee, Raths erholt, erwiedert ihm der Staatsmann: „Der Richter muß sich nach den eingeführten Gesetzen richten er die Unvernunft derselben einsieht" (s. Nösselt's Leben S. 113). — So waren die Grundsätze, auf welchen das Edikt beruht, der Zeit noch nich Daß aber im Lande Friedrich's des Großen, daß nach einer fast Herrschaft der gerade entgegengesetzten Regierungsmaximen, und zwar gleic drohung von „Cassation und noch härteren Strafen" ein solches Edikt erschi das Unerwartete und Auffällige. Hiezu kam nun noch der Contrast, welcher dieser Glaubensforderung zu dem sittlichen Leben dessen bildete, von dem Schon während seiner ersten Ehe von 1765 war das Leben des jugendlic (er stand im 21. Jahre) nicht fleckenlos geblieben, und hatte sich bald darc ganzen Lande so anstößig gewordene Verhältniß zur nachmaligen Gräfin Lichte während der zweiten Ehe des Prinzen hatte sich dasselbe noch befestigt, un Regierungsantritt war obenein noch die Ehe linker Hand mit dem Fräulei hinzugekommen. Auch das Leben des Ministers soll nach dieser Seite hi anstößig gewesen seyn.

Mehr als hundert Flugschriften erschienen über das Edikt und die da schließenden Akte der Regierung, sie wurden von Henke in der Allgemein Bibliothek Bd. CXV., welche sich damals wegen der Censur nach Kiel geflü tirt *). Keineswegs sind sie sämmtlich dem Edikt entgegengesetzt, vielmehr Drittel derselben ihm günstig. Als eine der wichtigsten im Interesse der verfaßten Schriften, welche auch der König unter den Predigern des Lande ließ, wurde die staatsrechtliche Schrift über symbolische Bücher von Rönn fessor in Rostock, angesehen, welche binnen zwei Jahren eine dreimalige forderte. Eine nicht geringe Sensation erregte es, unter den Vertheidiger gionsedikts auch den Vater des Rationalismus, Semler, in einer eige auftreten zu sehen. Nur von denen, die weniger mit seinem singulären bekannt waren, konnte hierin eine Inconsequenz gesehen werden, denn freie Privatforschung des Theologen war von Semler die Freiheit i genommen worden, während er stets auf Einheit des kirchlichen Bekenntnis Aufrechterhaltung desselben durch den Landesherren drang. Selbst einige

*) Ein besonderer Abdruck dieser Recensionen unter dem Titel „Beurtheilung al welche durch das preußische Religionsedikt u. s. w. veranlaßt sind" mit Nennung des Verfassers. Kiel 1793.

ergriffen für die neuen Maßregeln das Wort, wie das Journal von und für Deutschland, besonders „die Neuesten Religionsbegebenheiten“ (herausgegeben von Köster, Professor der Geschichte in Gießen).

Gewichtvoll waren namentlich die Gegenvorstellungen an König und Minister von den Mitgliedern der geistlichen Oberbehörde, den Consistorialräthen Spalding, Büsching, Teller, Dieterich, Fr. Sam. G. Sack — nur Silberschlag hatte sich ausgeschlossen. Die lange Zeit unbekannt gebliebenen Aktenstücke sind kürzlich in die Oeffentlichkeit getreten *). Unter den drei Ministern war es nur der mit der Oberleitung der reformirten Kirche betraute Dörnberg, welcher zu einem erläuternden Mandat rieth, durch welches die Anstößigkeiten des Edikts beseitigt wurden, dennoch aber seine Unterschrift nicht zurückhielt; nach dem Votum des Großkanzlers von Carmer und dem noch schärferen von Wöllner wurde das Oberconsistorium durchaus abschlägig beschieden.

Schon gab man sich der Hoffnung hin, daß das Edikt trotz des Gekraches, mit dem es sich ankündigte, nur ein kalter Schlag bleiben würde, als zwei Jahre nach Publikation desselben Alles beim Alten blieb. Allein dem Eifer des Königs that auch Wöllner nicht genug; er wurde von dem König selbst excitirt. Eine vom 13. August 1791 datirte Cabinetsordre an ihn lautet: „Mein lieber Etatsminister von Wöllner! Ich höre von dem längst berüchtigten Prediger Schulz zu Gielsdorf, desgleichen von dem Prediger Storck zu Berlin so viel böse Dinge, daß ich unmöglich länger dazu schweigen kann, sondern Euch hierdurch ernstlich anbefehlen muß, die Sache gründlich und nach aller Strenge untersuchen zu lassen. — Nehmt Euch der Sache mit Ernst an, im ganzen Lande den sittenlosen Geistlichen Maß und Ziel zu setzen, und erinnert Euch stets, was Ihr in Eurem wichtigen Posten Gott, mir und dem Staate schuldig seid.“ Wo Wöllner Strafe vollziehen muß, zeigt er sich wahrhaft nobel. Das Bahrdt'sche Lustspiel „das Religionsedikt“ hatte den König und noch mehr den Karakter des Ministers auf das Allerschamloseste infamirt; als jedoch Bahrdt von seiner Untersuchungshaft in Halle aus demüthig die Fürsprache des Ministers bei dem König anfleht, sagt ihm der Minister dieselbe nicht nur in den schonendsten Worten zu, sondern läßt ihm überdieß — wie dieses auch Bahrdt selbst nicht ohne Rührung berichtet — eine zweimalige Unterstützung von 5 und von 10 Louisdor zugehen. Ueberhaupt scheint in Sachen der Orthodoxie die Mine des Ministers strenger gewesen zu seyn, als seine eigentliche Meinung. Wenigstens hat er, wie Nicolai berichtet, öfter sich geäußert, daß er eine ewige Höllenstrafe selbst nicht glauben könne, wie auch schon sein Vater und sein Großvater nicht. (S. Neue allgemeine Bibliothek, Bd. LXVIII. Vorrede S. V.)

Bei einem mehrwöchentlichen Aufenthalt in Breslau im Herbste 1790 wurde durch Bischofswerder die Aufmerksamkeit des Königs auf den dortigen hochgeschätzten Prediger Hermes, als auf einen für die königlichen Absichten geeigneten Mann, hingelenkt. Mit ihm wurde in mehrfachen Unterredungen über die Mittel berathen, wie die im Religionsedikt ausgedrückte Absicht mit Erfolg zur Ausführung gebracht werden könne und, wie man allgemein annahm, war Breslau auch der Ort, von wo noch in demselben Jahre das examen candidatorum s. s. ministerii rite instituendi ausging. Auch zwei andere Schlesier wurden dort beim König eingeführt: Oswald, Schwiegersohn von Hermes, Vorstand eines dortigen Handelshauses, ein von den abenteuerlichsten Grillen der Geisterseherei beherrschter Mann, welcher sich dem König durch Einführung einer Somnambule empfohlen hatte, und Hilmer, in der Brüdergemeinde zu Niesky gebildet, in Paris, wohin er junge Adelige begleitet hatte, in eine mystische Loge eingeweiht, nach seiner Rückkehr 1782 eine Zeit lang Gymnasiallehrer in Breslau. Im folgenden Jahre von dem König nach Potsdam berufen, hatte Hermes mit Wöllner

---

*) Karl Heinrich Sack, Urkundliche Verhandlungen, betreffend die Einführung des preußischen Religionsedikts, in Niedner's Zeitschrift f. histor. Theologie, 1859. S. 59.

vor dem Könige den verabredeten Plan durchgesprochen und unter Zuziehung von H
dem redlich frommen Oberconsistorialrath und Oberbaudirektor Silberschlag, wie
dem Prediger K. G. Woltersdorf an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin in Ausfüh
gebracht. Unter dem Namen der immediaten Examinationscommiss
traten diese Männer in das Oberconsistorium ein, doch als eine von diesem unabhän
unmittelbar unter dem Departementschef stehende Behörde. Gleichzeitig wurde
schwärmerische Oswald mit dem Geheimerathstitel und ansehnlichem Gehalt als Vor
des Königs nach Potsdam berufen.

Den Wirkungskreis dieser Behörde hatte der König in einer eigenhändigen
struktion bestimmt; das eine Hauptgeschäft derselben sollte seyn: nach und nach
Hülfe von Untercommissionen in allen Theilen des Landes zwei Listen zu entwe
die eine von allen durch Geschicklichkeit und Anhänglichkeit an den alten Glauben
theilhaft bekannten Geistlichen und Schullehrern, um dieselben in Kirchen- und Sc
sachen zu verwenden, die andere: „von sogenannten Neologen und der ganzen
der Aufklärer", wie auch der sittenlosen Prediger und Schullehrer, um auf die
ein wachsames Auge zu richten und an den letzteren, wenn die admonitiones wirkun
blieben, die Kassation zu vollziehen. Das zweite Hauptgeschäft sollte darin be
alle Kandidaten vor den gewöhnlichen tentaminibus über ihren Glauben zu exp
auch durch zwei ihrer Mitglieder den vom Oberconsistorium vollzogenen exami
beizuwohnen, um diesen Examen „durch ihre Gegenwart mehr Gewicht und auch
Regelmäßigkeit zu geben." Neben der Berliner immediaten Examinationscom
wurden durch Reskript vom J. 1793 zwölf von dieser abhängige Untercommi
eingesetzt, unter dem Präsidium von orthodoxen Predigern, von denen vor den g
lichen tentaminibus die Untersuchung angestellt werden solle, ob der Kandidat v
schädlichen Irrthümern der jetzigen Neologie angesteckt sey", in welchem Falle de
aufgegeben werden sollte, bis zu seinem Examen pro ministerio sich zu besser
reinere Lehre anzunehmen.

Was den theologischen Stimmführern dieser Commission von vornherein die
tung entzog, war ihre Namenlosigkeit in der Gelehrtenwelt. Nur Silberschlag
sich durch einige physikalische Werke im Fache der alttestamentlichen Apologetik
gezeichnet, doch mehr noch durch die von ihm geleiteten Kanal- und Deichan
Nach seinem im November 1791 erfolgten Tode trat der Direktor der Berliner
schule, Hecker, an seine Stelle. Hermes und Woltersdorf waren nur als be
Prediger bekannt, von Hilmer wußte man gar nichts. Das einzige theologische
cimen, welches von Hermes ausgegangen, war sein schema examinis. Es trug
etwa den Typus streng-lutherischer Orthodoxie — mit Ausnahme von Hilmer geh
alle genannten Männer ihrer Bildung nach dem späteren Hallischen Pietismus
Daher auch die Lehre von der Bekehrung, von dem Schema, besonders betont
wogegen die Lehre von den Sakramenten gänzlich übergangen
Sonst werden die Hauptartikel des Glaubens, die von der Gottheit Christi und
Versöhnung in der herkömmlich kirchlichen Formulirung vorgetragen — wie die All
Deutsche Bibliothek frecher Weise sich auszudrücken beliebt, „die längst ausgep
fenen Lehren vom Ebenbild Gottes, von den drei Aemtern Christi, von den Ty
von der Fürbitte Christi" (Bd. CXV. S. 145). Zum Unglück war die erste Aus
des Schema auch sehr übereilt und daher nicht nur durch grobe Druckfehler, son
auch durch eine Anzahl grammaticalia entstellt worden, welche die Henkische Recen
hervorzuheben nicht unterläßt. — Noch mehrere andere Anordnungen in der glei
Tendenz folgten auf die Einsetzung der Commission: ein neuer Landeskatechismus,
Prüfung auch der Prediger bei Amtsascensionen, 1794 die ganz zweckmäßige „
ständliche Anweisung für die lutherischen Prediger zur gewissenhaften und zweckmäß
Führung ihres Amtes", die Reverse für alle Geistlichen, auch Gymnasial- und Un
sitätslehrer, „sich in allen Stücken genau nach dem Religionsedikt zu richten", die

…ung an alle Kirchenärarien, die Schrift von Baumgarten-Crusius, eines Schülers … alten Leipziger Crusius: „Schrift und Vernunft für denkende Leser“, anzuschaffen, … Befehl an namhaft gemachte Professoren der preußischen Universitäten, Vorlesungen … die biblischen dicta probantia zu halten u. s. w.

„Sie wissen“, schreibt Hillmer, „daß der Karakter aller göttlichen Werke im … der Natur und im Reich der Gnade, desgleichen aller mit Gott angefangenen …ke: e minimis maxima, der Karakter alles bloß menschlichen Machwerks aber ex …ximis minima ist“ (s. Annalen des preuß. Kirchen- u. Schulwesens St. 3. S. 53).

Still und allmählich, durch gute und böse Gerüchte hindurch, wollte die Com…sion ihren Weg fortgehen. Unter ihrer vorbereitenden Mitwirkung, doch nicht ohne …greifen der Cabinetsjustiz, war 1792 die Amtsentsetzung der Prediger Storck in …lin, 1793 des Schulz in Gielsdorf erfolgt — ob noch Anderer, ist uns unbekannt. …en Niemeyer in Halle äußerte wenigstens Hermes: „Man hält uns für mächtig, … nicht einen einzigen neologischen Prediger haben wir abzusetzen vermocht, so ar…tet uns Alles entgegen“ (s. Nösselt's Leben S. 61). Noch weniger gelang …bei den Universitäten etwas durchzusetzen. Im Jahre 1794 gelangt an Nösselt und …er das gleichlautende Reskript: „Da bei Unserer allerhöchsten Person allerunter… angezeigt worden, daß Ihr in Euren dogmatischen Vorlesungen noch immer …ische principia äußert, so werdet Ihr hierdurch ermahnt, davon abzustehen und …andere Lehrart anzunehmen, widrigenfalls Ihr es Euch selbst werdet zu…en haben, wenn bei nicht bald erfolgter Besserung mit ganz un…eidlicher Kassation gegen Euch verfahren werden wird.“ Die Ant…der beiden Bedrohten lautete, nach Angabe Niemeyer's, einstimmig: „Die fernere Be…ung unserer Lehrart mußten wir, da eine andere anzunehmen uns unmöglich sey, …stellen und die Folgen davon von der Gerechtigkeit Sr. Majestät erwarten.“ Hierauf … Nösselt ohne Antwort, die an Niemeyer kam fast einem Belobungsschreiben gleich. … darauf trafen jedoch Hermes und Hillmer mit einem commissoriale in Halle ein, … den Religionsunterricht der Schulen des Herzogthums Magdeburg und Halberstadt zu …ren, „zugleich die theologische Fakultät in Halle scharf in's Auge zu fassen.“ Von …em aufgeregten Studentenhaufen mit einem Tumult bedroht, verließen sie jedoch, … ihre Eröffnungen an die Professoren gemacht zu haben, schon am folgenden Morgen … Stadt. Ein fulminantes Reskript verkündigte der Universität, daß das Vorgefallene …schreckliche Folgen“ für sie haben würde, doch — erfolgte auch hierauf nichts …iteres! Nach Rückkehr der Commission erging indeß nun die kategorische Aufforde…ung an die einzelnen Professoren, zu erklären, ob sie eine andere Lehrart anzuneh… sich entschließen wollten oder nicht. Vergebens waren die Remonstrationen an den …ister der geistlichen Angelegenheiten, so daß sich die Fakultät nun an die höchste …hörde, an den Staatsrath wandte. Von ihm erhielt sie, nachdem sie über ihre bis…rige Lehrart sich ausgesprochen, nicht nur eine beifällige Zustimmung, sondern sogar … Ermunterung: „diesen Erklärungen getreu zu bleiben, werde die der Fakultät wür…ste Widerlegung aller etwaigen verläumderischen Gerüchte seyn, wodurch sie sich die …ändigste Genugthuung verschaffen könne; es werde ihr übrigens anheim gestellt, statt … Lehrinstruktion der Herren Commissarien sich eine eigene zu entwerfen.“ …e Minister, mit Ausnahme Wöllner's, hatten unterzeichnet. — Ein gleicher kalter …tterschlag blieb jenes scharfe Ministerialreskript desselben Jahres an Kant bei dem …scheinen seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, welches der… in der Vorrede zur Schrift „über den Streit der Fakultäten“ mitgetheilt hat.

Mit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelm's III. (1797) traten die bisherigen …aßregeln außer Kraft; die Examinationscommission wurde aufgehoben. Hilmer zog … in die Brüdergemeinde Neusalz zurück, wo er eine erbauliche Zeitschrift herausgab. …rmes, welcher ebenfalls mit der Brüdergemeinde in nähere Verbindung getreten war, …vatisirte in Berlin, von wo er sich noch in seinem 74. Lebensjahre (1805) als Kir…

chenrath und Oberaufseher eines Schullehrer-Seminars berufen ließ, welches vo neologischen Einflüssen des dortigen Professor Müller gereinigt werden sollte, nac Jahren aber mit Tode abging. Wöllner behauptete sich in seinem Amte. Noch 1798 machte er den Versuch, das fast schon vergessene Religionsedikt in Erin zu bringen. Eine königliche Cabinetsordre an die Geistlichen, mit gutem mor Vorbilde ihren Gemeinden voranzugehen, hatte er zur Grundlage eines auf das gionsedikt zurückweisenden Ministerialreskripts gemacht. Hierauf empfing er die ungnädige Cabinetsordre: „Diese Deutung ist sehr willkürlich, indem in jener auch nicht Ein Wort vorhanden ist, welches nach gesunder Logik zur Einsch des Religionsedikts hätte Anlaß geben können. Ihr seht hieraus, wie gut e wird, wenn Ihr bei Euren Verordnungen künftig nicht ohne vorherige Berathsch mit den geschäftskundigen und wohlmeinenden Männern, an denen in Eurem D ment kein Mangel ist, zu Werke geht und hierin dem Beispiel des verewigten v. Z hausen folgt, der denn doch mehr als viele Andere Ursach gehabt hätte, sich a eigenes Urtheil zu verlassen. Zu seiner Zeit war zwar kein Religionsedikt im aber gewiß mehr Religion und weniger Heuchelei als jetzt, und das geistliche tement stand bei Inländern und Ausländern in der größten Achtung. Ich selb die Religion, folge gern ihren beglückenden Vorschriften und möchte um Viele über ein Volk herrschen, welches keine Religion hätte; aber ich weiß auch, daß Sache des Herzens, des Gefühls und der eigenen Ueberzeugung seyn und b muß und nicht durch methodischen Zwang zu einem mechanischen Plapperwerk gewürdigt werden darf, wenn sie Tugend und Rechtschaffenheit befördern soll. nunft und Philosophie müssen ihre unzertrennlichen Gefährten seyn. Darum w durch sich selbst bestehen, ohne die Autorität derer zu bedürfen, die es sich an wollen, ihre Lehrsätze künftigen Jahrhunderten aufzudringen und den Nachkomme zuschreiben, was sie zu jeder Zeit und in jedem Verhältniß über Gegenstände, d wichtigsten Einfluß auf ihre Wohlfahrt haben, denken sollen; wenn Ihr bei E Eures Departements nach ä c h t lutherischen Grundsätzen verfahrt, welche so ga Geiste des Stifters unserer Religion angemessen sind, ohne Euch an dogmatische tilitäten zu hängen, so werdet ihr selbst bald einsehen lernen, daß weder Zwang noch deren Erneuerung noth sind, um wahre Religion im Lande aufrecht zu e und ihren wohlthätigen Einfluß auf das Glück und die Moralität in allen Ma verbreiten" (den 11. Januar 1798).

In demselben Jahre nahm Wöllner seine Entlassung und zog sich auf sein L zurück, um sich auf's Neue den landwirthschaftlichen Interessen zu widmen. E im Jahre 1800 nicht ohne Achtung und Anerkennung seines Talentes wie auch Karakters bei denen seiner Gegner, welche ihm näher gestanden hatten.

Quellen: Abraham Teller, Denkschrift auf Herrn Staatsminister v. W vorgelesen in der Sitzung der königlichen Akademie der Wissenschaften den 28. 1802 (eine mit persönlicher Achtung gegen den Verstorbenen geschriebene, doch n Externa berührende Denkschrift). — Das preußische Religionsedikt; eine Geschich achtzehnten Jahrhunderts für das neunzehnte. Leipzig 1842. (Eine im Parteiir verfaßte Flugschrift.) — Manso, Geschichte des preußischen Staats. Erster S. 165 f. 201 f. — Sack, zur Geschichte des geistlichen Ministeriums Wölln Niedner's Zeitschrift für histor. Theologie. 1863. 3s Heft. Tholuc

Wohlthätigkeitsanstalten, milde Stiftungen (piae causae, pia c res religiosae, loca pia et venerabilia), nennt man alle diejenigen Institute, Aufgabe in der Erfüllung einer sittlichen und religiösen Pflicht gegen die Mit insbesondere gegen Hülfsbedürftige besteht.

An irgend welchen Veranstaltungen zur Hebung der vielfachen Nothstände den Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft hat es wohl zu keiner Zeit und bei Volke gefehlt, bei welchem nicht jegliche Reste natürlicher Humanität völlig z

waren. Auch hat es wohl niemals eine Religion gegeben, welche nicht in irgend einer Weise ihren Anhängern die Pflicht zur Mildthätigkeit wenigstens gegen die Stamm- und Glaubensgenossen empfohlen hätte. Dagegen finden sich von selbstständigen, den Zwecken der Wohlthätigkeit dienenden Anstalten außerhalb des Christenthums und der Kirche ursprünglich nur wenige Spuren, und die späteren Einrichtungen sind wohl meistens nur in Folge des christlichen Vorganges in's Leben gerufen. Das Judenthum, welches schon durch die mosaische Gesetzgebung zur Mildthätigkeit gegen die Armen und Nothleidenden hinlänglich angewiesen war (vgl. den Art. „Arme“ Bd. I. S. 506—508), kannt milde Stiftungen in dem engeren Sinne nicht. Den Heiden fehlen dergleichen nicht gänzlich. Abgesehen von den Getreidespenden, welche unter der Leitung der Aedilen oder eigener Cerealen zur Verpflegung der Armen im römischen Reiche erfolgten, wurden auch besondere Fonds zur Ernährung und Erziehung armer Knaben und Mädchen gegründet und durch Vermächtnisse erhöht (vergl. Walter, Geschichte des röm. Rechts bis auf Justinian. 2te Ausg. Bd. I. §. 287). Nach dem Vorgange des Nerva machte Trajan eine große Stiftung, aus welcher arme Kinder Alimente erhalten sollten, welche auch von den späteren Kaisern vergrößert wurde und bis auf Pertinax bestand, welcher das ganze Capital diesem Zwecke entzog (vgl. F. A. Wolf, von einer milden Stiftung Trajan's, vorzüglich nach Inschriften. Nebst der lateinischen Stiftungsurkunde. Berlin 1808; verb. damit v. Savigny's Recension in seinen vermischten Schriften. Bd. V. Bd. 1850. S. 57 f. und Walter a. a. O.). Hierher kann man auch die bei den Römern üblichen Collegia von Unbemittelten (collegia tenuiorum) rechnen, deren Mitglieder Beiträge zu anständigem Begräbnisse erhielten, auch wohl in Krankheitsfällen gepflegt und unterstützt wurden (vgl. Huschke in der Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft von v. Savigny, Eichhorn u. Rudorff. Bd. XII. Heft II. Berlin 1844. S. 182 f. 207 f.; Walter a. a. O. §. 329 a. E.).

Verglichen mit den Bestrebungen und Erfolgen, welche die Kirche auf diesem Gebiete erzielt, erscheinen aber dergleichen Anstalten doch nur höchst unbedeutend und nicht einmal durchweg lobenswerth. Seit Beginn her betrachteten die Apostel und die Kirche es als eine ihnen vom Heilande auferlegte heilige Verpflichtung, sich der armen und leidenden Brüder in jeglicher Weise anzunehmen. Was bei den Heiden vereinzelt vorkommt, wird ganz allgemein durchgeführt und in einem dem Evangelium entsprechenden Weise geordnet. So äußert sich bereits Justin der Märtyrer († um 166) in der Apologia I. cap. 6: „*Οἱ εὐποροῦντες καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ, ὃ βούλεται, δίδωσι· καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι᾽ ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὖσι ξένοις καὶ ἁπλῶς τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται.*“ Tertullian erklärt sich dann hierüber im Apologeticus c. 39. gegenüber den vorhin erwähnten collegia tenuiorum also: „Etiam si quod arcae genus est, non dehonoraria summa quasi redemtae religionis congregatur; modicam unusquisque stipem menstrua die vel cum velit et si modo velit et si modo possit, apponit. Nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt. Nam inde non epulis, nec potaculis, nec ingratiis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humandisque, et pueris ac puellis, re ac parentibus destitutis, jamque domesticis senibus; item naufragis et si qui in insulis vel in custodiis duntaxat ex causa Dei sectae alumni confessionis suae fiunt.“ Was in den heidnischen Begräbnißgesellschaften erst erkauft werden mußte, wurde in den christlichen Gemeinden Sache freier Liebesthätigkeit und ohne jene Auswüchse von schwelgerischen Todtenmahlen und dergl. (s. auch Huschke a. a. O. S. 214).

So lange das Christenthum und die Kirche vom Staate verfolgt wurde, konnte begreiflicher Weise von der Errichtung eigentlicher Wohlthätigkeitsanstalten nicht wohl die Rede seyn. (Ueber die während dieser Zeit geübte Armenpflege s. m. den betreffenden Artikel in Bd. I. S. 508 f. Dazu vgl. Tertullian ad uxorem lib. II. c. 4. 8. Cy-

prian ep. 36. u. a.). Seit der Reception der Kirche wurde aber sofort darauf Bedacht genommen und die von der Gemeinde und dem Staate dargebrachten reichen Gaben gestatteten dieß im vollsten Maße. Alsbald entstanden besondere Häuser zur Aufnahme der Fremden und Armen, wie sich unter Anderem daraus ergibt, daß der abtrünnige Julian in der Meinung, daß das Christenthum dadurch die größten Erfolge erzielt habe, besondere Xenodochien errichtete (man s. die Zeugnisse in dem Art. „Julian" Bd. VII. S. 151). Dazu füge man z. B. Sozomenus hist. eccl. lib. V. c. 16: „— *διενοεῖτο . . . . . . καταγωγίοις ξένων καὶ πτωχῶν . . . . . τὸ ἑλληνικὸν δόγμα σεμνύνει . .*" Julian epist. 49. 52 u. a.). Im vierten Jahrhundert werden dergleichen Anstalten erwähnt unter dem Namen: *καταγώγια τῶν ξένων* (Basilius epist. 94. 371), *πτωχοτροφεῖον* (Basilius ep. 142. 143), *ξενῶνες, ξενοδοχεῖα* (Julian. ep. 49. cit. Chrysostomus homil. 45. in Apost. Acta), *κελαίον τοῦ Χριστοῦ* (a. a. O.), *ἀσκητήριον* (Gregor. Nazianz. orat. 20. in Basilium), domus hospitales (s. weiterhin die Stelle aus dem Codex Theodos.) u. a. Besondere Verdienste um ihre Gründung erwarb sich Basilius († 397), nach welchem die in Cäsarea von ihm errichtete Anstalt Basileias genannt wurde (vgl. den vorhin citirten Gregor von Nazianz und Sozomenus hist. lib. VI. c. 34).

Von Anfang an lag den Vorstehern der Gemeinden die Verwaltung der Güter und Anstalten ob (s. den vorhin cit. Justin und die Nachweisungen im Art. „Kirchengut" Bd. VII. S. 639), welche sich dazu bald der Archipresbyter und der Archidiakonen bedienten (s. c. 17. Conc. Carthag. IV. a. 398 in c. 7. dist. LXXXVIII.), in deren Stelle nachher eigene Oekonomen traten; indessen war diese Angelegenheit im vierten Jahrhundert nicht bloß in den Händen der Kirche, wie daraus erhellt, daß noch im Jahre 382 der Kaiser Gratian das: publicis vel sacris aedibus construendis atque reparandis hospitalium domorum curae subjici: zu den munera sordida zählte (c. 15. Cod. Theod. de extraordinariis sive sordidis muneribus XI, 16). Es lag dieß den Xeniparochi ob, deren Verpflichtung ein munus personale war (vergl. Arcadius in liber de muneribus in der lex 18. §. 10. Dig. de muneribus et honoribus L, 4). Schon im J. 390 wird aber in einem Gesetze Valentinian's diese cura hospitalium domorum nicht mehr dazu gerechnet (c. 18. Cod. Theod. cit.), daher auch in der Wiederholung der c. 15. im Justinianischen Codex (in c. 12. de excusationibus munerum XLVII, 10) fortgelassen. Dieselbe wurde nämlich nunmehr als eine kirchliche Angelegenheit betrachtet und daher ebenso von Seiten des Staats als der Kirche selbst der Aufsicht und Verwaltung der Bischöfe überwiesen.

Seitdem wurde die Zahl der Wohlthätigkeitsanstalten immer größer, und je nach der Besonderheit ihrer nächsten Aufgaben bildeten sich höchst mannichfaltige Arten derselben aus, welche nun unter folgenden Namen vorkommen: Xenones, xenodochia, hospitalia, gerontocomia, orphanotrophia, ptochia, ptochotrophia, brephotophia, nosocomia, leprosoria, also wie schon die Beziehung selbst ergibt für Fremde, Greise, Waisen, Arme, (ausgesetzte) Kinder, Kranke, Aussätzige.

Dieselben hatten sämmtlich eine bestimmte Beziehung zur Kirche, so daß sie bald geradezu einen Bestandtheil einer kirchlichen Anstalt bildeten, namentlich häufig mit Klöstern verbunden wurden, oder wenn sie den Karakter einer eigenen Anstalt besaßen, doch in der Regel zugleich mit einer Kapelle oder Kirche versehen wurden. Die Kirchenhistoriker und Biographen ausgezeichneter Bischöfe sind voll von Erzählungen über Gründung solcher milden Stiftungen, wie die Auszüge bei Thomassin vetus et nova ecclesiae disciplina de beneficiis. Pars I. lib. II. cap. 89 sq. Pars III. lib. I. cap. 26 sq. und viele Monographien ergeben, welche theils im Allgemeinen, theils in der Anwendung auf einzelne Länder ein reiches historisches Material über diesen Gegenstand mittheilen. Man s. deshalb besonders: Vic. Alb. de Villeneuve-Bargemont, Economie politique chrétienne ou recherches sur la nature et les causes

du paupérisme en France et en Europe. Paris 1834. 3 vol. Naville, de la charité légale. Paris 1836 (im Auszuge in deutscher Sprache bearbeitet, Weim. 1837). Bensen, ein Hospital im Mittelalter. Regensburg 1853. Jean van Dame (d. i. Frère-Orban), la main morte et la charité. Bruxelles 1854—1857. 2vol. verb. mit L. A. Warnkönig in Dernburg u. a. kritischer Zeitschrift für die gesammte Rechtswissenschaft. Bd. V. Heidelb. 1857. S. 225 f.

Die Mittel zur Errichtung der Wohlthätigkeitsanstalten flossen theils aus unmittelbarer Liberalität und aus besonderen Fundationen der Geistlichkeit, der Obrigkeit, wie der Privaten, theils aus dem Kirchengut überhaupt, von welchem nach den kaiserlichen Bestimmungen seit dem fünften Jahrhundert bald der dritte oder vierte Theil für die Hülfsbedürftigen verwendet werden sollte (vgl. die im Art. „Kirchengut" Bd. VIII. S. 639 cit. Zeugnisse). Staat und Kirche gingen dabei Hand in Hand, indem jener die kirchlichen Vorschriften über die Principien der Verwaltung anerkannte und seinerseits zugleich sichernde Normen hinzufügte, wie auch viele Privilegien ertheilte, welche die Kirche dann auch in ihre Gesetzgebung aufnahm. Die römischen Kaiser approbirten im Ganzen die bischöfliche Administration der Wohlthätigkeitsanstalten, wie des übrigen Kirchenguts, und legten den Bischöfen die Pflicht wie das Recht auf, für die zu Gunsten derselben ergangenen letztwilligen Verfügungen zu sorgen. So verordnet Kaiser Zeno (in der c. 15. Cod. de sacrosanctis ecclesiis I. 2): „Idem (wie bei Legaten zum Bau eines Oratoriums) et in xenodochiis et nosocomiis et ptochiis obtinet . . .", und ausführlicher Justinian im Jahre 530 (in c. 46. de episcopis et clericis I, 3.), daß wenn ein Erblasser xenonis aedificationem angeordnet habe, dieß in Jahresfrist ausgeführt werden solle, mit dem Hinzufügen: „Sin autem transierit praedictum tempus . . . . neque hospitale aedificatum fuerit, neque hospitalis aliquis sit, qui hoc detinet: mox ipsos Deo amabiles Episcopos exigere ea, quae pro eo ordinata sunt . . . et facere aedificationes . . , hospitalium, et gerontocomiorum aut orphanotrophiorum praeparationem, aut ptochotophiorum, aut nosocomiorum constructionem —: designare etiam seu praeficere, qui haec administrent, xenodochos, vel orphanotrophos, vel brephotrophos, gerontocomos, vel simpliciter piarum actionum dioecetas et curatores: non amplius valentibus post dicti temporis lapsum: . . . his, qui illa non fecerint, immiscere se praedictarum rerum administrationi, aut Deo amabiles Episcopos impedire ab illarum rerum administratione", so daß also die in der letztwilligen Verfügung vom Stifter in Bezug auf die Mitwirkung des Erben bei der Ausführung und der Theilnahme an der Verwaltung getroffenen Dispositionen fortfallen, wenn nicht innerhalb eines Jahres von dem Beauftragten die nöthigen Schritte geschehen. Aber auch abgesehen hiervon bleibt doch dem Bischofe das eigentliche Verwaltungsrecht, wie die Anstellung des Beamten, die Inspektion (Rechnungslegung u. s. w.), die Jurisdiktion u. s. w., indem der vom Fundator bestimmte Erbe und dessen Nachfolger, so ausgedehnt auch nach der Fundation ihre Rechte an der Stiftung seyn mögen, doch nie die gesetzlich feststehenden Rechte des Bischofs aufheben können. Dieß ergibt sich aus den übrigen Festsetzungen des römischen Rechts, welche hier noch angeführt werden müssen (c. 33. §. 4. c. 42. §. 5. 9 l. de episcopis et clericis I. 3. Novella VII. c. 1. 2. CXX. c. 6. CXXII. c. 23. CXXX. c. 10. u. a.).

Diese Wohlthätigkeitsanstalten betrachtete demnach das römische Recht als wirklich kirchliche Institute und verlieh ihnen und ihren Verwaltern diejenigen Gerechtsame und Privilegien, welche die Kirche im Allgemeinen besaß, insbesondere auch die Rechte moralischer Personen, also auch das Recht der Erwerbung von Vermögen. Leo und Anthemius bestimmten darüber im Jahre 469 (c. 35. C. de episcopis et clericis I. 3): „Omnia privilegia, quae a retro principibus, aut a nostra serenitate, vel judiciariis dispositionibus, aut liberalitatibus . . . . . praestita sunt orphanotrophiis, sive asceteriis, vel ecclesiis, aut ptochotrophiis, seu xenodochiis, vel monasteriis — per hanc pragmaticam sanctionem firma illibataque in perpetuum custodiri decernimus:

valde etenim hoc videtur esse necessarium: cum exinde sustentatio vel educati orphanis atque egenis, et usibus ecclesiasticis ac ptochotrophiis vel asceteriis com paratur —". Von denselben Kaisern werden die besonderen Immunitäten der Kleri auch auf die ptochotrophi, xenodochi u. s. w. übertragen (c. 33. §. 7. C. tit. ei verb. die Vorschriften Justinian's in c. 22 und 23. C. de sacros. ecclesiis. I. 2. v J. 528. Novella VII. u. a. vgl. c. 23. Cau. XXIII. qu. VIII.).

Diese Bestimmungen gelangten auch im fränkischen Reiche zur Geltung, da dem Klerus und der Kirche das römische Recht als das persönliche beigelegt wurde. Di Pflicht, für die Armen zu sorgen, ging auf die Bischöfe als Verwalter des Kirchengut über, da auf demselben die Armenpflege selbst ruhte. In diesem Sinne werden die jenigen, welche das Kirchengut beschädigen, als necatores pauperum betrachtet und b straft (c. 4. Con. Vasense I. a. 442 in c. 10. Cau. XIII. qu. II.; c. 47. Con Arelat. II. a. 443, bei Bruns canones Apostolorum etc. II. 136; c. 4. Con Agath. a. 506, in c. 11. Cau. XIII. qu. II.; c. 13. Conc. Aurelian. V. a. 549 b Bruns II, 211 u. v. a.). Die Unterhaltung der Dürftigen selbst erfolgte anfan unmittelbar aus dem Kirchenvermögen: denn es heißt in den desfallsigen Bestimmung nur, daß die Gaben daraus genommen werden sollen. So z. B. in c. 16. Conc. Aur I. a. 511, in c. 1. dist. LXXXII.: „Episcopus pauperibus vel infirmis, qui de litate faciente non possunt suis manibus laborare, victum et vestitum in quant possibilitas habuerit largiatur." Die Anlegung besonderer Gebäude für diesen Zw erfolgte wohl erst gegen die Mitte des sechsten Jahrhunderts. Das fünfte Concil Orleans vom J. 549 theilt im can. 15. (Bruns a. a. O. II, 212) nicht nur Festsetzungen mit, welche König Childebert für das von ihm und seiner Gemahlin stiftete Xenodochium zu Lyon erlassen hatte, sondern gibt zugleich eigene Bestimmun über solche Anstalten, welche als Xenodochia und loci sancti bezeichnet werden (c 13. 16.), und gedenkt dann noch insbesondere der leprosi (can. 21.). Ebenso das Co Arvernense II. vom J. 549 in c. 13. 15. (Bruns II, 217). Jetzt fing man a auch an, darauf Bedacht zu nehmen, daß jeder Ort mit einer geeigneten Anstalt ve sehen würde, damit das Umherziehen der Bettler aufhörte. Demgemäß verordnete d Concilium Turonicum II. vom J. 567 in c. 5. (Bruns a. a. O. II, 226): „Ut unaquaeque civitas pauperes et egenos incolas alimentis congruentibus pascat se cundum vires, ut tam vicani presbyteri quam cives omnes suum pauperem pa cant: quo fiet ut ipsi pauperes per civitates alias non vagentur." Desgleichen da Concil. Lugdun. III. a. 583 c. 6. (Bruns a. a. O. II, 247): „Placuit . . . . ut uniuscunque civitatis leprosi . . . . ab episcopo ecclesiae ipsius sufficientia ali menta et vestimenta accipiant, ut illis per alias civitates vagandi licentia dene getur." Die Sorge für die Armen blieb aber nach wie vor den Geistlichen oder den besonderen Vorstehern der Anstalten, welche aus dem Klerus genommen wurden. Solch servientes sanctorum locorum erwähnt die fünfte Pariser Synode von 615 im c. 6 (Bruns a. a. O. II, 257). Mit der Zeit erhielt nun auch jeder Ort sein Armen haus, für welches, außer den schon früher erwähnten Bezeichnungen, jetzt der Ausdruck matricula öfter gebraucht wurde. (Viele Belege findet man bei Du Fresne unter dem Worte „matricula", verb. Thomassin a. a. O. Pars III. lib. IV. cap. 39. Nr. XI. Roth, Geschichte des Beneficialwesens. Erlangen 1850. S. 184. 185. Anm. 66. u. a.). Die matricularii, d. i. die im Verzeichnisse der Kirche eingetragenen Hülfsbedürftigen, bewohnten der Kirche zugehörige Häuser (matriculae) und hatten ihre eigene Organisation. Bald waren sie eng mit einem Kloster oder einer Kirche ver bunden, für welche gleichfalls der Ausdruck matricula gebraucht wird, bald bildeten sie auch besondere Corporationen und wurden unter Lebenden, wie von Todes wegen reich lich bedacht (s. die obigen Citate). Es scheint häufig vorgekommen zu seyn, daß man bei ihnen neugeborene Kinder aussetzte, welche von ihnen dann untergebracht wurden. Ueber das von ihnen dabei angewendete Verfahren belehren uns die Formeln, deren

um sich beim Abschluß des Vertrages mit dem Pflegevater eines Findlings zu bedienen pflegt (s. Formulae Sirmondicae nro. XI. epistola collectionis, Formulae Andegavenses nro. XLVIII. charta de sanguinolento, quem de matricula suscipi, bei Walter corpus juris Germanici. P. III. pag. 379. 517). Der der matricula vorstehende Geistliche (martyrarius) wurde zugezogen, um den Namen des Kindes zu bestimmen und sonstige Bedingungen festzustellen. („Convenit nobis unanimiter consentientes, et per voluntatem marthyrario, nomen illo Presbytero, ut ipso infantulo ab homine nomen illo venumdare deberemus", Form. Andegao. cit.). Uebrigens fehlte es schon damals nicht an Findelhäusern (brephotrophia), in welchen die ausgesetzten Kinder erzogen wurden, wie auch überhaupt die Kirche hierbei thätig war, um die Tödtung der Neugeborenen zu verhüten. So wird einer Synodalconstitution von Maçon gedacht (Burchard, decretorum volum. lib. III. cap. 200 u. a.), worin es heißt: „Ut unusquisque presbyter in sua plebe publice annunciet, ut si aliqua femina clanculo correpta conceperit, nequaquam filium aut filiam suam interficiat, sed quocumque pravalet ingenio ante januas ecclesiae partum deportari ibique poni faciat, ut coram sacerdote in crastinum delatus, ab aliquo fideli suscipiatur et nutriatur." Eine Uebersicht der im neunten Jahrhundert üblichen Wohlthätigkeitsanstalten, welche den Kirchen und Klöstern im Allgemeinen gleich geachtet und nach den für diese geltenden Grundsätzen verwaltet wurden, gibt Ansegisus in der Sammlung der Capitularien lib. II. c. 29. Nachdem er ausgeführt, daß die verbotene Veräußerung von Kirchensachen in gleicher Weise für ecclesiae, monasteria und diese Institute gelte, nennt er als solche: „Xenodochium, id est, locus venerabilis in quo peregrini suscipiuntur; Ptochotrophium, id est, locus venerabilis, in quo pauperes et infirmi homines pascuntur; Nosocomium, id est, locus venerabilis, in quo aegroti homines curantur; Orphanotrophium, id est locus venerabilis, in quo parentibus orbati pueri pascuntur; Gerontocomium, id est, locus venerabilis, in quo pauperes et propter senectutem solam infirmi homines curantur; Brephotrophium, id est, locus venerabilis, in quo infantes aluntur." Die üblichste Bezeichnung ist aber Xenodochium, Synodochium, unter der ihrer in den Capitularien gedacht wird (vgl. Capit. 807. 823. 850 u. a. bei Pertz, Monumenta Germaniae. Tom. III. Fol. 150. 235. 237. 399. u. a.; s. auch Thomassin a. a. O. P. I. lib. II. c. 90), so wie Hospitale (vgl. Epistola Episcoporum ad Ludovicum e conventu apud Carisiacum a. 858 c. 10. bei Walter corp. juris germ. III, 87).

Die Grundsätze, welche sich bis zum neunten Jahrhundert über die Wohlthätigkeitsanstalten durch die Gesetzgebung von Staat und Kirche übereinstimmend gebildet hatten, blieben im Ganzen auch in der Folgezeit in Geltung und wurden in den Sammlungen des kanonischen Rechts wiederholt. Es erhellt dieß insbesondere aus den schon oben angeführten Stellen im Dekret Gratian's und eben so in den späteren Dekretalensammlungen. Das Summarium des Beschlusses einer römischen Synode von 826, welcher später wiederholt wurde, ging als cap. 3. in den Titel der Dekretalen Gregor's IX.: de religiosis domibus, ut episcopo sint subjectae III, 36., über: „De xenodochiis et aliis similibus locis per sollicitudinem episcoporum, in quorum dioecesi existunt, ad easdem utilitates, quibus constituta sunt, ordinentur." Auch verbot Urban III. (1185—1187), dieselben zu weltlichen Zwecken zu gebrauchen (cap. 4 X, tit. III. 36). Das Lateranconcil von 1179 gestattete im c. 23. (c. 2 X. de ecclesiis aedificandis III, 48) den Leprosen die Anlegung besonderer Kirchen mit Kirchhöfen und gewährte ihnen Zehntfreiheit. Andere derartige Bestimmungen der späteren Zeit theilt Thomassin a. a. O. Pars I. lib. II. cap. 91. mit. Damit vgl. die Nachweisung von Urkunden bei Hurter, Innocenz III. Bd. 3. und Tübinger theolog. Quartalschrift, 1842. Heft II. S. 236 f.

Der kirchliche Karakter dieser Anstalten hatte nach und nach sich immer bestimmter ausgeprägt, und es war in denselben eine ganz dem Klosterleben nachgebildete Ordnung

eingeführt worden, zumal da die meisten Orden und Klöster jener Zeit die Uebung d
Wohlthätigkeit nach den ihnen vorgeschriebenen Regeln zu übernehmen hatten (m. s. d
von Thomassin angeführten Zeugnisse). Dabei blieben nun die Mißbräuche nic
aus, welche sich in den Klöstern selbst vorfanden. Anstatt der Bettelei zu begegne
wurden sie häufig ein Beförderungsmittel derselben, indem arbeitsscheue Personen Au
nahme in denselben fanden, wie auch solche, welche sich der weltlichen Gerichtsbark
zu entziehen suchten. Mehrere Synoden waren bemüht, diesen Unfug abzustellen un
das Concil von Vienne von 1311 verordnete insbesondere, daß die Hospitäler nicht
Pfründen der Weltgeistlichen benutzt würden, wenn dieß nicht fundationsmäßig sey un
die Verwaltung in die Hände geeigneter Laien gelegt würde: „Sed eorum gubernati
viris providis, idoneis et boni testimonii commitatur, qui sciant, velint et valea
loca ipsa, bono eorum ac jura utiliter regere, ut eorum proventus et reditus i
personarum usum miserabilium fideliter dispensare . . . .“ In Bezug auf die o
dentliche Verwaltung selbst wurde noch insbesondere bestimmt: „Illi etiam, quibus d
ctorum locorum gubernatio seu administratio commitetur, ad instar tutorum e
curatorum juramentum praestare. ac de locorum ipsorum bonis inventaria co
ficere, et ordinariis seu aliis, quibus subsunt loca hujusmodi, vel deputandis a
iis, annis singulis de administratione sua teneantur reddere rationem ...“ (Clem
§. 1. de religiosis domibus, ut episcopo sint subjectae. III, 11.).

Als Anstalten der Wohlthätigkeit während des Mittelalters erscheinen insbesonde
auch die von Brüderschaften, Zünften, Gilden gegründeten Hospitäler. A
gesehen von den rein kirchlichen Confraternitäten (s. den Art. „Brüderschaft“ Bd. I
S. 405), hatte auch jede zunächst bloß weltlichen Zwecken dienende Zunft u. s. w. a
ihre religiöse Seite, zu welcher die Wohlthätigkeit für ihre Genossen und deren F
milien, wie auch für dritte Personen, gehörte. Jährlich wurden bestimmte Feste g
halten, an denen, wie bei sonstigen Zusammenkünften, Gaben für wohlthätige Zwe
dargebracht wurden. Es gab sogenannte Schülergilden (fraternitates choralis
sive pauperum scholarium) zur Unterhaltung armer Schüler, und besonders häu
Elendsgilden (fraternitates exulum), welche Hospitäler für arme Fremde (pere
grini, Pilgrime, Elende, d. h. eben Fremde, alilenti, aus anderen Ländern ankomme
gründeten, für deren Begräbniß sorgten, daher eigene Elendigen Kirchhöfe anlegten
(Ueber alle diese s. m. Wilda, das Gildewesen im Mittelalter. Halle 1831, besonders
S. 343 f.).

In diesen Gilden zeigt sich schon der, im Bezug auf die Verwaltung von Cle
mens V. (s. vorhin) bereits als nothwendig erklärte, Uebergang der Pflege der Hülfs
bedürftigen auf die Laien, was überhaupt im Norden in manchen Gegenden sehr all
gemein der Fall war. Mehr als sonst, und zum Theil in direktem Gegensatze mit de
in Italien und im fränkischen Reiche bestehenden Uebung findet sich dieß in Island un
Skandinavien, wie aus dem Rechtsbuche Grágas (Graugans) im Anfange des zwölfte
Jahrhunderts, dem Jonsbuche von 1280 und anderen Rechtsquellen, Michelsen (da
altnordisches Armenrecht, in Falck's Eranien zum deutschen Recht [Zweite Lieferung
Heidelb. 1826] S. 117—183) genauer nachgewiesen hat. Derselbe erinnert (a. a. O
S. 128): „Im hohen Norden war theils das Bedürfniß eines wohleingerichteten Ar
menwesens selbst in der alten Zeit durch die Natur und Beschaffenheit des Landes ei
viel größeres und dringenderes, als im Süden; theils konnten auch dort die Geistlichen
und ihre Klöster nicht so reich ausgestattet werden. Auch hat die Hierarchie daselbs
niemals in dem Maße das ganze Rechtssystem umgestaltet, wie im Süden, und di
Kirche fand daselbst theilweise einen geordneteren, nicht durch Völkerwanderungen un
andere, die Verhältnisse eines Volkes störende Ereignisse so verwirrten Zustand vo
Hier ist daher auch das Armenwesen nie ein eigentlich kirchliches Institut geworden
Der weltliche Arm blieb vielmehr der eigentlich wirksame, wenn auch die liebreich
Lehre Christi, daß das Opfer, dem Nothleidenden aus frommer Gesinnung gebracht, ei

m Altare Gottes dargebrachtes und Gott wohlgefälliges sey, die Seele der Armenpflege werden und die Kirche überhaupt mittelbar ihren Einfluß siegend geltend machen mußte." Hospitäler blieben in Island stets unbekannt. Die Zahl der zu Unterhaltenden war verhältnißmäßig immer klein: denn es bestanden strenge Gesetze gegen bettelnde Müßiggänger. Für die arbeitsunfähigen Armen sorgte aber das Gesetz, indem die Alimentationspflicht der Familienglieder unter einander auf strenge Weise festgestellt war, so daß Jeder, der nur selbst zweijährige Versorgung für sich und die Seinigen besaß, auch den entferntesten Verwandten, der ihm aber gerade der nächste war, zu unterhalten genöthigt wurde. Für diejenigen arbeitsunfähigen Armen, die keinen Verwandten hatten, wurde in bestimmten Kreisen ein Repp (Bezirk) gebildet, in welchem die Einsassen die erforderlichen Zehnten und Abgaben nach der Größe ihres Vermögens aufbringen mußten. Außerdem war jeder Hauseigner verpflichtet, nach bestimmter Reihenfolge den Armen für eine gewisse Zeit Wohnung und Pflege zu geben. Konnte der Hülfsbedürftige selbst von einem Hause zum anderen gehen, so erhielt er dazu die Erlaubniß; war er dazu zu schwach, so mußte er von dem, der ihn zuletzt verpflegt hatte, in das benachbarten Hause gebracht werden. Diese Rundführung der Armen mußte bei strenger Strafe aufrecht gehalten werden. Aehnliche Vorschriften gelten auch für Norwegen nach dem Gulethingsgesetz des Königs Magnus Lagabäter (Gesetzesverbesserer) von 1274, so wie in Schweden nach mehreren älteren Provinzialrechten. Durch die spätere Gesetzgebung Christian's IV. von 1604, Christian's V. von 1687 ist für Norwegen die Verpflegung rundgeführter Armen aufrecht erhalten, und eben so besteht dieselbe noch in Island, das nördliche Schweden, bei den Farödern, auf den Orkneys und Shetlandsinseln; doch ist es gegenwärtig mehr üblich, daß den Armen von den übrigen Gemeindegliedern in einem Hause für immer die Verpflegung bedungen wird. Michelsen macht (a. angef. O. S. 179) die richtige Bemerkung, daß auch in anderen Ländern theilweise da, wo Armenhäuser die Bedürftigen nicht aufnehmen können, sich eine ähnliche Einrichtung finde. Nur die wechselweise Behausung dürfte dem Norden besonders eigenthümlich seyn, hervorgerufen durch den mehr als die Hälfte des Jahres einnehmenden rauhen Winter. Diese Einrichtung findet sich z. B. noch in der Mitte des vorigen Jahrhunderts in Preußen, indem die Instruktion zu völliger Einrichtung des Armenwesens in den Aemtern und Städten des Königsbergischen Departements vom [illegible]. August 1750 vorschreibt: Jede Dorfarme, wenn sie zu einiger Arbeit nicht mehr tüchtig sind, sollen mit nothdürftiger Kleidung aus der Kirchspielsarmenkasse versehen und von den Dorfeinsaaßen Reihe herum gespeiset werden (vergl. auch das Edikt d. d. Berlin vom 3. März 1734 wegen Versorgung der inländischen Armen).

Die im Norden schon zeitig vorhandene Erscheinung, daß die Wohlthätigkeitspflege eben so Sache der bürgerlichen Gemeinde und des Staats, wie der Kirche ist, blieb seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr so vereinzelt, indem die Reformation sich die Aufgabe stellte, dem vielfachen bisherigen Unwesen bei der Uebung der Wohlthätigkeit zu begegnen. Ungeachtet der großen Anzahl der milden Stiftungen war der wirklichen Noth doch nicht genügend abgeholfen und die Quelle des Uebels nicht nur nicht verstopft, sondern im Gegentheil dasselbe dadurch vergrößert, daß der Arbeitsscheu und der Bettelei durch die vorhandenen Anstalten vielfach Vorschub gethan war. Die Absicht der Reformatoren war deshalb vornehmlich darauf gerichtet, das Uebel in der Wurzel zu ersticken und zugleich das unläugbare Bedürfniß selbst zu befriedigen. Darum wollte Luther „die falsche Bettelbüberei" abgeschafft wissen und erklärte: „Es gebührte den Fürsten und Republiken, daß sie im Lande und Städten ein fleißiges Einsehen hätten auf die Betrügerei und Räuberei der vielen Bettler, und sollten solche faule Schelme, die nicht arbeiten und doch immer fressen wollen, ernstlich strafen; denn dieselben berauben uns und nehmen den Armen, die bei uns wohnen, das Brod, so ihnen gottselige Leute geben würden, vor dem Maule weg . . ." (Werke von Walch Bd. II. S. 2354). — „Ich halte, die geistliche und weltliche Obliegenheit sollten in ihrem

Amt nicht unförmlich handeln, so sie alle Bettelsäcke abthäten" (a. angef. O. Bd. : S. 987 u. a. v. a. Stellen). Die Folge davon war der Erlaß von Verordnung gegen die muthwillige Bettelei, wie bereits von Karl V. aus dem Jahre 1525, spä die Reichspolizeiordnung von 1577, Tit. 28 u. a. — Dann kam es darauf an, di jenigen Anstalten, welche unregelmäßig eingerichtet waren, zu verbessern, die untauglich aber abzuschaffen und ihre Mittel zu einem ordnungsmäßigen Gebrauche zu verwende Dieß galt insbesondere von den Gilden und Brüderschaften, deren Stiftungen zu groß Theil zu Meßstipendien und anderen sogenannten guten Werken bestimmt waren. Da erfolgte alsbald die Umwandlung solcher Institute, indem statt des gemeinsamen Mahl der Brüder Arme gespeist und die sonstigen Einkünfte zu den allgemeinen Armenmitt oder zur Errichtung von Hospitälern angewiesen wurden. Wie dabei verfahren wurd sieht man z. B. bei der Veränderung der Kalandsbrüderschaft an der Clemenskirche Lübeck (vgl. Dittmar, das heilige Geist-Hospital und der St. Clemens-Kaland Lübeck. Lübeck 1838; vgl. Wilda a. a. O. S. 355).

Die Einrichtung, die man evangelischer Seits im Allgemeinen traf, war nach d in den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts übereinstimmend festgestellten Grun sätzen, folgende: die kirchlichen Einnahmen, für deren Vermehrung aus den Einnahm der Gilden u. s. w. gesorgt werden sollte, theilte man in zwei Hauptbestandthei von denen der eine in den Armenkasten, der andere in den Schatzkasten geh (m. s. überhaupt den Art. „Kirchenkasten" Bd. VII. S. 647). Dem ersteren soll diejenigen Collekten überwiesen werden, welche für den sofortigen Gebrauch zum Un halt der Armen dienten, zu welchem Behufe ordentliche Verzeichnisse der der Unterstütz würdigen Nothleidenden angelegt wurden, nach welchen die Vertheilung der Gaben folgte. In den Schatzkasten flossen diejenigen Einnahmen, welche zur Erhaltung kirchlichen Anstalten im Besonderen dienen sollten. Dazu gehörten denn auch die Ho pitäler, Siechenhäuser u. s. w., welche man beizubehalten für zweckmäßig fa Wo es an solchen fehlte, sollte darauf Bedacht genommen werden, sie zu beschaff Bereits in der Wittenberger Kirchenordnung von 1522 (s. Richter, die Kirchenord nungen Bd. II. S. 484), in der Ordnung eyns gemeinen Kastens für die Stadt Leis von 1523, für Magdeburg 1524, der Stralsunder Kirchenordnung von Aepinus 152 der Braunschweiger Kirchenordnung von Bugenhagen 1528 (a. a. O. Bd. I. S. 11 17. 23. 111) sind diese Bestimmungen enthalten, welche dann im Wesentlichen späte immer wiederholt werden (besonders speciell in der pommerschen Kirchenordnung vo 1535 a. a. O. S. 254 f.).

Der Zusammenhang der Wohlthätigkeitsanstalten mit der Kirche wurde durch d Reformatoren nicht aufgehoben, weßhalb auch die Kirchenordnungen ausdrücklich d Fürsorge für die Armen als eine mit dem Amte der Geistlichen verbundene Angeleg heit auffassen. Dagegen wurde, den evangelischen Grundsätzen entsprechend, die G meinde in diese Thätigkeit mit hineingezogen und die Obrigkeit, der Staat, eben veranlaßt, sich dieser Sorge mit zu unterziehen. Daher wurden eigene Diakonen u Kastenherren (Kirchenväter) aus den Gemeinden und den Magistraten dem Pfarrer b gegeben, um mit diesem gemeinschaftlich zu handeln. Dieß ist in allen Kirchenordnung festgesetzt und das Verhältniß selbst genau geregelt. So bestimmt die Kirchenordnu von Goslar 1531 (s. Richter a. angef. O. I, 156): „Die Diakone sollen in ihr Pfarren alle Haußarmen wißen, dieselbige visitiren, und aus der Armen Kasten Ste und Hülffe thun. Und das Alles sol geschehen mit Wißen und Willen des Pfarr dieweil dem Pfarrherrn seines Ambts halben, wie St. Paulus schreibet, gebühret f die Armen zu sorgen. So sollen die Diakon den Pfarrherr in Ehren halten, ihm g horchen in allen billigen Dingen" (vgl. die Bremer Kirchenordnung von 1534 a. a. I. S. 246 u. a.). Um den kirchlichen Connex zu erhalten, wurde auch bestimmt, d in den Hospitälern je nach Bedürfniß besonderer Gottesdienst stattfinde. So verordn z. B. die Brandenburgische Visitations- und Consistorialordnung von 1573, im I

schnitt von den Kirchvätern u. s. w. (Richter a. a. O. II, 368): „die Vorsteher sollen auch trewlich mit den Einkommen vnd Außgaben der Hospitale vmbgehen, Auch die armen Leute darinne mit notturfft versehen, vnd achtung darauff geben, das die-jenigen, so leibsschwachheit halben die Kirchen zu besuchen verhindert, gleichwol mit predigten vnd tröstungen aus Göttlichem worte, Auch mit dem hochwürdigen Sacrament versorget werden, Vnd so sie darinne mangel spüren, die Pfarrer vnd Caplane in deme fleißiger zu sein, darumb ansprechen.“

Nicht allein bei den Evangelischen begann seit der Reformation auch die bürgerliche Obrigkeit auf die Wohlthätigkeitsanstalten einzuwirken, sondern in gleicher Weise geschah dieß auch innerhalb des Gebiets der römisch-katholischen Kirche. Vornehmlich war dieß seit der Regierung Franz I. in Frankreich der Fall (Thomassin a. a. O. P. I. lib. II. cap. 91. §. VIII. IX.). Im Jahre 1543 erließ derselbe ein Edikt, nach welchem überall die königlichen Richter und Magistrate die milden Anstalten untersuchen, die Administratoren bestellen und vom Großalmosenier bestätigen lassen sollten. Im J. 1545 ward befohlen, daß die Rechnung der Anstalten von den Staatsbeamten genommen würde, und nur so viel ward nachgegeben, daß auch Vertreter der Bischöfe der Rechnungslegung beiwohnen dürften. Durch ein Edikt Franz II. von 1579 wurde der Klerus von der Verwaltung aller Hospitäler ausgeschlossen.

Dem gegenüber hielt indessen die römisch-katholische Kirche ihre bisherigen Principien fest und suchte dieselben, so weit es möglich war, auch in der Praxis durchzuführen. In diesem Sinne sprach sich das Tridentinische Concil aus, in sess. VII. cap. 15. de reform., die Vorschrift des Concils von Vienne wieder einschärfend (s. oben), sess. XXII. cap. 8 u. 9. de reform. und sess. XXV. cap. 8. de reform. (womit die späteren Deklarationen und Resolutionen zu verbinden sind, in der Ausgabe von Richter und Schulte S. 167 f., sowie bei Ferraris in der bibliotheca canonica s. v. W.: Hospitale). Der Kaiser Karl V. war dieser Forderung auch nicht abgeneigt und erklärte sich in ähnlicher Weise in dem Augsburger Interim von 1548, Tit. VII. de hospitalibus pauperum, infirmorum et peregrinorum (s. Hartzheim, Concilia Germaniae. Tom. VI. Fol. 751), und dieß wiederholten auch die Kirchengesetze und Synodalbeschlüsse der einzelnen deutschen Diöcesen (m. s. die Nachweisungen derselben bei Hartzheim a. a. O. Tom. XI. im Index u. d. W. Hospitale). Der Unterschied der kirchlichen und der bürgerlichen Wohlthätigkeitsanstalten wurde dadurch befestigt und fortan erhalten.

Zu den pia loca, über welche sich die bischöfliche Aufsicht erstreckt, gehören nach dem Tridentinum (sess. XXII. cap. 8 u. 9. de reform.) auch die Montes pietatis. Dies sind solche Anstalten, welche den Armen gegen Unterpfand Geld oder Lebensmittel leihen, also Leihhäuser, unter der Bedingung, daß nach Ablauf einer bestimmten Zeit die Pfänder wieder eingelöst werden müssen, widrigenfalls der Verkauf derselben erfolgt, und nach Zurückbehaltung des Darlehns oder des Werths desselben und eines mäßigen Zinses der Rest dem Schuldner zurückgegeben wird. Für die ersten Gründer einer solchen Anstalt hält man die Minoriten Barnabas und Fortunatus de Coppolis in Perugia (1450). Dagegen erhoben sich aber bald viele Stimmen, welche darin eine Verletzung des kanonischen Zinsenverbots fanden (m. s. d. Art. „Wucher“). Allein von Seiten der Päbste wurde das Institut als ein wohlthätiges in Schutz genommen und das Lateranconcil unter Leo X. approbirte dasselbe in der sess. X. 1515 (c. cap. 3. de religiosis domibus et montibus pietatis im liber septimus. III, 17.), da der geringe Zins zur Bestreitung der Kosten nothwendig sey (m. s. überhaupt Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. X. cap. V. Ferraris, bibliotheca canonica s. v. W. Montes pietatis). Mißbräuchen, die sich dabei eingeschlichen hatten, begegnen besondere Verfügungen, namentlich ein Breve Benedikt's XIII. von 1729 (auch abgedruckt bei Ferraris a. a. O. Nr. 29).

Nachdem in evangelischen Ländern die Anlegung von Wohlthätigkeitsanstalten von

Seiten der Magistrate, der Stadtcommunen und des Staats häufiger erfolgte, entstand Zweifel darüber, ob die Aufsicht über dieselben der Kirche oder dem Staate zustehe, insbesondere, wenn der Landesherr die Inspektion habe, ihm diese vermöge seiner Kirchengewalt oder seiner Kirchenhoheit gebühre. Die meisten Schriftsteller entschieden zu Gunsten der Kirche, den früheren kanonischen Bestimmungen gemäß, wie Reink. Bened. Carpzov, Linck, Brunnemann u. A. (vgl. J. H. Boehmer, jus eccles. Pr lib. III. tit. XXXVI. §. XLIII.), andere dagegen, wie J. H. Böhmer (a. a. O.) überwiesen der weltlichen Obrigkeit dieses Recht. Die evangelischen Kirchenordnungen (s. außer den schon oben citirten die von J. H. Böhmer a. a. O. §. XLIV.) fassen diese Angelegenheit dagegen mehr als eine gemischte, welche von den Magistraten u. s. in Gemeinschaft mit dem Pfarrer resp. dem Superintendenten behandelt werden. Indessen wird doch nach manchen Ordnungen in wichtigeren Fällen noch die Bestätigung nahme der Consistorien verlangt, so daß da, wo dieß vorgeschrieben ist, die kirchl. Natur dieser Anstalten anerkannt ist. Die Mitwirkung der Magistrate und ersten weltlichen Behörden ist dabei nicht auffällig; sie erklärt sich häufig aus dem Patronat, welcher demselben gehört, oder auch daraus, daß nach den ursprünglichen evangelischen Grundsätzen die Obrigkeit, falls sie selbst das Bekenntniß der Kirche theilt, auch berechtigt ist, bei der Verwaltung der evangelischen Kirche mitzuwirken. Freilich führte der Territorialismus später zur Verdrängung der Kirche aus der Direktion der Wohlthätigkeitsanstalten, wie diese bereits von J. H. Böhmer vertheidigt wird. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts kam dieß allmählich zur Vollziehung. So z. B. in Preußen. Hier war noch im Jahre 1751 den Consistorien die Aufsicht über alle Hospitäler und andere pia corpora übertragen (vgl. Jacobson, Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts von Preußen und Posen. Königsberg 1839. S. 111). Noch unterm 26. September 1764 wurde wieder eingeschärft, daß die Hospitäler, Armenhäuser und sämmtliche pia corpora von den Provinzial-Consistorien jährlich durch die Inspektoren (Superintendenten) unentgeltlich visitirt, deren Zustand und Rechnungen nachgesehen werden und, falls dabei einige Unrichtigkeit und Unordnung wahrgenommen würde, deshalb Anzeige geschehen solle. Durch die neue und verbesserte Instruktion vom 30. Juli 1774 wurde dagegen den Regierungen (d. h. den Justizcollegien) die Aufsicht über die pia corpora und alle milden Stiftungen, insbesondere Hospitäler, Waisenhäuser, Armenanstalten überwiesen und in dieser Richtung seitdem die Gesetzgebung über die Wohlthätigkeitsanstalten fortgeführt, wie sich dieselben im preußischen Landrecht Theil II. Tit. XIX.: „Von Armenanstalten und anderen milden Stiftungen", und ähnlich in anderen Partikularrechten vorfindet.

Im Allgemeinen gehören in Deutschland zu den Wohlthätigkeitsanstalten solche Institute, welche zur Erreichung eines bestimmten milden Zweckes auf der Grundlage eines Vermögens errichtet sind. Wenn dieselben als besondere Rechtssubjekte, moralische Personen, in's Daseyn treten sollen, bedürfen sie der Genehmigung des Staates. Durch die bloße Bestätigung erhalten sie ordentlicher Weise schon den Karakter privilegirter Anstalten. (Das preußische Landrecht a. a. O. §. 42—44. disponirt: Die vom Staate ausdrücklich oder stillschweigend genehmigten Armen- und andere Versorgungsanstalten haben die Rechte moralischer Personen. Ihr Vermögen hat die Rechte der Kirchengüter. Dagegen sind sie bei den Geschenken und Vermächtnissen solchen Einschränkungen, wie die geistlichen Anstalten nicht unterworfen; vgl. auch den Art. „Testament" in Bd. XV. S. 565 f.). Ueber die innere Einrichtung der Anstalt, die Aufsicht über dieselbe, die Bestellung der Verwalter, die Revision und Abnahme der Rechnungen kann der Stifter nach seinem Ermessen Anordnungen treffen (vergl. auch Landrecht a. a. O. §. 35.). Außerdem besteht dann noch die Oberaufsicht der betreffenden Behörden, welche sich aber darauf beschränkt, zu wachen, daß den vom Stifter getroffenen und vom Staate genehmigten Festsetzungen gemäß verwaltet und keine der Absicht der Stiftung widersprechende Disposition beliebt werde (vgl. auch a. a. O. §. 38.). Ein

nimmt die Anstalt mit dem Untergange ihres Vermögens, so wie wegen Unmöglichkeit der Erfüllung ihres Zweckes. Falls nicht bereits der Stifter dann besondere Bestimmungen im Voraus festgestellt hat, so steht dem Staate die weitere Verfügung zu. (Das Landrecht a. a. O. §. 41, schreibt vor: Wird wegen veränderter Umstände die in der Stiftungsurkunde vorgeschriebene Verwendungsart unmöglich oder gar schädlich: so muß der Staat die Güter und Einkünfte einer solchen Anstalt zu einem andern, der wahrscheinlichen Absicht des Stifters so viel als möglich gemäßen Gebrauche widmen. Aehnliche Bestimmungen enthalten die neueren Verfassungsgesetze fast ohne Ausnahme; vgl. Permaneder, Handbuch des Kirchenrechts. 3te Ausg. S. 68).

Eine weitere Begründung und Ausführung dieser Sätze s. m. bei P. Roth, über Stiftungen, in v. Gerber und Jhering's Jahrbb. für die Dogmatik des heutigen römischen und deutschen Privatrechts, Bd. I. (Jena 1857), Nr. IV. S. 189 f., verb. Holzschuher, Theorie und Casuistik des gemeinen Civilrechts. Bd. I. (2. Auflage. Leipzig 1856). S. 297 f. und die bei beiden angeführte weitere Literatur.

Nach der seit dem 16. Jahrhundert eingetretenen Veränderung des Verhältnisses von Staat und Kirche sind viele kirchliche Anstalten in die Hände des Staats übergegangen und der Kirche entzogen, indessen ist doch eine gewisse Einwirkung der Kirche auf die bürgerlichen Wohlthätigkeitsanstalten in der neueren Zeit nicht nur für zulässig erklärt, sondern selbst als heilsam und nothwendig anerkannt worden, sodann aber auch die freiere Verwaltung der kirchlichen Anstalten der Kirche selbst wieder überlassen. So ist in Oesterreich namentlich im Anschlusse an das Concordat von 1855 in dem Erlasse des Erzbischofs von Wien in Tit. 20. deklarirt: „Archiepiscopi et episcopi minime impedientur, quin in institutis piis ea, quae religionem et vitae christianae integritatem attinent, vi muneris pastoralis eis proprii dirigant. Quantum vero Majestas Sua exoptat, ut in omnibus quibuscunque institutis cuncta recte ac pie disponantur, ex eo patet, quod etiam, qui carceris poenam luunt, novissime magnam partem congregationum religiosarum curae demandati fuerint." In Preußen ist bereits durch die Cabinetsordre vom 26. August 1818 (in v. Kamptz Annalen, 1818. Heft III. S. 718. 719) bestimmt worden, daß die Verwaltung der milden Stiftungen, welche vor der Sekularisation den Collegiatstiftern oblag, in gleicher Art, wie es mit den früher von den Domstiftern verwalteten milden Stiftungen gehalten worden ist, mit Vorbehalt der Oberaufsicht des Staats unter die bischöfliche Behörde gestellt und dieser überlassen werde, solche unter ihrer Aufsicht den Erzpriestern oder Stadtpfarrern zu übertragen. Durch die Verfassungsurkunde vom 5. December 1848, Art. 12. (31. Januar 1850, Art. 15.) ist ferner festgesetzt: Die evangelische und die römisch-katholische Kirche, sowie jede andere Religionsgesellschaft, verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig und bleibt im Besitz und Genuß der für ihre Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds: und damit die freie, jedoch den Stiftungsurkunden gemäße Administration der Kirche garantirt.

Für die römisch-katholische Kirche hat die Vollziehung dieser Vorschrift bereits erfolgen können, während dieß für die evangelische Kirche noch nicht überall der Fall ist. Viele ihrem Ursprunge nach kirchliche Anstalten sind Communalinstitute geworden, und die Restitution wird wegen der Vermischung der verschiedenen Fonds wohl meistens geradezu unthunlich. In Bezug auf die selbstständige Verwaltung kirchlicher Anstalten, Stiftungen und Fonds bedarf es noch der Auseinandersetzung von Staat und Kirche, sowie des Erlasses besonderer Verwaltungsordnungen. Im Anschlusse an die rheinisch-westfälische Kirchenordnung vom 5. März 1835, §. 14 g. §. 17. §. 147. ist dieß für die Rheinprovinz und Westfalen bereits geschehen, während für die übrigen Provinzen dieß noch bevorsteht. In ähnlicher Lage befinden sich auch andere deutsche Länder. Bei weitem schwieriger sind aber die Verhältnisse in Frankreich, wo die Civilverwaltung die kirchliche sehr beschränkt hat und noch immer über kirchliche Mittel und Anstalten

mit Ausschluß der Kirche disponirt. (M. s. außer der oben angeführten Literatur die Darstellung von Bluhme: Ueber das Verhältniß der kirchlichen Armenpflege zu den bürgerlichen Wohlthätigkeitsanstalten des französischen Rechts, in dem evangelischen Gemeindeblatt aus und für Rheinland und Westfalen. Jahrg. 1858. Elberfeld. Nr. 17. S. 271—276).

Wie in Frankreich, so sind die Verhältnisse auch in Belgien, wo die französische Gesetzgebung über Armenpflege und Wohlthätigkeitsanstalten im Wesentlichen in Geltung steht. Die Versuche der römisch-katholischen Kirche, eine Aenderung dadurch herbeizuführen, daß die kirchlichen Anstalten als selbstständige Personen berechtigt würden, frei zu erwerben, und den Fundatoren die Befugniß zugestanden werde, selbst die Verwalter zu ernennen, veranlaßte endlich einen Gesetzentwurf, welcher den Wunsch befriedigen sollte. Obschon sich in der Kammer eine ultramontane Majorität dafür entschieden hatte, sah sich doch der König genöthigt, durch Erlaß vom 13. Juni 1857 die Beziehung zu unterlassen, da von liberaler Seite die heftigsten Unruhen gegen das Gesetz hervorgerufen wurden (vgl. die oben cit. Schrift von van Dame u. a.).

Sowohl in der katholischen wie in der evangelischen Kirche hat der Wohlthätigkeitssinn ihrer Mitglieder in neuerer Zeit milde Anstalten der mannichfaltigsten Art in's Daseyn gerufen. Dieselben bestehen gegenwärtig theils als freie Associationen, theils als förmlich anerkannte Corporationen, und beruhen im letzteren Falle auf den Grundsätzen, welche bereits weiter oben über die Rechtsverhältnisse derselben nachgewiesen wurden. In der katholischen Kirche sind zugleich für viele dieser Institute diejenigen Regeln wieder anwendbar geworden, welche für die religiösen Orden nach der heute geltenden Disciplin maßgebend sind. Eine gute Uebersicht derselben findet sich in Rheinwald's allgemeinem Repertorium für die theologische Literatur, Bd. XVIII (Berlin 1837). S. 231—278 (die christliche Armen- und Krankenpflege in der katholischen und evangelischen Kirche). Damit verb. man noch den Artikel „Diakonen- und Diakonissenhäuser" Bd. III. S. 369 f.

Ueber die Wohlthätigkeitsanstalten in Rom in früherer Zeit und in der Gegenwart verbreitet sich im Detail folgende im Dezember 1862 aus der Druckerei der apostolischen Kammer hervorgegangene Schrift: Breve Ragguaglio delle Opere pie di carità e beneficienza, ospici e luoghi d'istruzzione della Città di Roma, welche der Verfasser L. Grisi, Generalsekretär des Ministeriums des Handels, dem Pabste Pius IX. gewidmet und woran derselbe so lebendigen Antheil genommen, daß er höchst persönlich die letzte Durchsicht der Correkturbogen vollzogen hat. Die früheren Schriften über diesen Gegenstand von Nibby (Roma dell' anno 1838), Moroni (Dizionario di Erudizione Storico-Ecclesiastica), Palmieri (Topografia statistica dello Stato Pontificio), der viel älteren nicht zu gedenken, werden dadurch wesentlich ergänzt und berichtigt.

H. F. Jacobson.

Wolfenbüttler Fragmente, s. Fragmente.

Wolfgang, der heilige, Bischof von Regensburg, welcher sich nicht nur durch seine ausgezeichneten Verdienste um sein Bisthum, sondern auch durch seine aufrichtige Frömmigkeit, sowie durch sein rastloses Streben für die Beförderung eines ächt christlichen Sinnes unter seinen Zeitgenossen ein wohlverdientes Andenken bei der Nachwelt erworben hat, wurde in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts geboren und gehörte einem edeln Geschlechte der Alemannen an. Seine Eltern, ihrer Frömmigkeit und Rechtschaffenheit wegen allgemein geachtet, waren, wenn auch nicht reich, doch so wohlhabend, daß sie für eine gute und ihrem Stande entsprechende Erziehung ihres mit den vortrefflichsten Anlagen des Geistes und Herzens begabten Sohnes sorgen konnten. Sie übergaben ihn daher, als er das siebente Jahr seines Lebens erreicht hatte, einem Mönche zum Unterrichte in den Anfangsgründen der Schulwissenschaften. So hinlänglich vorbereitet, wurde er von seinem Vater in das Kloster Reichenau gebracht, welches unter allen Klöstern Deutschlands damals die beste Schule besaß (Othlon. vi.

...lfrangi c. 1—4. bei Pertz, Mon. T. VI. p. 527 sq.). Hier legte er den Grund seiner wissenschaftlichen Ausbildung, durch die er sich später vor den Meisten seiner ...genossen auszeichnete. Zugleich schloß er daselbst eine innige Freundschaft mit einem ...nehmen Jüngling aus Schwaben, Heinrich, dessen Bruder, Poppo, Bischof von ...rzburg war und zur Förderung der Studien in seiner Umgebung einen berühmten ...ister Namens Stephan aus Italien berufen hatte. Um denselben zu hören, über...te Heinrich seinen Freund, mit ihm nach Würzburg zu gehen, wo beide, von dem ...er Stephan wohlwollend aufgenommen, sich bald durch Fleiß und Wißbegierde seine ...eigung erwarben. Doch war dieselbe für Wolfgang von kurzer Dauer; denn als ...nes Tages, von seinen Mitschülern dringend gebeten, eine Stelle aus dem Mar...s Capella (de nuptiis philologiae et Mercurii) gründlicher und deutlicher als der ...er erklärte, beleidigte dieß den Stolz des Italieners so sehr, daß er ihn fortan die ...nahme an seinem Unterrichte versagte. Ungeachtet Wolfgang seitdem keinen Lehr...ter in seinen Studien mehr hatte, setzte er gleichwohl für sich in Würzburg seine ...rebungen, betreffend Wissenschaften und besonders die Erforschung der heiligen ...iften mit unermüdetem Eifer fort (Othlon. vit. Wolfk. c. 4—7. bei Pertz l. c.). Als aber sein Freund Heinrich im Jahre 956 von Otto I. zum Erzbischof von ...r gewählt und vom Pabste Johann XII. durch die Verleihung des Palliums be... war, bat er Wolfgang so inständig, ihn dahin zu begleiten und in den ihm ob...den Geschäften zu unterstützen, daß er endlich nach langer Weigerung dem Wunsche ...des nachgab und sich nach Trier begab, ohne jedoch irgend eine Belohnung oder ...von den ihm angebotenen geistlichen Würden anzunehmen. Dagegen erbot er sich ...illig zur Uebernahme des Jugendunterrichts in der Schule, welcher er zugleich un...tlich vorstand und seinen ganzen Fleiß widmete. Während seine Schüler, unter ...n er sich vorzüglich der ärmeren und schwächeren mit Liebe annahm, erfreuliche Fort...tte sowohl in den Wissenschaften als in der Frömmigkeit machten und ihrem Lehrer ...inniger Verehrung ergeben waren, schenkte ihm der Erzbischof sein volles Vertrauen ...len Geschäften und ließ nicht eher mit Bitten ab, als bis er wenigstens die Würde ...Dechanten (decanus clericorum) annahm, nachdem er in seiner Demuth eine ihm ...tragene Abtei abgelehnt hatte. Als Dechant führte er bei den Klerikern das ge...schaftliche Leben ein und wirkte mehr noch durch sein Beispiel als durch Vorschriften ...gensvoll auf dieselben, daß man bald eine große Veränderung in ihrem Lebens...del wahrnahm (Othlon. vit. Wolfk. c. 7—9. bei Pertz l. c. p. 528 sq.).

Dies stille und zurückgezogene Leben Wolfsgang's in Trier dauerte ohne Unter...ung bis zum Jahre 964, in welchem der Erzbischof Heinrich in Italien, wohin er Kaiser Otto I. auf dessen zweitem Römerzuge gefolgt war, schwer erkrankte und, ...dem er den zurückgebliebenen Freund dem Kaiser vertrauensvoll zu seinem Nach...er empfohlen hatte, starb. Die Nachricht von dem Tode des geliebten Freundes ...te auf das fromme Gemüth Wolfgang's einen tiefen Eindruck und erregte in ihm ...lebhafte Sehnsucht, in ein Kloster zu gehen und sich daselbst ausschließlich dem ...nste Gottes zu weihen. Vergebens versuchte der Erzbischof Bruno von Köln, zu ...dem er sich auf dessen herzliche Einladung begeben hatte, sobald der erzbischöfliche ...hl von Trier durch Theoderich I., den bisherigen Dompropst von Mainz, vom Kaiser ...er besetzt war (s. d. Art. „Trier“ Bd. XVI. S. 401), ihn auf andere Gedanken ...ringen und durch glänzende Anerbietungen an sich zu fesseln. Wolfgang beharrte bei seinem Vorsatze und kehrte nach einem kurzen Aufenthalte in Köln in seine Hei...h zurück, um von seinen Eltern und Verwandten Abschied zu nehmen, bevor er sich ...h den Eintritt in einen Mönchsorden von der Welt und allen irdischen Verhältnissen ...agte. Auch hier blieben alle Ueberredungskünste, Bitten und Vorstellungen, welche ...Seinigen liebevoll anwandten, um ihn von seinem Entschlusse abzubringen, erfolglos, ...n er ihnen erklärte, er werde einem größeren und reicheren Herrn dienen, der ihm ...lich ersetzen würde, was irdische Macht ihm darzubieten vermöchte. Er trat darauf

in das Kloster Einsiedeln, welches damals unter der Leitung des aus England g bürtigen Abtes Gregorius (von 960—996) wegen seiner strengeren Zucht („propt artiorem regulae disciplinam") in großem Rufe stand. Nachdem er daselbst die Probez mit der gewissenhaftesten Strenge überstanden hatte, legte er das Mönchsgelübde na der Regel des heil. Benediktus ab und befolgte dieselbe so pünktlich, daß er bald all Brüdern zum leuchtenden Vorbilde diente und Viele aus den benachbarten Klöstern z ihm kamen, „quos omnes", wie sein Biograph sagt, „accepta abbatis licentia, in sc otoralibus simul et artificialibus et, quod his eminet, moralibus aedificavit disci plinis" (Othlon. vit. Wolfk, c. 9—11. bei Pertz l. c. p. 530).

Der bedeutende Einfluß, den Wolfgang in so kurzer Zeit auf die Mönche g wonnen hatte, lenkte die Aufmerksamkeit des damals seiner Kenntnisse und Tugend wegen in allen christlichen Ländern Europa's berühmten Bischofs Ulrich von Augsbu auf ihn und seine Wirksamkeit im Kloster Einsiedeln. Ulrich brachte hier gern die vo den Geschäften seines Amtes freien Tage zur Erholung zu und bewies dem ihm geist verwandten Wolfgang eine so ausgezeichnete Zuneigung, daß er ihm, trotz seines dem thigen Widerstrebens, die Priesterweihe ertheilte. Nun entschloß sich Wolfgang, u den Verpflichtungen, denen er als Priester sich unterzogen hatte, zu genügen, mit E laubniß seines Abtes zu einer Missionsreise durch Alemannien und Noricum nach P nonien, wo zwar das Christenthum unter den Ungarn längst Eingang gefunden, a noch keine festen Wurzeln geschlagen hatte. Er predigte hier eine Zeit lang, doch er sich bei der Gleichgültigkeit und dem starren Festhalten des gemeinen Volkes an heidnischen Gebräuchen in seinen Hoffnungen auf einen glücklichen Erfolg getäuſ Nicht ungern folgte er daher dem Rufe des Bischofs Pilgrim von Passau, der gleich seine gründlichen Kenntnisse und die ausgezeichneten Gaben seines Geistes u Herzens erkannte und ihn ohne sein Mitwissen durch eine Gesandtschaft dem Kai Otto II. zu dem durch den Tod des Bischofs Michael kurz vorher erledigten Bischo stuhle von Regensburg empfahl. Da auch der Markgraf seine Empfehlung mit d des Bischofs vereinigte, so ging der Kaiser ohne Bedenken auf dieselbe ein und bewirk daß Wolfgaug vom Klerus und Volke in Regensburg gewählt ward, worauf er ihn z sich berief und durch die Ueberreichung des Stabes investirte. Im Jahre 973 h Wolfgang als Bischof, begleitet von kaiserlichen Abgeordneten, unter allgemeinem Jub des Volkes seinen Einzug in Regensburg, begab sich zuerst in die St. Emmeranskirch dann in die übrigen Klosterkirchen und zuletzt in die Peterskirche, in welcher ihn de Erzbischof Friedrich von Salzburg unter dem Beistande seiner Suffraganbischöfe con sekrirte und inthronisirte (Othlon. vit. Wolfk. c. 11—15. bei Pertz l. c. p. 530—532

Von da an eröffnete sich für Wolfgang ein weiteres und fruchtbareres Feld de Thätigkeit, auf welchem er bis an das Ende seines Lebens mit dem reinsten und un eigennützigsten Eifer rastlos wirkte. Am glänzendsten bethätigte er denselben bald na dem Antritte seines Amtes, als die Böhmen, welche sich erst seit kurzer Zeit zu den christlichen Glauben bekannten, einen eigenen Bischof zu besitzen wünschten und deshal den Herzog Heinrich von Bayern und andere einflußreiche Männer veranlaßten, de Kaiser Otto II. in ihrem Namen um die Errichtung eines eigenen Bisthums fü Böhmen zu bitten. Da indessen Böhmen zur Diöcese des Bischofs von Regensbur gehörte, so konnte dieß nicht ohne die Erlaubniß Wolfgang's geschehen, mit dem d Kaiser daher sofort in Unterhandlung trat. Zwar erkannte Wolfgang die Zweckmäßig keit der beabsichtigten Veränderung, wollte aber nicht ohne Zustimmung seines Dom capitels in dieselbe einwilligen, weil dadurch der Regensburgische Kirchensprengel ein bedeutende Verkürzung erlitt. Er berieth sich deshalb mit den Angesehensten sein Geistlichkeit, und als Alle gegen die Abtretung Böhmens stimmten, widerlegte er nic nur ihre Einwendungen, sondern bewies ihnen auch die Verpflichtung, das Heil d Seelen und das allgemeine Beste der Kirche allen irdischen Vortheilen vorzuziehen, m so überzeugenden Gründen, daß sie ihre Ansicht aufgaben und sich für die seinige ob

Rückhalt entschieden. Nun wurde den Böhmen gewährt, was sie wünschten, und Wolfgang war es vorzüglich, durch dessen Bemühungen das neue Bisthum zu Prag eingerichtet und der heil. Adalbert zum ersten Bischof gewählt wurde (vgl. Calles, Ann. Eccles. Germ. T. IV. p. 570 sqq.).

Nicht minder uneigennützig zeigte sich Wolfgang dadurch, daß er im Jahre 975 für das Kloster St. Emmeran, das stets die Bischöfe von Regensburg zu Aebten gehabt hatte („fuit prisca consuetudo in Ratisbonensi ecclesia, ut qui antistites, iidem essent et abbates"), einen eigenen Abt anzustellen beschloß. Denn während die Bischöfe zugleich Aebte des Klosters waren, geschah es nicht selten, daß dasselbe bedeutende Verluste erlitt, und die Mönche ebensowohl des nöthigen Unterhaltes als der regelmäßigen Aufsicht entbehrten. Deshalb berief Wolfgang den trefflichen und in der klösterlichen Disciplin strengen Ramuold aus dem Stifte St. Maximin zu Trier, wo er ihn früher kennen gelernt hatte, zu sich und setzte ihn dem Kloster als Abt vor, um dasselbe zu leiten. Zugleich nahm er, ungeachtet des Widerspruches seiner Räthe, eine Vertheilung der Güter des St. Emmeranstiftes vor, bei welcher der größere Theil zwar dem Hochstifte verblieb, der kleinere aber als Eigenthum des Klosters ausschließlich für die Unterhaltung der Mönche bestimmt wurde (Othlon. vit. Wolfk. c. 15—17. bei Pertz l. c. p. 532 sq.; Arnold de Vochburg bei Canisius III, 1. p. 123). Seitdem Ramuold dem Kloster vorstand und sich die Mönche durch die von Wolfgang getroffenen Aenderungen in eine bessere Lage versetzt sahen, stieg das Stift St. Emmeran mit jedem Jahre zu größerer Blüthe empor; der Unterricht und die klösterliche Zucht gediehen mehr und mehr und verbreiteten den Ruf der Anstalt in der Nähe und Ferne. Bald beeiferten sich die vornehmsten Familien, ihre Söhne zur Unterweisung dorthin zu bringen, und viele berühmte Bischöfe und Aebte verdankten dem hier genossenen Unterrichte ihre Bildung. Auch die Güter des Klosters vermehrten sich mittlerweile ansehnlich durch bedeutende Schenkungen wohlhabender Bewohner des Landes (Ried cod. diplom. I. p. 108 sqq.).

Indessen sank der von Wolfgang auf diese Weise begründete gute Ruf der Anstalt nach Ramuold's († 1001) und seiner Schüler Tode später wieder, da einerseits die Meisten ihrer Nachfolger ihnen weder an Tüchtigkeit noch Pflichteifer gleichkamen, andererseits die zwischen den Bischöfen und dem Stifte entstandenen und lange Zeit fortgesetzten Streitigkeiten jedes segensreiche Gedeihen verhinderten (Othlon. vit. Wolfk. c. 16—19. bei Pertz p. 533 sqq.).

Neben dem eifrigen Bestreben, das Kloster St. Emmeran zu heben, wendete Wolfgang seine Thätigkeit auf die Einführung einer strengeren Zucht in den Nonnenklöstern Obermünster und Niedermünster in der Stadt Regensburg. Die Bewohnerinnen dieser Frauenstifter gehörten ihrer Geburt nach größtentheils den vornehmen Geschlechtern des Landes an und erlaubten sich unter dem Vorwande, daß sie keine strengen Nonnen, sondern Kanonissinnen wären, ein freieres, von den Regeln des Ordens vielfach abweichendes Leben. Lange hatte der Bischof versucht, sie durch Vorstellungen und Ermahnungen auf den rechten Weg zurückzuführen; als er jedoch sah, daß das Bemühen erfolglos blieb, entschloß er sich, ein neues Kloster zu stiften und darin nur solche Jungfrauen aufzunehmen, von denen er wußte, daß sie unter seiner Leitung ein strenges klösterliches Leben führen würden. So entstand das Benediktinerinnenkloster Mittelmünster zum heiligen Paul, welches, der Absicht des Stifters entsprechend, durch den Eifer seiner Bewohnerinnen in der That auf die Verbesserung der Sitten in den beiden Frauenstiftern Ober- und Niedermünster wohlthätig einwirkte (Othlon. vit. Wolfk. c. 17—20. bei Pertz l. c. p. 533 sq.; Bolland. in Pauli vit. S. Erhardi ad Jan. p. 538).

Eine nicht geringere Aufmerksamkeit richtete Wolfgang auf die Weltgeistlichen seiner Diöcese. Er verbesserte nicht nur die äußere Lage der Kanoniker („ordo canonicorum", welche während der Krankheit seines Vorgängers Michael sehr vernachlässigt waren,

sondern führte auch bei ihnen das gemeinschaftliche Leben ein und hielt besonders d jüngeren Kleriker zu den Studien an, indem er die Fleißigen durch Belohnungen er munterte, die Trägen und Unwissenden tadelte und Allen als Vorbild gewissenhaf und treuer Pflichterfüllung vorleuchtete (Othlon. vit. Wolfk. c. 18. bei Pertz l. c. p. 534). Wenn er die gewöhnlichen Visitationsreisen in seinem Sprengel machte, fra er genau nach, wie die Geistlichen lehrten und tauften, ob sie die zu dem Gottesdien nöthigen Bücher, Gewänder und andere Gegenstände im gehörigen Stande erhielt „et prae omnibus, ut castitatem sequerentur, millies inculcavit, subjungensque in cetera dixit: Quidam ita diabolicis falluntur disceptionibus, credant quamvis peccatis jaceant, illius sacrosancti cibi ac tus perceptione se purgandos.” Und als er auf einer dieser Visitation reisen hörte, daß einige Geistliche in Ermangelung des Weines sich des Wassers anderer Arten von Getränken bei der Feier der Messe bedienten, tadelte er diesen brauch mit ernster Strenge und befahl sogleich, daß in jedem Monate zwölf Pries zu ihm kommen, Wein aus seinem Keller holen und unter die Uebrigen austh sollten (Othlon. vit. Wolfk. c. 23 u. 24. bei Pertz l. c. p. 536 sq.). Mit selben Eifer, mit welchem er die Mißbräuche in der Kirche abschaffte, bekämpfte unterdrückte er auch die mit dem Christenthum überhaupt oder mit den kirchlichen stimmungen im Widerspruch stehenden Lehren. Auf die Sittenverbesserung Volks aber wirkte er besonders durch seine ausgezeichneten, gern gehörten Pre durch das unbegränzte Vertrauen, das er bei Hohen und Niedrigen besaß, sowie seine außerordentliche Wohlthätigkeit. Da er bei seiner äußerst einfachen und st Lebensweise für sich nur wenig bedurfte und auch sein Hausgesinde zu einem fa sterlichen Leben anhielt, so fehlte es ihm nie an hinreichenden Mitteln zu seiner thätigkeit, die Allen zu Theil wurde, welche sie verdienten, mochten sie innerhalb außerhalb seiner Diöcese wohnen. Täglich versammelten sich die Armen bei ihm, er freundlich aufnahm und während der Mahlzeit als seine Gäste auf Bänken vor sitzen ließ, um sich zu überzeugen, daß sie gut bedient wurden (Othlon. vit. Wol c. 22. bei Pertz l. c. p. 536; Arnold de Vochburg bei Canisius III, 1. p. 121

Mit dieser rastlosen und uneigennützigen Thätigkeit, welche Wolfgang in der übung seiner geistlichen Geschäfte überall bewies, wußte er seine Stellung als Bisch auch in weltlichen Angelegenheiten mit großer Umsicht zu behaupten. Dem Kaiser, dem Oberhaupte des Reiches, mit unerschütterlicher Treue ergeben, weigerte er sich, der Empörung des Herzogs Heinrich's II. von Bayern gegen Otto II. Theil zu nehm Um selbst den äußeren Schein des Ungehorsams gegen den Kaiser zu vermeiden, beg er sich, sobald der Herzog die Waffen ergriff, von Regensburg in die entlegenen genden des Attersee's, während der Abt Ramuold eine Reise nach Trier unternah die ihn gegen jede Zumuthung des Herzogs sicher stellte. Erst als sich der Herzog d Kaiser unterworfen hatte und der Friede wieder hergestellt war, kehrten auch Wolfga und Ramuold zu den Ihrigen zurück und bauten nun gemeinschaftlich aus Dankbar für ihre Rettung aus der Gefahr die Krypta zu St. Emmeran (Arnold de Vochbu bei Canisius III, 1. p. 140). Eben so finden wir den Bischof als treuen Gefähr im Gefolge des Kaisers Otto II. auf dem Kriegszuge, den dieser im Jahre 978 ge den französischen König nach Paris unternahm, erwähnt. Sein Biograph erzählt dieser Gelegenheit eine Probe von dem Muthe und der Entschlossenheit des Bisch Als nämlich auf der Rückkehr der Zug des von den Franzosen verfolgten Heeres ei Tages durch einen angeschwollenen Fluß aufgehalten wurde und die bestürzten Krie zauderten, den Durchgang durch den Fluß zu wagen, suchte der Bischof anfangs durch sein Zureden zu ermuthigen; als dieß jedoch fruchtlos blieb, sprang er vor A Augen zuerst in's Wasser, worauf auch die Uebrigen seinem Beispiele folgten und diese Weise das ganze Heer gerettet wurde, ohne daß auch nur ein Mann das Le verlor (Othlon. vit. Wolfk. c. 32. bei Pertz l. c. p. 539).

Auch um Bayern machte sich Wolfgang dadurch besonders verdient, daß er nicht t für die bessere Bebauung der bayerischen Ostmark sorgte und zum Schutze der Ein- ner gegen die Einfälle der Ungarn zwischen der Erlaf und Ybs das feste Castell lselburg anlegte (Ried cod. dipl. I, p. 106 sq.), sondern auch die Erziehung und m Unterricht der Kinder des Herzogs Heinrich leitete, von denen der älteste Sohn, leinrich, dessen Taufpathe er war, später deutscher Kaiser, Bruno Bischof von Augs- rg, Gisela Königin von Ungarn und Brigitta Aebtissin zu Regensburg wurde.

Wolfgang hatte 21 Jahre das bischöfliche Amt verwaltet, als er auf einer Reise nach Pechlarn in Oesterreich erkrankte und im Dorfe Puppingen am 31. Oktober 994 starb. Er hatte sich, sobald er erkannte, daß seine Auflösung nahe bevorstand, in die Kapelle des heil. Othmar, den er seit seiner Jugend sehr verehrte, bringen lassen. Während er sich hier durch die Beichte und das Abendmahl auf den Tod vorbereitete, wollten seine Diener die Leute, die sich, um den heiligen Mann zu sehen, in die Kapelle drängten, fortschaffen, er untersagte es ihnen indessen mit den Worten: „Oeffnet die Thüren und wehret Niemanden einzutreten und dazubleiben; denn wir haben uns nur der Sünde zu schämen; ist doch auch Christus fast nackt am Kreuze vor den Augen r Menschen gestorben. Möge Jedermann an mir sehen, was er zu fürchten und wovor sich zu hüten habe! Und möge Gott mir armen Sünder und Allen gnädig seyn!" Nachdem er darauf sanft und gottergeben entschlafen war, wurde die Leiche in feierlicher Prozession nach Regensburg gebracht, wo sie zuerst in der St. Peterskirche in Empfang genommen und nach Abhaltung eines Gottesdienstes in die Basilika des heil. Stephan gebracht ward. Hier wurde sie, wie er selbst es bei seinen Lebzeiten bestimmt hatte, mit den bischöflichen Gewändern und Insignien, in welchen er consekrirt war, angethan. Von da trug man sie in eine Kapelle von St. Emmeran, wo sie unter der eifrigsten Theilnahme des trauernden Volkes und Klerus feierlich bestattet wurde (Othlon. vit. Wolfk. c. 38—41. bei Pertz l. c. p. 540 sq.; Arnold de Vochburg bei Canisius III, 1. p. 132).

Vergl. außer den im Texte angeführten Quellen: Zirngibl in: Neuen Abhand- lungen d. Bairschen Acad. Bd. III. 1793. S. 679 ff. — Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands. Bd. II. S. 268 ff. G. H. Klippel.

Wolleb, Johannes, einer der bedeutendsten reformirten Dogmatiker, ward ge- boren zu Basel am 30. November 1586, nicht (wie Jöcher's Gelehrtenlexikon will) von geringen Eltern, sondern als der Sohn eines Rathsherrn, Oswald Wolleb (Athenae Rauricae pag. 40). Das Geschlecht stammte aus dem Kanton Uri, aber Oswald's Großvater war im Jahre 1444 mit dem Basler Bürgerrecht beschenkt worden. Jo- hannes Wolleb machte in früher Jugend mit Eifer und Talent die gelehrte Schule zu Basel durch; er ging sodann zu dem Studium der Philosophie über, wo er den ersten reis errang (et primam et secundam lauream obtinuit). Hierauf studirte er mit solchem Fleiße Theologie, erhielt bereits in einem Lebensalter von 20 Jahren die Or- dination, im Jahre 1607 die Stelle eines städtischen Diakon, und 1611 die Pfarrei zu St. Elisabeth. Mit großer Treue in Predigt, Seelsorge und eigenem Wandel versah er dies Amt acht Jahre lang; da er aber zugleich auch verschiedene Schriften, Proben seiner philosophisch-philologischen, sowie theologischen Gelehrsamkeit gegeben hatte, so wurde er am 21. Juli 1618, nach dem Tode des Joh. Jak. Grynäus († 30. Aug. 1617), dessen Nachfolger als Pfarrer am Münster, und zugleich (am 23. Okt. 1618) Nachfolger des nur drei Jahre älteren Prof. Dr. Seb. Beck (geb. 1583, gest. 1654) in der alttestamentlichen Professur. Um diese Professur in Ehren begleiten zu können und den akademischen Gesetzen zu genügen, erwarb er (am 30. Nov. 1619) durch Ver- theidigung seiner Inaugural-Dissertation de divina praedestinatione (ein Thema, welches ja gerade damals, zur Zeit der Dortrechter Synode, die Geister lebhaft be- schäftigte) die theologische Doktorwürde. Beck (der Schüler des 1610 gestorbenen Po- lanus) war es, der ihn promovirte. Wenige Tage darauf wurde er in die Fakultät

aufgenommen. Er schrieb außer einzelnen Dissertationen nur ein theologisches W sein im Jahre 1626 zu Basel erschienenes Compendium theologiae christianae, Büchlein von 273 Seiten Sedez, welches aber gerade durch seine meisterhafte K und Concinnität und durch die klare äußere und innere Ordnung und vollendete Du sichtigkeit, womit alle wesentlichen Fragen der Dogmatik unter Hinweglassung aller strusen Quästionen behandelt wurden, sofort großes Aufsehen erregte, und welches lich in der Entwickelung der reformirten Dogmatik eine Epoche bezeichnet. In Ba sowie auf mehreren anderen reformirten Universitäten, wurde es den Vorlesungen Dogmatik und Ethik zu Grunde gelegt; eine zweite Auflage erschien 1634 zu Ba eine dritte 1638 zu Amsterdam; von Alexander Roß wurde es in's Englische über (Wollebius christian divinity). Wolleb selbst erlebte diese weite und ruhmreiche breitung seines Werkes nicht; er starb den 24. Nov. 1629 im noch nicht vollend 43. Lebensjahre an der Pest, mit Hinterlassung zweier, damals noch unmündiger Sö Johann Jakob und Theodor, welche beide später Pfarrstellen in Basel bekleidet ha und im Jahre 1667 beide ebenfalls an der Pest gestorben sind.

Welches nun die epochemachende Bedeutung von Wolleb's Compendium sei, ist noch zu erörtern. Der Werth desselben liegt gar nicht etwa nur in den er erwähnten formellen Vorzügen bündiger Kürze und durchsichtiger Klarheit, sondern Allem in der reifen Herausarbeitung der Begriffe und Lehrsätze selber, und in glücklichen Ausscheidung des Dogmatisch-werthvollen aus der großen Masse des lastischen Stoffes. Nicht leicht findet man bei Wolleb eine Dissertation, die nur lastisch, d. h. der Sache äußerlich wäre; in jeder derselben tritt vielmehr eine Gegenstande wirklich liegende Idee zu Tage. Es sind nicht willkürlich von außen beigeholte Kategorieen, mit denen er operirt; vielmehr dient ihm die logische und lektische Form nur dazu, um das Objekt klar anzuschauen und klar darzustellen. habe ihn ebendeshalb an einem anderen Orte den Lombarden der reformirten Sc lastik genannt (christl. Dogmatik §. 34.). Wie der Lombarde nur die Kirchenväter die ersten Anfänge der Scholastik vor sich hat, so hat Wolleb nur die Reformato und reformatorischen Dogmatiker (Zwingli, Calvin, Bullinger, Peter Martyr) und ersten Anfänger scholastischer Behandlung (Szegedin und Polanus) zu Vorgänge Wie der Lombarde sich im Gegensatze zu Albertus, Thomas von Aquino und Du Scotus auf die deskriptive Scholastik, auf die bloße logische Exposition und D stellung des gegebenen Stoffes beschränkt, so auch Wolleb; nur daß der Stoff je durch die römische, diesem durch die nach Gottes Wort wieder hergestellte Kirche geg war. Aber wie der Lombarde, so geht auch Wolleb nicht darauf aus, die Wahrh dieses gegebenen Stoffes zu beweisen, weder durch Rekurs auf die Philosophie, n durch solchen auf die heil. Schrift; denn nur bei strittigen Fragen bringt er in Anm kungen kurze (allerdings aber sehr gute und bündige) Hinweisungen auf entscheide Schriftstellen, doch ohne einen umfassenden Schriftbeweis zu führen, geschweige d aus einer biblischen Theologie das kirchliche Dogma zu entwickeln. So steht Wo an der Spitze der reformirten Scholastik, wie der Lombarde an der der mittelalterlic Wohl hat sich die Reihe der folgenden Scholastiker (Wendelin, Maccovius, Maresi Waläus, Gomar, Amesius, Voetius u. s. w.) nicht so formell an ihn angeschlossen, sie Commentare über sein Compendium geschrieben hätten, wie dieß die mittelalterlic Scholastiker in Betreff der Sententiae gethan haben; aber wenn auch frei in der ordnung des Stoffes verfahrend, stehen sie doch in Hinsicht der einzelnen Thesen Distinktionen auf Wolleb's Schultern und nehmen, was sein Geist und Scharfsinn bündiger Kürze hingestellt hat, zum Ausgangspunkt ihrer weitergehenden und oft Abstruse sich verlaufenden Forschungen.

Das theologische Studium Wolleb's fiel nach dem oben Beigebrachten jedenf in die Zeit, als Polanus Professor in Basel war (1596 — 1610). Nur um so würdiger ist die geistige Selbständigkeit, die er diesem seinem Lehrer gegenüber kundg

lanus zeigt in dem Folianten seines Syntagma theol. bereits ganz die Neigung der
teren reformirten Scholastiker, sich bis in willkürliche und abstruse Fragen zu ver-
en; dabei ist die Anordnung des Stoffes eine höchst unbeholfene; von allem dem ist
Wolleb das reine Gegentheil, abgesehen davon, daß er auch in materieller Hinsicht im
zelnen von Polanus völlig unabhängig ist, ja oft in den Ansichten und Entschei-
gen von ihm abweicht, wovon ein Jeder schon bei flüchtiger Vergleichung beider
rke sich überzeugen kann.

Während Polan sogleich bei der Anordnung des Stoffes eine Menge von Außen
gebrachte Kategorieen künstlich und verwirrend anwendet*), so hat dagegen Wolleb
der Art, wie er den gesammten Stoff der Dogmatik und Ethik nach dialektischen
tegorieen ordnet und eintheilt, auf meisterhafte Weise beurkundet, wie er nur die in
Sache selbst liegenden Kategorieen in logischer Weise darzustellen bemüht ist. Die
ologia handelt de Deo 1) cognoscendo, 2) colendo. Daraus ergibt sich ihm die
uptseintheilung in zwei libros, welche dem, was wir Dogmatik und Ethik zu nennen
egen, in scharfer und deutlicher Abgränzung entsprechen. — Betrachten wir das erste
ßeren, die Dogmatik, näher. Gott wird erkannt A) in se, B) in operibus. In se
Gott betrachtet a) ratione essentiae, nach seinen Namen und Proprietäten, welche
 Wolleb in die incommunicabiles (Einheit und Unendlichkeit) und communi-
 (Leben, Wille, Macht) eintheilt; b) ratione trium personarum, differentium
, proprietatibus, modo operandi, convenientium ὁμοουσίᾳ ἰσότητι und περι-
. — Die opera Dei theilen sich in immanentia (das decretum a) ge-
 = providentia aeterna, b) speciale de creat. ration. = praedestinatio) und
ansseuntia. Letztere sind die creatio und die providentia actualis = guber-
, α) generalis, qua gubernantur omnia, bona efficiendo, mala permittendo,
rminando, dirigendo; β) specialis in Betreff der Engel und Menschen. — Die
 spec. in Betreff der Menschen hat es zu thun theils mit dem Gegensatze zwischen
 status innocentiae (foedus operum und gratiae) und miseriae (culpa, poena,
 die Lehre vom pecc. primum und ortum) theils mit dem Gegensatze zwischen
 und gloria. — Die gratia theilt sich in 1) redemtio a) necessitas (Lehre vom
), b) veritas (Lehre von der Person Christi, seinem dreifachen Amt und doppelten
) und in 2) vocatio (Heilsaneignung) a) communis electis et reprobis (Lehre
 alt- und neutestamentlichen Wort Gottes, von der Kirche nebst den Sakramenten,
propria electis (fides salvifica nebst ihren effectis: justificatio und sanctificatio,
severantia und libertas). — Die gloria endlich hat es mit den eschatologischen
gen zu thun.

Nicht minder geistvoll entwickelt sich ihm die Ethik als die Lehre de deo colendo
r virtutes A) generales (der Einsicht und des Willens), B) speciales, a) cultus Dei
mediatus (1—4. Gebot), b) mediatus α) gener. (Liebe und Gerechtigkeit gegen
nschen), β) special. (5—10. Gebot).

In welcher Weise Wolleb die einzelnen Abschnitte ausführt, davon mögen zum
lusse noch einige Beispiele Platz finden. Die Trinitätslehre (lib. I. cap. 2.).
esis: Personae deitatis sunt subsistentiae, quarum quaelibet essentiam Dei to-
 habet, proprietatibus interim in communicationibus differentes. 1. Personae,
dis et ὁμοουσίου vocabula, etsi totidem syllabis in scripturis non reperiantur,
pturis tamen consentanea sunt et utiliter in ecclesia usurpantur. 2. Vox
ὑποστ. et ὑφιστ. latior est, quam vox personae. Jenes ist quaelibet substantia
gularis, dieß substantia singularis completa rationalis et proprietate incommu-

*) Theologia est 1) vera, 2) falsa. Die falsa ist wieder 1) ethnicorum, a) de diis, α) vul-
, β) exquisita, b) de daemonibus, 2) aliorum errantium. Die vera ist 1) archetypa, 2) ectypa,
 se, b) in creaturis rationalibus, α) in Christo, β) in membris Christi. Letztere ist wieder
beatorum, a) angelorum, b) hominum defunctorum, 2) viatorum, a) absolute considerata:
 und nova, b) secundum quid: infusa und acquisita u. s. w. u. s. w.

nicabili differens. 3. Persona divina nec Dei seu deitatis species est, n pars ejus, nec res a deitate alia, nec nuda relatio, nec τρόπος tantu τῆς ὑπάρξεως, sed essentia Dei cum certo τῆς ὑπάρξεως τρόπ 4. Nec tamen persona compositum quid est ex ente et ente, nec essentia Dei τρόπος ὑπάρξεως sunt res et res, sed res seu ens et modus entis. ist hier ein spekulativer Gehalt, welchen Wolleb in eine bündige Begriffsform zu brin bemüht ist. Als Beispiel eines soteriologischen Gegenstandes diene seine Darleg des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium (lib. I. cap. 25.). 1. Conveniunt l et evangelium causa efficiente principe, Deo, et instrumenta verbo scripto. Differunt causis instrumentalibus externis, tum, q lex per Mosem ev. per Christum datum sit, tum, quod lex naturaliter quo homini nota sit, evangelium vero nonnisi ex gratiosa Dei revelatione. 2. C veniunt materia communi, quod utrinque urgetur obedientia, additis p missionibus et comminationibns. Differunt autem materia propria; lex primario facienda, evangelium credenda docet. 3. Conveniunt forma commu quod utrinque perfectae obedientiae exhibeatur speculum. Differunt autem for propria. Lex enim docet, quae sit perfecta illa ac Deo placens justitia, ev vero docet, ubi seu in quonam reperiamus perfectam illam justitiam. Lex a nobis efflagitat, evangelium illam in Christo demonstrat. 4. Conveniunt f summo, Dei gloria, eique proximo subordinato, salute nostra, quae u que spectatur. Differunt vero finibus propriis. Lex enim eo data e ad Christum quaerendum impellat, evangelium vero, ut Christum exhibeat. dieser Weise zeigt er 5), daß das Objekt beider der homo lapsus, das spec. Objekt Gesetzes aber der homo lapsus consternandus, das Evangelium der homo lapsus sternatus sey.

Von besonderer Wichtigkeit ist lib. I. cap. 16. de assumt. hum. naturae, w die specifisch-reformirte Lehre scharf darstellt in den Sätzen: Christus non h nem, sed humanitatem, non personam, sed naturam assumsit. Humana C natura non habet peculiarem aut aliam, quam τοῦ Λόγου, ὑπόστασιν seu stentiam. Er lehrt eine unio der persona divina mit der natura hu (Der Logos hat die Beschaffenheit der Menschen angenommen, indem er se Mensch ward; nicht hat er ein menschliches Individuum mit sich verbu Daraus folgt ihm der richtige Satz: Communicatio idiomatum est modus loque quo de Christi persona, quocunque modo appelletur, praedicatur, quod est al utrius naturae. Diese Comm. idiom. ist realis ratione fundamenti, perso nimirum unionis. Man muß dabei aber die vocabula concreta von den abstrac unterscheiden; man dürfe sagen Deus est homo, nicht divinitas est humanitas.

In der Prädestinationslehre ist er entschiedener Infralapsarist. Hominum p destinatio est, qua Deus ex humano genere ad imaginem suam crea sed sua sponte in peccatum prolapsuro alios quidem per Christ aeternum servare, alios vero, sibi in miseria sua relictos, aeternum damnare c stituit ad patefaciendam gloriam misericordiae et justitiae suae. Die Präd nation ist ein decretum absolutum respectu causae impulsivae, quae nec in e gendis est fides nec in reprobandis peccatum, hingegen ein decretum non abso tum respectu materiae seu objecti; denn das objectum ist nicht der homo absol consideratus, sondern der homo sua sponte in peccatum lapsurus) und so sind praesupposita praedestinationis die decreta 1) de homine creando, 2) de dona homini creando imagine Dei, sed amissibili, 3) de lapsu ejus permittendo.

Schließlich ist noch zu bemerken, daß eine Anzahl von Wolleb gehaltener Leich predigten nach seinem Tode, im Jahre 1657, im Druck erschienen ist.

Dr. A. Ebrard.

Wolsey, Thomas, wurde 1471 geboren und soll nach Cavendish und Giusti-
ni „eines armen Mannes Kind“ und zwar, der Sage nach, der Sohn eines Fleischers
Ipswich (Suffolk) gewesen seyn. Jedoch hat Fiddes aus dem uns aufbewahrten und
ihm mitgetheilten Testamente des Vaters Wolsey's nachgewiesen, daß diese Nachricht
man ist und sein Vater ein für seine Zeit nicht unbeträchtliches Vermögen besaß.
h Brewer bemerkt, daß dieser Umstand dem bittern Feinde Wolsey's, Polydore Ver-
richt würde entgangen seyn. Wolsey machte seine Universitäts-Studien im Magda-
College, Oxford, wo er Erasmus kennen lernte, mit dem er in ein näheres Ver-
niß getreten zu seyn scheint; wenigstens existirt eine Correspondenz zwischen ihnen,
Wolsey als einen Freund von Wissenschaft und Kunst darstellt, dagegen aber kein
stiges Licht auf Erasmus wirft, da er seit Wolsey's Fall seine höfisch freundliche
che ändert. Die überaus glänzende und scheinbar glückliche Laufbahn Wolsey's
en wir durch eine möglichst genaue chronologische Anführung der wichtigsten Daten
nen. Wolsey wurde nach seinem Eintritt in die Universität bald B. A. (bacca-
reus artium) und Fellow von Magdalen College. Im Jahre 1500 wurde er Rek-
(Pastor) von Lymington in Somersetshire; 1505 Kaplan Heinrichs VII; 1506
r von Redgrave; 1507 Gesandter an den kaiserlichen Hof Maximilian's; 1508
t von Lincoln; 1509 Almosenier Heinrich's VIII.; 1510 Rektor von Torring-
Domherr von Windsor, Registrar of the Garter (des Hosenband-Ordens); 1511
ar und 1512 Dechant von York, Abt von St. Alban's, Dechant von Hereford,
r von St. Pauls in London; 1513 Bischof von Tournay; 1514 Bischof von
, von wo er in 8 Monaten nach York als Erzbischof versetzt wurde; 1515
er von Pabst Leo X. zum Kardinal von St. Cäcilia und vom König zum Lord-
r ernannt; 1516 wurde er legatus a latere; 1518 Bischof von Bath; 1521
ter an Kaiser Karl V.; 1523 Bischof von Durham; 1527 Gesandter an den
sischen König Franz I.; 1529 Bischof von Winchester. Im selben Jahre verlor
e Gunst seines Königs, alle Aemter und Ehrenstellen und zog sich eine Anklage auf
verrath zu, der er rechtzeitig durch den Tod, 29. November 1530 zu Leicester,
g. Gram und Kummer haben den vom Glück verwöhnten Mann in's Grab
gt.

Schwerlich ist eine historische Persönlichkeit so sehr mißkannt worden, wie Cardinal
ey. Mit Recht sagt die Encyclopedia Britannica von ihm: „Was auch seine
er gewesen seyn mögen, ohne Zweifel sind sie sowohl durch die eifrigen Reforma-
n, als durch die feilen Creaturen Heinrich's VIII. vergrößert.“ Erst Froude hat
seiner Geschichte Englands gesucht, Wolsey und seiner Zeit gerecht zu werden. Hal-
wir fest, daß Wolsey auf der Gränzscheide zweier streng geschiedener Perioden der
ichte stand. Er war ein Mann des Mittelalters; darum ist er und sein thätiges
den spurlos verschwunden. Er reichte hinüber in die neuere Zeit, fühlte ihr Wehen,
verstand sie nicht und blieb deßhalb ein isolirter, antiquirter Koloß. Wolsey hatte
n Anhänger, keine Partei, keine Schule, die ihn als ihren Meister verehrt hätte.
ey's Karakter ist ein seltsames Gemisch aus persönlicher Eitelkeit, blinder Ergeben-
an seinen König in seinen Launen und Schwächen und zähem Kleben an der mit-
lichen Kirche. Leopold Ranke beschuldigt Wolsey (Englische Geschichte 1. Band
151 f.) des Hochmuths, des absprechenden Wesens und der Härte. Aber wie kam
enn, daß dieser Mann nach seinem Falle eine wahrhaft rührende Sympathie beim
e fand und eine Popularität genoß, die mit solchen Handlungen unvereinbar scheint?
ey war eitel und ehrgeizig, ja sein Auf-beiden-Schultern-Tragen, dem Kaiser und
König von Frankreich gegenüber, zeigt, wie tief diese Eitelkeit ihn herabwürdigte
ihn förmlich um's Pabstthum betteln ließ; aber kalt-hochmüthig war er nicht.
ey war ein bedeutendes Talent, nicht bloß in Kunst und Wissenschaft, sondern auch
der Politik und Diplomatie. Der Bischof Fox von Winchester hatte ihn deßhalb
die Geschäfte und Umgebung Heinrich's VIII. eingeführt, und fand in ihm ein volles

Gegengewicht gegen den geheimen Rath, der vor Wolsey bald zum bedeutungsl Schatten herabsank.

Wolsey war Theolog, wenn ihm auch die priesterliche Seele fehlte. Er hatt scholastische Theologie, namentlich den großen Meister Thomas von Aquin studirt, dürfte mehr der Verfasser des Buchs über die sieben Sakramente gegen Luther als Heinrich VIII, der den Titel defensor fidei dadurch errang. Aber eben so arbeitete er am Wiederaufleben der klassischen Studien. Als Jurist war er nicht schwach, als Ranke behauptet, und der Haupt-Gerichtshof the Court of Chancery dankt ihm viel (siehe Campbell's lives of the Lord Chancellors). Es muß uns hauptsächlich die Frage interessiren, wie stand Wolsey der Reformation gegenüber? kurze Antwort ist: er wollte seine Zeit in's Mittelalter zurückdrängen. Er wollte Reformation in Sitte und Disciplin, wie das Tridentiner Concil es wollte, aber nichts. Selbst die skandalöse Ehescheidungsgeschichte Heinrich's und Katharinen's in Wolsey's Augen nur ein Hebel, womit er das Gewicht Englands in die päpstl Waagschale werfen wollte, um Heinrich durch eine feile Willfährigkeit desto fester an katholische Sache zu fesseln.

Was Wolsey's Versuche zur Reformation der Sitten in den Klöstern und in Geistlichkeit betrifft, so verunglückten sie. Abgesehen davon, daß Wolsey's früheres ben ausschweifend war, daß er als Pastor zu Lymington von dem Friedensrichter Amias Paulet in's Gefängniß geworfen wurde, weil er betrunken gefunden wurde, öffentlichen Skandal auf dem Jahrmarkt machte; abgesehen davon, daß er eine natürl Tochter im Kloster zu Shaftesbury hatte (s. Aktenstücke bei Galt S. 424), so war gewiß besser, als die große Mehrzahl seiner Standesgenossen und hat sich in der Hälfte seines Lebens durchaus vorwurfsfrei erhalten. Also nicht in dem Mangel Wolsey's sittlichem Ansehen, sondern darin bestand die große Schwierigkeit, daß meisten Klöster exempt, weder dem Staat noch Episkopat unterworfen, und nur Pabst eine Untersuchungs-Commission ernannt werden konnte. Wolsey begann also Gesetzesbruch, als er solche Untersuchung hielt. Neben der Hauptklage über die Versunkenheit der Geistlichkeit ward indeß auch bitter über die Häufung der Benef und die Nicht-Residenz der betreffenden Würdenträger geklagt. Aber was konnte sey da thun? Er selbst hatte zu gleicher Zeit ein Erzbisthum, 3 Bisthümer und Abtei. Er verkaufte sein Bisthum Tournay um schweres Geld. Also hätte er als Reformator erst bei sich selbst anfangen müssen; und dazu hatte er weder Lust Kraft. Aber was hätte auch Wolsey's Reformations-Plan geholfen, wenn er durchgef worden wäre? Wir müssen einräumen, daß er praktischen Scharfblick und sangui Hoffnung verband, daß er ergiebig war im Schmieden von Plänen, die an und für weder unmöglich noch chimärisch waren, nur daß er die Zeichen der Zeit nicht verst denn eine alte dahingesiechte Zeit wurde zu Grabe getragen, und eine neue war in Geburt. Schon im Zeitalter vor Wolsey zeigen die Statuten der Provisoren Ergebenheit an den Pabst, und die Nation wünschte durchgreifende Maßregeln (s ping remedies); nicht Scheu vor der Anklage des Sakrilegiums hielt sie von der fiskation sämmtlichen kirchlichen Grundeigenthums ab, sondern man beabsichtigte im terhaus eine vollständige Säkularisation der geistlichen Güter (Froude Vol. I. pp. und 82). Die Geistlichkeit war auf's Tiefste verhaßt. Kein Wunder, wenn wir denken, daß z. B. unter Heinrich VII. eine ganze Grafschaft (Carnarvonshire) die G lichkeit einer systematischen Verführung ihrer Weiber und Töchter anklagte, und ein strenger königl. Erlaß „gegen Ehebruch, Blutschande, Hurerei und andere fleisch Laster der Geistlichkeit“ nöthig war (S. 85). Und doch war gerade um diese Zeit Geistlichkeit mächtig, d. h. nicht mächtig in sich selbst, sondern nur mächtig in der O macht ihrer Gegner, des Adels und des Unterhauses. Wenn wir dieses bloße Sch bild geistlicher Macht oder, was dasselbe ist, dieses Verhüllen geistlicher Ohnmacht halten, so kann es uns nicht wundern, daß nach einem plötzlichen Aufflackern das

licht, denn faktisch war der Prozeß der Selbstauflösung schon seinem Ende nahe. Ein geschickter Arzt kann den Tod mitunter noch eine Weile aufhalten — dieser Arzt war Wolsey, der als Uebergangsminister zu einer neuen Zeit eine große, wenn auch undankbare Rolle spielte. Wolsey fiel und mußte fallen. Seine unermeßlichen Einkünfte wurden eingezogen, aber das Wenige, was ihm blieb, ließ er seiner brodlosen Dienerschaft zukommen und legte sich die härteste Einschränkung auf. Einst hatte er 800 Diener im Gefolge gehabt, darunter 9 bis 10 Lords, 15 Ritter, 40 Junker (Esquires) — jetzt war er ein armer Mann, aber größer in seiner Armuth, als je in seinem Glanze. Wolsey als Politiker ist verschollen, aber seine herrliche Schöpfung, Christ Church College in Oxford, wird seinen Namen nie untergehen lassen.

Die Hauptquelle über Wolsey ist: The life of Cardinal Wolsey by George Cavendish, his Gentleman Usher (letzte Ausgabe) 4°. London 1852. Diese Ausgabe ist von John Holmes vom britischen Museum besorgt und stellt den richtigen Namen des Verfassers (George statt William Cavendish) wieder her. Dr. Wordsworth veröffentlichte in seiner Ecclesiastical Biography das Werk zuerst 1810 in einer correkten Gestalt und mit schätzenswerthen Noten. — Nächstdem ist das fleißige und umfangreiche Werk des Dr. Richard Fiddes. London 1724. Fol. zu erwähnen, welches einen Anhang von 200 Seiten wichtiger Aktenstücke enthält. Der Werth dieser Biographie ist am besten daraus sichtbar, daß schon nach zwei Jahren eine neue Auflage nöthig wurde. — Ferner erschien im J. 1812: The life of Cardinal Wolsey by John Galt. London, wovon Hazlitt 1846 die 3te Ausgabe besorgte, die sich durch reiches Quellenmaterial auszeichnet (170 Seiten Briefe von und an Wolsey), welches sich freilich schon großentheils bei Fiddes vorfindet. Galt's Untersuchungen erstrecken sich auf das britische Museum und auf Jesus College zu Oxford, wo er die Papiere einsah, die Lord Herbert's Geschichte Heinrich's V. zu Grunde liegen. — Die interessante, wenn auch kurze Stanhope'sche Preisschrift: Cardinal Wolsey by Charles Martin. Oxford 1862, verdient auch Erwähnung. Sie bringt zwar kein neues Material, sucht aber auf Grund des Vorhandenen ein richtigeres Urtheil aufzubauen. — Neue Aktenstücke dagegen bringt: Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII: preserved in the Public Record Office, the British Museum, and elsewhere in England. Arranged and Catalogued by J. S. Brewer, M. A. London (Longman & C°.) 1862. Vol. I. (vgl. darüber the Athenaeum no. 1795. March 22, 1862 pag. 385). — Besonders wichtig und lehrreich ist die „History of England from the fall of Wolsey to the death of Elizabeth by James Anthony Froude, M. A. London 1856". Der gelehrte Verfasser widmet dem Kardinal eine sehr eingehende Besprechung und eröffnet neue Gesichtspunkte für die Beurtheilung der Stellung Wolsey's in seiner Zeit.

Joseph Overbeck.

Woltersdorff, Ernst Gottlieb, dem als namhaftem evangelischen Liederdichter hier ein Platz zukommt, ist geboren am 31. Mai 1725 als Sohn eines frommen Geistlichen in Friedrichsfelde unweit Berlin, der zehn Jahre später an die Gertrudenkirche in dieser Hauptstadt berufen wurde. Zuerst zum Apotheker bestimmt, ward der junge Woltersdorff durch den Vorgang seiner älteren Brüder veranlaßt, sich der Theologie zu widmen, die er von 1742 an in Halle unter Lange, Baumgarten, Knapp studirte. Er wohnte im Waisenhaus und gab Schulunterricht in demselben; hier gründete sich in ihm das pädagogische Interesse und Geschick, das ihn später zur Leitung des Bunzlauer Waisenhauses befähigte. Die schon in seinen Knabenjahren sich regende dichterische Anlage und Neigung gewann nach Verhältniß seiner religiösen Entwicklung und Läuterung mehr und mehr an fester Richtung, seine Produktivität an evangelischem Gehalte. Von 1744 an diente er als Hauslehrer und Vikar, bis er im J. 1748 von der Gemeinde Bunzlau, nicht ohne Widerspruch einer Partei, die sowohl das Formelle der Wahl beanstanden als die Orthodoxie des Kandidaten bezweifeln wollte, zum zweiten Prediger gewählt, nachdem ihn der durch eine Predigtsammlung bekannte Oberconsistorial-

rath Burg in Breslau examinirt und ordinirt hatte. Die Schilderung, die uns v
seiner amtlichen Thätigkeit gegeben wird und die mit seinen eigenen Aeußerungen ge
übereinstimmt, bietet ein Musterbild pastoraler Treue und unermüdlicher Sorgfalt b
ein Hauptgegenstand derselben war ihm die Jugend seiner Gemeinde. Als sofort
Maurermeister Zahn, von einem unwiderstehlichen und alle Schwierigkeiten besiegen
Drange getrieben, eine Waisenanstalt errichtete, ähnlich dem Haller Waisenhause,
ließ sich Woltersdorff, nachdem er auch seine persönlichen Bedenken gegen das Un
nehmen allmählich zu überwinden vermocht, dazu bewegen, die Direktion zu überneh
die er bis zu seinem schon im 37. Lebensjahre, am 17. Dezember 1761 erfolgten T
führte, worauf sie seinem jüngeren Bruder, Christian Ludwig, übertragen wurde.
Anstalt wurde ganz im Sinne A. H. Francke's geleitet; auch in ihr sehen wir
pädagogische Problem nach Verhältniß der Kräfte gelöst, die drei Bildungsweisen
Principien, das evangelisch-fromme der Volksschule, das humanistische der Gelehrt
schule und das realistische der Realschule zu vereinigen — Principien, welche bekannt
in der übrigen Schulwelt sich feindlich gegenüberstanden und noch heute ihren Ha
nicht beigelegt haben. Das Nähere hierüber s. in Stolzenburg's Geschichte
Bunzlauer Waisenhauses. Breslau 1854. S. 50—62.

Als Dichter besaß Woltersdorff eine ganz außerordentliche Leichtigkeit der Vers
kation — eine Gabe, die bei allem hohen Werth auch ihre Versuchung mit sich füh
„Zuweilen" — sagt er in seiner Vorrede zur ersten Sammlung seiner Psalmen,
im Sommer 1750 erschien (s. die 2. Aufl. 1768. S. 37; die neuere von R. Schne
besorgte, mit der Biographie versehene Auflage, Dresden 1849. S. 17) — „war
von vieler Arbeit ganz entkräftet; allein es wurde mir eine Materie so lebendig
floß so ungezwungen und ohne Mühe in die Feder, daß es schien, ich könnte
Schreiben nicht lassen. Wollte ich zuweilen drei Verse schreiben, so wurden gleich
15 oder 30 daraus. Manchesmal konnte die Feder dem schnellen Zuflusse nicht ein
folgen. Oft mußte ich's, wenn ich so hinter einander fortgeschrieben, erst überlesen,
ich wissen wollte, was es wäre, und mich selbst wundern, daß das da stand, was
wirklich fand. Und so sind diese langen Lieder entstanden. Ich nahm mir vor,
Lied in gewöhnlicher Größe zu schreiben, aber da ich hineinkam, sind 40, 50, 10
200 und mehr Verse fertig geworden." (Das Lied „Er ist doch noch in seiner Sta
hat 263 sechszeilige Strophen.) Daß dabei an Singbarkeit im Gottesdienste nicht m
zu denken ist, versteht sich von selbst; er tröstet sich damit, daß sie doch gelesen werd
können; aber wenn auch nicht von allen diesen zahllosen Versen behauptet werden ka
daß sie mehr der Reimkunst als der Dichtkunst angehören, so ist doch solche Breite
Tiefe und Fülle der Gedanken niemals günstig. Am übelsten sind die Darstellung
der kirchlichen Unterscheidungslehren gerathen, die sich über den ästhetischen Werth v
versus memoriales nicht erheben, aber auch als solche schwerlich einen Protestan
sattelfest machen. In anderen erinnert die Manier auffallend an Zinzendorf (so
Nr. 6. 8. 13. 26. 63. 90. 91. der Schneider'schen Ausgabe). Er hatte in sei
Jugend große Lust gehabt, in die Brüdergemeinde einzutreten; sein Vater hielt i
davon ab, und später hat er sogar jede Solidarität mit Herrnhut entschieden abgeleh
gleichwohl tritt die Verwandtschaft da und dort theils in der spielenden Form, the
in dogmatischen Anschauungen deutlich hervor. Es trifft auch aus diesem Grunde ni
zu, wenn ihn Lange in seiner „Hymnologie" S. 55 neben Schmolck und Neumeis
als kirchlichen Dichter den pietistischen entgegenstellt; wir würden ihn (wie dieß a
Koch's Geschichte des Kirchenliedes thut) unbedingt den letzteren beizählen, wie a
der ganze Mann der Haller Schule angehört. Ist aber durch jene breite Strömu
auch Vieles zu Tage gefördert worden, was ohne Schaden zu entbehren wäre, so v
danken wir ihm doch mehrere Lieder von solcher Trefflichkeit, daß wir sie zu den be
Erbstücken der evangelischen Kirche rechnen. Dahin gehört vor allen das herrliche Abe
mahlslied „Komm', mein Herz, aus Jesu Leiden" 2c.; ferner die Lieder „Großer Jeho

Ehrenkönig" ꝛc.; „Mein Trost und Anker in aller Noth" ꝛc.; „Prediger der süßen
hre" ꝛc.; „Wer ist der Braut des Königs gleich" ꝛc.; „O Gotteslamm, mein Ele-
nt" ꝛc.; „Gott, der du im Himmel thronest" ꝛc.; „Sünder, freue dich von Herzen" ꝛc.
it einiger Castigirung und Kürzung haben diese und ähnliche Lieder auch in den
ueren evangelischen Kirchengesangbüchern die verdiente Aufnahme gefunden. Eine be-
nders reich von Woltersdorff ausgestattete Rubrik bilden die geistlichen Kinderlieder,
deren mehreren er, was Wenigen sonst gelungen ist, den richtigen Ton getroffen hat;
s Lied „Blühende Jugend, du Hoffnung der künftigen Zeiten" ist eine ungemein
he, lebensvolle Dichtung. In den genannten Liedern ist die Innigkeit und Frömmig-
t, die lautere Liebe so gänzlich Eins mit der dichterischen Form, Gedanke und Aus-
k gehen so völlig in einander auf, daß man wohl sieht, da hat nicht erst die Re-
m und Reimkunst helfen müssen, sondern es ist, was dem Manne das Herz erfüllt,
ittelbar zum Liede geworden, der Vers ist mit dem Gedanken schon geboren. Eine
dere Gabe hatte er, einzelne Kernworte, namentlich aus der Schrift, auf die viel-
ste Weise poetisch auszubeuten und fruchtbar zu machen, indem er ein solches (z. B.
ist noch Raum" ꝛc. Nr. 117. in der Schneider'schen Ausgabe; „Daß ich einen
d habe" ꝛc. in dem angeführten Abendmahlslied, u. a. m.) in jeder Strophe wie-
lt, um in jeder es von neuer Seite poetisch auszulegen. Dieselbe Dichtungsweise
m auch zu verschiedenen Parodien Anlaß gegeben.

Von seinen anderweitigen Schriften gibt er am Schlusse der Vorrede zur zweiten
ng (1751) einen kleinen Katalog; es sind meist Ermahnungsschriften für die
(in ähnlicher Weise, wie C. A. Dann solche für seine Confirmanden schrieb);
seinem Tode kamen auch Predigtentwürfe heraus (Bunzlau 1771). Es ist wohl
uern, daß nicht eine Sammlung vollständiger Predigten von ihm erhalten ist,
die Eigenschaften seiner besten Lieder einen günstigen Schluß auf die Lebendigkeit
r Predigten machen lassen; wiewohl allerdings namhafte Beispiele (wie Paul Ger-
t und Freylinghausen) auch davon vorliegen, daß die alten Prediger, wenn sie zu-
h Dichter waren, hievon in ihren Predigten nichts merken lassen. **Palmer.**

Woolston, Thomas, s. Bd. III. S. 317.

Worms, Reichstag 1521, s. Luther, Bd. VIII. S. 582.

Wormser Religionsgespräch. I. Wormser Religionsgespräch im J. 1541.
r Name Worms, welcher eine so bedeutende Rolle in der deutschen Reformations
ichte spielt, bezeichnet die drei Male, da er besonders hervortritt, auch je eine
ere Stufe in Entwicklung und Bildung der evangelischen Kirche. Wie der Wormser
chstag 1521 die That vom 31. Oktober 1517 in gewissem Betracht abschloß und
den Karakter der ersten Periode bis 1530 ganz besonders signifikant ist, so bildet
erste Wormser Religionsgespräch, das freilich kein selbständiges Ganzes bildet, in-
es sich erst in dem Regensburger Colloquium fortsetzte und vollendete und mit
em daher untrennbar verbunden ist, den Uebergang von der durch das Augsburger
enntniß gegebenen dogmatischen Consolidirung der neuen Kirche zu den kriegerischen
ernehmungen, welche, mit dem Augsburger Religionsfrieden endigend, die rechtliche
politische Consolidirung des evangelischen Bekenntnisses in Deutschland herbei-
ten, während das zweite Wormser Religionsgespräch vom Jahre 1557 als letzter
hklang der Friedensverhandlungen zugleich die Einleitung in die Zeit bildet, da die
pfe innerhalb der evangelischen Kirche das Interesse für den Gegensatz des alten
d neuen Glaubens in den Hintergrund drängen.

Das erste Religionsgespräch in Worms gehört in die lange Reihe der Verhand-
gen, welche dazu dienen sollten, die Entscheidung durch das Schwert überflüssig zu
chen. Es läßt sich nicht läugnen, daß zu solchen Verhandlungen auf beiden Seiten
e wirklich sehr ernsthafte Neigung vorhanden war, und zwar von einem doppelten
ichtspunkte aus: vom religiösen und politischen. Vom religiösen: denn wir dürfen
hl nicht vergessen, daß die ganze Tendenz des Augsburgischen Bekenntnisses eine vor-

zugsweise irenische war. Es war gewissermaßen allerdings das Ultimatum der Protestanten, die Summirung aller ihrer Forderungen, die sie an die seitherige Kirche zu machen hatten, aber es war von Anfang keineswegs die Meinung dabei, daß es in erster Linie die Grundlage seyn soll für eine besondere Kirchengemeinschaft, sondern daß es vielmehr die Grundlage seyn solle für eine Erneuerung der Gesammtkirche. Es war also ganz natürlich, daß die Evangelischen in fernere Verhandlungen immer noch mit Hoffnungen auf Verständigung eintraten, wenn auch Weitsichtigere damals schon im höchsten Fall einen vorübergehenden faulen Frieden in Aussicht nehmen mochten. Zu dieser Hoffnung schien um so mehr Grund vorhanden zu seyn, als ja auch nicht minder auf der anderen Seite ein Bedürfniß der Reform anerkannt war und ein Geist der Bewegung sich nahezu bis an die Stufen des päbstlichen Thrones Bahn brechen zu wollen schien. Und so entschieden Kaiser Karl V. den Forderungen der Evangelischen entgegentreten zu müssen glaubte, so unbezweifelbar ist doch andererseits, daß er die Absicht hegte, wenn nicht auf halbem Wege, so doch mit etlichen Schritten den weiter gehenden Forderungen entgegen zu kommen. Schien so im religiös-kirchlichen Interesse ein Compromiß keineswegs außerhalb des Bereichs der Möglichkeit zu liegen, so trieben die politischen Interessen noch mehr dazu. Der Karakter des Augsburgischen Bekenntnisses als eines Ultimatums zeigte sich freilich auch darin, daß die demselben Verwandten unmittelbar hernach einen Waffenbund mit einander schlossen, aber der Schmalkaldische Bund war doch zunächst rein defensiver Natur und sollte nur den Eventualitäten begegnen, welche allerdings das Bekenntniß nach sich ziehen zu müssen schien, und der Kaiser andererseits trat allerdings schon im Augsburger Reichstagsabschied mit kriegerischen Drohungen dem eingelegten Bekenntniß entgegen (s. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Bd. III. S. 232 f.), aber dennoch waren die politischen Verhältnisse, in denen der Kaiser sich bewegte, so complicirt, daß eine Verständigung mit der Gegenpartei auch jetzt noch von größtem Werthe seyn mußte. Daher die über ein Jahrzehnt lang fortdauernden Schwankungen zwischen Kriegsvorbereitungen und Friedensverhandlungen. Näher haben wir das erste Wormser Religionsgespräch mit in die Reihe der letzteren zu stellen.

Gegen das Ende des zweiten Jahrzehnts, seit dem Beginne der Reformation war es dieser geglückt, sich über Gebiete zu verbreiten, die bis dahin die festesten Burgen der alten Kirche gewesen waren. Brandenburg und das albertinische Sachsen wurden dem Evangelium aufgeschlossen. Ganz Norddeutschland schien nachgerade der neuen Kirche zuzufallen. Die Mehrheit des Kurfürstencollegiums neigte sich auf Seiten der Protestanten. Unter diesen Umständen mußte der Kaiser, auf der einen Seite von den Osmanen gedrängt, gegen die er nur aus Deutschland ausgiebige Hülfe erwarten konnte; auf der anderen von Frankreich in Schach gehalten, das wiederum am Pabst und an den Protestanten gleichzeitig eine Stütze suchte, nothgedrungen schon auf die Protestanten die äußerste Rücksicht nehmen, und was in Frankfurt schon 1539 bei den Verhandlungen, die er durch den Bischof von Lunden mit den evangelischen Ständen geführt hatte, zur Sprache gekommen war, nämlich Erneuerung des Versuchs einer Verständigung auf dem Gebiete der Lehre mußte Karl V. jetzt im Jahre 1540 wirklich in's Werk zu setzen beginnen. Der Kaiser schrieb den 2. April dieses Jahres eine Versammlung nach Speier aus, „um die Dinge dahin zu richten, daß der langwierige Zwiespalt der Religion einmal zu christlicher Vergleichung gebracht werde (s. Ranke a. a. O. S. 150). Wegen ansteckender Krankheit wurde die Versammlung von Speier nach Hagenau verlegt, wo wirklich im Juni ein Zusammentritt von politischen und theologischen Räthen einer Anzahl deutscher Fürsten erfolgte. Indessen ging man auf protestantischer Seite nicht ohne mancherlei Besorgnisse. Denn schon im Mai hatte König Ferdinand zu Hagenau sich mit den katholischen Ständen zu einer Berathung versammelt, damit die Anhänger der alten Religion in compakter Einheit auftreten könnten. Bei dieser Vorberathung war nun vor Allem der päbstliche Gesandte Morone thätig,

um wo möglich die ganze Handlung zu hintertreiben. Bei dem Kaiser und bei Ferdinand hatten Alexander Farnese und Michael Cervinus bereits mit großem Eifer in dieser Richtung vorgearbeitet, und der Eifer der Curie kann am deutlichsten zeigen, wie ernstlich damals die Gefahr einer Vereinigung Deutschlands war. Ein Colloquium, wie es die Augsburgischen Confessionsverwandten begehrten, wäre nichts Anderes gewesen als ein freies Nationalconcil, — ein Nationalconcil eben im evangelischen Sinne, d. h. ohne die Verbindlichkeit, durch welche ein solches nur das Mittel einer Majorisirung zu werden drohte. Fürchtete der päbstliche Absolutismus nun schon einen Stoß von einem ökumenischen Concil, wie viel bedenklicher mußte ihm ein derartiges Nationalconcil seyn, dessen Forderung er denn auch regelmäßig mit dem Anerbieten einer allgemeinen Kirchenversammlung zu beantworten pflegte. Zum Glück für den römischen Hof hatte eine solche Versammlung auch etwas an sich, das zu den Intentionen des Kaiserhauses nicht ganz stimmte, und in diesem Falle scheint wirklich Ferdinand, trotz seiner der Reform nicht ganz abgeneigten Räthe, gänzlich auf die Seite der päbstlichen Wünsche getreten zu seyn. Seinem Einfluß gelang es, die Verhandlungen in Hagenau, ehe sie noch recht begonnen waren, wieder abzubrechen, und es geschah mehr aus Rücksicht auf den Kaiser, als nach eigenem Wunsche, daß mit dem Abbruch der Verhandlungen zugleich der Wiederbeginn derselben in Worms festgesetzt wurde. Auf den 28. Oktober war der Anfang dieser Verhandlungen in dem Dekrete festgesetzt, aber erst am 25. November ward das Colloquium durch Granvella eröffnet. So wenig als in Hagenau hatten sich in Worms die Fürsten eingestellt. Es waren nur ihre politischen und theologischen Vertreter erschienen. Aber auch Ferdinand fand sich hier nicht ein. Die Repräsentanten des Kaisers — Granvella und Naves — waren diesmal den Wünschen des römischen Hofes weniger zugänglich; dafür war der Nuntius Campegi, Bischof von Feltre, Bruder des Cardinals, nun in Person anwesend*) und wußte in der That mit großer diplomatischer Kunst die drohende Gefahr abzuwenden. Diese war dadurch noch besonders groß geworden, daß unter den eilf Stimmführern der katholischen Partei, welche von Ferdinand berufen worden waren, nicht weniger als drei sich befanden, welche indeß so ziemlich auf die Seite der Evangelischen getreten waren. Es waren dieß Brandenburg, dessen Gesandte schon in Hagenau nur mit Mißtrauen aufgenommen worden waren, von beiden Parteien, Pfalz und Jülich und sogar etliche geistliche Fürsten, wie Köln und Augsburg, legten mildere Ansichten an den Tag. Unter diesen Umständen ging nun Campegi darauf aus, wenigstens durch Erhebung von formellen Fragen Anstände herbeizuführen. Campegi, der mit einer gewissen Bescheidenheit aufgetreten war (vgl. die etwas schadenfrohen Urtheile der Protestanten über den ihm zu Theil gewordenen wenig ehrenvollen Empfang in einem Schreiben Major's im Corp. Ref. a. a. O. 1224 ff.), aber doch bestimmt genug seinen officiellen Karakter geltend gemacht, auch eine feierliche Rede, in welcher er zur Eintracht ermahnte, gehalten hatte, suchte hauptsächlich von dem kurmainzischen Kanzler Braun unterstützt, zunächst dahin zu wirken, daß die Unterhandlungen schriftlich geführt werden sollten — ein Kunstgriff, den wir sodann bei dem zweiten Religionsgespräch in Worms mit mehr Erfolg angewandt sahen. Diesmal erhoben sich die Protestanten in einem starken Beschwerdeschreiben dagegen (Corp. Ref. a. a. O. S. 1236 ff.). Zur Vervollständigung dieses Vorschlags wünschte er sodann weiter, daß nicht die einzelnen Stimmen gezählt und daraus die Majorität erzielt werde — welche Art der Behandlung gerade von römischer Seite bisher stets als die naturgemäße verlangt worden war —, sondern daß die beiden Parteien je als eine Einheit für sich auftreten. Allein dem Protest der Evangelischen gegen diese Behandlungsweise schlossen sich auch die drei der evangelischen

*) Da Seckendorf und Raynald (Ann. ad ann. 1540 nr. 89) bestimmt Campegi als Nuntius nennen, so beruht die Angabe Ranke's, daß der Bischof von Modena, Morone, als Nuntius in Worms gewesen, wohl auf einem Irrthum. Derselbe war (vergl. Corp. Ref. III. S. 1132) allerdings anwesend, aber nicht in officieller Eigenschaft.

Sache geneigten Vertreter der katholischen Partei an. Der Kurfürst von Brandenburg hatte seinen Abgeordneten aufgegeben, daß sie unter allen Umständen ihm das Wörtchen sola wieder bringen sollten, und so ließen sich dieselben denn auch ein auf Anregen Campegi's verfaßtes Gutachten von Billik und Eck, das der Verhandlung zur Grundlage dienen sollte, durchaus nicht gefallen. Granvella, vielleicht durch ein Privatschreiben Melanchthon's an ihn noch bestärkt (Corp. Ref. a. a. O. S. 1243) schlug nun als Mittelweg vor, daß von jeder Partei je ein Theolog sprechen sollte, mit dem Zusatze jedoch, daß darum die übrigen Glieder der Parteien nicht gehindert seyn dürfen, ihrerseits Etwas beizusetzen. Auch dieser Vorschlag indeß wurde von Seiten des Nuntius nicht ganz acceptirt; derselbe verlangte, daß solche Zusätze nur von der Mehrheit innerhalb einer der Parteien gemacht werden dürfen. Granvella mußte sich endlich fügen. Der Minderheit sollte nur das Recht zustehen, ihre Einwendungen schriftlich beim Präsidenten und dem kaiserlichen Orator anzubringen. Unter diesen Verhandlungen über die Formfrage war der ganze Dezember hingegangen und erst den 2. Januar 1541 war man endlich zu dieser Entscheidung gelangt. (Das betreffende Schreiben der Präsidenz s. Corp. Ref. IV. S. 1 ff. Daselbst auch die Antwort der Protestanten. Ein Theil derselben war gegen Annahme der Vorschläge. Vergl. den gegen Melanchthon böswilligen Brief Osiander's vom 5. Januar 1541 Corp. Ref. IV. S. 10 ff.) Melanchthon, den vom Besuch des Hagenauer Tages die Krankheit abgehalten hatte, welche ihn in Folge der Gewissensbisse über seine Theilnahme bei Landgraf Philipp's Bigamie ergriffen, stand mit Calvin unter den Theologen natürlich oben an und wurde dem wohlbekannten Gegner Eck gegenübergestellt. Der letztere begann sofort mit einem erst auf dem zweiten Wormser Religionsgespräch verhängnißvoll gewordenen Vorwurf — mit dem Hinweis auf die in der Augsburgischen Confession vorgenommenen Aenderungen. Melanchthon behauptete, diese Aenderungen seyen nur formeller Natur und berührten das Wesen der Sache in keiner Weise, und für diesmal gelang es auch, die weitere Besprechung darüber abzuschneiden. Die Gegner kamen bald wieder auf die Erbsünde zu reden, wie sich denken läßt, ohne daß wesentlich Neues vorgebracht oder eine gegenseitige Annäherung erreicht worden wäre. Von einem durch seine ganze Vergangenheit so sehr gebundenen Mann, wie Eck, dem schon die Eitelkeit keine Retraktion zuließ, konnte ein Entgegenkommen nicht erwartet werden. (Eine ganze Reihe von Anekdoten über Eck's Eitelkeit enthalten die Briefe der Evangelischen von Worms aus im Corp. Ref. III. IV.) Es ist darum auch sicher nicht zu bedauern, daß, nachdem diese Besprechung vom 14. bis zum 17. Januar gedauert hatte, ohne über die Erbsünde hinauszukommen (Protokoll s. Corp. Ref. IV. S. 33—78), ein Reskript des Kaisers den 18. ein Ende machte, indem das Religionsgespräch nach Regensburg verlegt wurde, wo der Reichstag sich zu versammeln begonnen hatte. In der hier vorwaltenden politischen Atmosphäre schien dem reineren Reformeifer des Legaten Contarini wirklich einen Augenblick zu gelingen, was bisher so oft vergeblich versucht worden war. Doch auch dieser friedliche Sonnenblick konnte nicht lange anhalten. Das nothwendige Mißlingen auch dieses Plans brachte nun die Einsicht in die Unmöglichkeit eines friedlichen Abkommens zur Reife, und um so dunkler zogen sich nun die Gewitterwolken zusammen, bis sie endlich im Schmalkaldischen Kriege sich entluden.

So wenig erquicklich aber auch der Anblick solch' leerer, von Anfang an den Keim des Mißlingens in sich tragender Verhandlungen seyn mag, dennoch gewähren sie einen Einblick nicht nur in die politischen Hintergedanken beider Parteien, sondern auch in die tiefen religiösen Hoffnungen, von welchen damals noch die Reformatoren beseelt waren.

Die auf das Gespräch bezüglichen Aktenstücke finden sich ziemlich vollständig im Corp. Reform. III. 1132 bis zum Schluß. IV. S. 1—90. Weiteres s. bei Rayn. ad a. 1540, 47—59. Seckendorf, hist. Luther. lib. III. Sect. 21. §. 79. 80. — Salig, Historie der Augsburg. Confession I. Buch III. Kap. 2. §. 3. 4. — Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. IV. S. 151 ff.

II. Das Wormser Religionsgespräch vom Jahre 1557. Dieselbe Stadt, welche
Ort für die erste große Kundgebung des evangelischen Glaubens gewesen war (1521),
te auch die Stätte seyn des letzten fruchtlosen Versuchs, eine Verständigung der
den sich trennenden oder vielmehr bereits getrennten Parteien herbeizuführen.

Freilich das kirchengeschichtliche Interesse dieses zweiten Wormser Religionsgesprächs
t nicht mehr in dem Ertrag desselben für das Verhältniß der alten und neuen
che, sondern dies Wormser Religionsgespräch hat seine Hauptbedeutung für die innere
schichte des Protestantismus. Nach Außen hin war durch den Augsburger Reli-
nsfrieden die evangelische Kirche vorläufig sicher gestellt. In religiöser und politischer
ziehung war der Streit ausgetragen, indem jeder Theil sich nach beiden Seiten hin
stigt hatte. Was dennoch die beiden Gegner auf einem scheinbar friedlichen Boden
h einmal zusammenführte, nachdem sie auf dem Schlachtfelde einander entgegen ge-
en waren, war doch das Gefühl, daß der Austrag auf Grund der Waffenerfolge
t der richtige sey, war die Ahnung der furchtbaren Folgen, welche die religiöse
altung noch nach sich ziehen sollte. Besonders lebhaft war diese Ahnung natürlich
dem König Ferdinand, der das Zustandekommen des Gesprächs mit dem lebhaftesten
er betrieb. Denn das Kaiserthum in einer religiös gespaltenen Nation mußte auch
i schon als Unding erscheinen, und überdieß ging die Spaltung ja tief in seine
lande hinein, und wie wenig mit Gewalt auszurichten sey, hatte die Geschichte seines
ders ihm gezeigt. Wenn aber den König sein natürliches und nothwendiges Inter-
für eine Einigung, seine Bereitwilligkeit zum Nachgeben in manchen Punkten über
Unmöglichkeit eines wirklichen Resultats einigermaßen täuschen mochte, so zeigten
j die Verhandlungen, welche dem Regensburger Reichstagsabschied von 1557 vor-
ingen, in welchem die Zusammenberufung des Colloquiums festgesetzt wurde, nur zu
lich, daß die Stände selbst von nichts ferner waren, als von der Hoffnung auf eine
trägliche Einigung. Die katholischen Stände, namentlich Augsburg, konnten nur
: einem Concil das Heil hoffen, während die protestantischen vollends nach den
her in Trient gemachten Erfahrungen, auf ihrem Protest gegen jede Möglichkeit einer
oristrung beharren mußten. Wenn trotz dieser klaren Erkenntniß der Unmöglichkeit
s Erfolgs die Stände endlich dem Antrage des Königs beitraten, so geschah es nur,
l sie einerseits von dem Colloquium keine Gefahr zu fürchten hatten, da ein solches
unverbindlich sey und seine Resultate doch wieder erst der Genehmigung des Reichs-
i unterstellt werden mußten, theils weil sie natürlich alle zu dem in der Annahme
Antrags liegenden Bekenntniß gern bereit waren, daß auch nach der rechtlich er-
ten Trennung in zwei Kirchen eine Einigung doch im höchsten Maße erwünscht
be. Noch weniger als die politischen Vertreter der evangelischen Kirche waren die
logischen zu einem neuen Wortkampfe aufgelegt. Namentlich war es Melanchthon,
noch ehe ihm die förmliche Aufforderung zur Theilnahme geworden war, seine
eren Besorgnisse aussprach (vgl. den Brief an Camerarius von Mitte Juli 1557,
p. Ref. IX. S. 185). Ihm war freilich nicht nur zuwider, fruchtlose Versuche,
denen er sich so manchmal schon hatte betheiligen müssen, abermals zu erneuern,
ern ihm graute vor Allem auch vor den Genossen der eigenen Kirche, mit denen
i der Streit heftig genug entbrannt war. Während der Regensburger Reichstags-
hied ausdrücklich bestimmte, daß die Verhandlungen bei dem Colloquium ausschließ-
zwischen den katholischen und Augsburger Confessionsverwandten geführt werden
en, während die ganze rechtliche Existenz der neuen Kirche sich wesentlich auf die
ustana stützte, war indessen der Kampf über diese selbst in der evangelischen Kirche
gebrochen. Matthias Flacius hatte sich unter dem Schutze der sächsischen Fürsten
der ernestinischen Linie an der Spitze einer Partei von Gnesio-Lutheranern dem
chen Melanchthon's entgegengestellt und der Zwist war so heftig geworden, daß die
ngelischen Stände für nöthig erachteten, auf einem eigenen Fürstentage zu Frankfurt
vorläufige Beilegung der häuslichen Streitigkeiten zu versuchen, ehe man dem äußeren

Feinde zu Worms sich entgegenzustellen versuchen konnte. Aber die zu wirkliche
ständigung nöthigen Hauptpersonen — die sächsischen Herzöge — waren nicht ersc
und vergeblich bemühte sich nun Herzog Christoph von Württemberg, die Augsbi
Confession den Streitenden als den Boden vorzuhalten, auf welchem sie sich b
könnten, ohne daß die Gegensätze hervorträten. Zur Erledigung der schwebenden
fragen werde sich ja wohl eine andere Zeit finden lassen (vgl. die Geschichte des
furter Convents bei Salig, Historie der Augsburg. Conf. III, 255—270). Tr
in Frankfurt gefaßten Beschlusses begann Flacius frühzeitig genug, die sächsisch
sandten mit Instruktionen in seinem Sinne zu versehen. Im Juni hatte sich der
furter Fürstentag versammelt, im Juli Melanchthon Befehl zur Reise nach Wor
halten, wo im August das Colloquium seinen Anfang nehmen sollte. Am 9.
erließ Flacius an die Jenaischen Gesandten Erhard Schnepf, Viktorin Strigel, Jo
Stößel, welche als weltlicher Rath Basilius Monner begleitete, ein Schreiben, in d
er sie in ihrem Eifer für die reine Lehre zu befestigen suchte. Als Parole ste
die Forderung auf, daß die Gegner der Augsburgischen Confession innerhalb der
stantischen Partei ausdrücklich verdammt werden, nämlich die Interimisten und A
risten, die Schwenkfeldianer, Sakramentsschwärmer, Osiandristen, Majoristen, Sert
und andere Sekten. Er verlangte zugleich kirchliche Censur aller religiösen S
und Zucht gegen Alle, welche von der reinen Lehre abweichen (Corp. Ref. IX, 199-
Im Sinne dieses Schreibens fiel denn auch die fürstliche Instruktion der herzog
sischen Gesandten aus, insbesondere sind in derselben neben der Augsburgischen
fession auch die Schmalkaldischen Artikel als maßgebend bezeichnet. Wenn sodann
lich die Herzöge auch Einigkeit den Katholischen gegenüber wünschen, so soll
doch eben nur zu Stande gebracht werden durch Nachgiebigkeit der Uebrigen, resp
schluß der Widerstrebenden (Corp. Ref. IV, 213—215). Diese Instruktion wa
freilich wenig geeignet, die im Frankfurtischen Abschied geforderte vorläufige Ve
gung der evangelischen Theologen über den modus procedendi zu erleichtern.
führte der Pfalzgraf Wolfgang in einem Schreiben vom 16. August dem Herz
hann Friedrich dem Jüngeren zu Gemüthe, welcher sich von Baden aus, wo
Kur gebrauchte, selbst nach Worms begeben wollte, vermuthlich um durch sein
liches Erscheinen kräftiger einzuwirken (Corp. Ref. IX, 225 ff.). Natürlich wa
dieser Zuspruch vergeblich. Johann Friedrich ward zunächst im Bade festgehalten
seine Gesundheitsumstände, aber seine Theologen, die seit Mitte August in
waren, suchten die nach und nach anrückenden anderen Gesandten zu bearbeiten b
Eintreffen der kursächsischen Legation, deren Ankunft sich wegen einer Reise des Ku
nach Dänemark verzögerte, da Melanchthon erst Befehl von seinem Fürsten bel
mußte; doch waren auch diese Bemühungen vergeblich. Obwohl der Braunsch
Mörlin und der Mansfeldische Gesandte Sarcerius im Allgemeinen sich zu den
neigten, mußten doch die Gesandten unter dem 21. August ihrem Herzog erkläre
sie, „nachdem sie viel Personen angestochen, vermerken, daß sie es schwerlich dazu
kommen lassen, daß man von der Handlung, so mit den Papisten vorgenomm
werden, beides von den alten und neuen Irrthümer, so seit der Zeit des prom
Interims aufkommen, Unterredung gestatten und Verdammung der Irrthümer
werde“ — denn, fügen sie hinzu, Melanchthon sey des Zwinglianismus, Brenz u
Württemberger des Osiandrismus verdächtig (Corp. Ref. IX, 236 ff.), und als
lanchthon am 28. August mit Peucer, Paul Eber u. A. selbst ankam, mußte M
die Wahrnehmung machen, daß quotquot sunt hic theologi nostrarum partium
honorifice exceperunt, reverenter et quasi numen adorant, daß beim Heraus
aus der Predigt Alles sich um Melanchthon gedrängt habe, nur er selbst fern ge
und nach kaltem Gruß von Seiten des Gefeierten mit Stößel davongegang
(Brief an Flacius vom 31. Aug.; Corp. Ref. S. 245). Wirklich fand auch
einer Versammlung am 5. Sept. (nach anderen Berichten am 4.) indirekt gegen

ichthon gerichtete Angriff der Weimarischen Theologen keinen Anklang. Die Theo- en wollten sich zwar gern darauf einlassen, im Allgemeinen die mit der Augsburgi- n Confession streitenden Irrthümer zu verwerfen, aber von speciellen Anathematismen llten sie nichts hören, mit Ausnahme von Mörlin und Sarcerius. Es wurde dem langen der Weimarer vor Allem entgegengehalten, daß zu einer Verdammung, wie die Sachsen etwa wünschten, eine größere Versammlung gehöre, als sie in Worms zusammengefunden. Melanchthon selbst erklärte zwar, weichen zu wollen, aber na- ntlich die Württemberger waren keineswegs gemeint, nachzugeben und Osiandern fallen lassen. Vielmehr wurde den Sachsen nur mit Ausschließung gedroht. Wenn der citirte Bericht im Corp. Ref. IX, 307 sich auf diese Zusammenkunft vom 4. oder September bezieht, so muß es in der That ein sehr heftiger Auftritt gewesen seyn, n der den Sachsen günstige Berichterstatter (wahrscheinlich Aurifaber) erklärt darin er Anderem: „und war ein greulich Gerauf und Zank darüber unter unsern Leuten den anderen Theologen worden, dergleichen nie gewesen ist. Insonderheit haben mit dem Brentio einen großen Lärm gehabt, da sich denn die Unsern gar wohl ge- en haben und ist ihnen Doct. Mörlin und Sarcerius getreulich beigestanden und mit Osiandrismo den Brenz also geängstiget, daß er vor Zorn nicht hat reden können, vern sein Geselle Doctor Jacobus Andreas von Göppingen ihn vertreten gehabt und usgefahren, sie sollten den Tag nicht erleben, daß sie den Osiandrum verdammen len." — Auf alle Fälle haben wir in dieser Erzählung ein Genrebild aus jenen en vor uns. Da die Theologen so wenig unter sich eins zu werden vermochten, nahmen sich die politischen Räthe der Sache an. Sie brachten es endlich dahin, die Weimarer sich begnügten, ihre Verdammung der Corruptelen der Augsburgi- n Confession schriftlich niederzulegen bei den protestantischen Assessoren unter Vor- halt ihrer Veröffentlichung, wenn es die Nothdurft erheische. Melanchthon aber, ob- h der Hauptgegenstand Flacianischen Hasses, suchte auch in diesem Falle den Gegnern glichst weit entgegenzukommen. Er verwies dieselben nicht nur auf eine bald an- stellende Synode, sondern machte namentlich auch geltend, daß ihnen ja bei dem Col- lequium selbst hinreichend Gelegenheit geboten sey, bei den einzelnen Artikeln ihre Ver- dammungen auszusprechen, und daß dieß hier viel schicklicher gehen könne, da man zu- h in positiver Weise sich über die streitigen Punkte erklären könne, — ja Melanch- n ließ sich sogar herbei, einen Vergleichsentwurf zu verfassen, in welchem neben dem zeten Bekenntniß zur Augsburgischen Confession die evangelischen Theologen auch Stellung zu den verschiedenen für die Weimarer anstößigen Parteien aussprechen en. Dieses letztere Erbieten wurde aber nicht ausgeführt; Melanchthon stellte zwar Consensusformel auf (Corp. Ref. IV, 365 ff.), in welcher er den Weimarern ziemlich gehende Concessionen machte und sich insbesondere zu den gegen das Buch „Interim" gegangenen Confessionen, namentlich der Hamburger, bekannte, also für seine Person ttlich retraktirte, allein an dem Widerstande der Württemberger, welche offenbar Osian- n nicht wollten verdammen lassen, scheint dieser Versuch gescheitert zu seyn (vergl. nck, Gesch. des protestant. Lehrbegriffs. Bd. VI. S. 144 ff.). Während die evan- schen Theologen so vergeblich sich noch bemühten, unter sich eins zu werden, wurde Zeichen zum Anfange des Gesprächs gegeben.

König Ferdinand war selbst um Uebernahme der Präsidenz gebeten worden; er e, da überhaupt keine Fürsten nach Worms kamen, den Bischof von Speyer, und dieser erkrankt war, den von Naumburg, Julius von Pflug, zum Vorsitzenden er- nt — den einzigen Mann vielleicht, der neben Melanchthon wirklich ein lebendiges onsinteresse besaß. Dem Bischof stand des Königs Vicekanzler, Seldius, zur Seite. erdem hatte jede Partei ihre Assessoren, Adjunkten, Auditoren, Notarien bestellt. er den Collokutoren standen den bereits genannten Theologen auf evangelischer Seite, n Melanchthon, Brenz, Mörlin, Schnepf u. s. w., auf katholischer hauptsächlich der chof Michael Sidonius von Merseburg, dann der Theologe Canisius und die beiden

Renegaten Staphylus und Wizelius gegenüber. Alle diese Deputirten wurden nun de
11. September auf dem Rathhause in Worms von Pflug versammelt und die nöthige
Formalitäten bereinigt. Aber schon die vorläufige Erklärung, welche Melanchthon
im Namen der Evangelischen abgab und worin er sich energisch auf den Standpu
der Augustana stellte (Corp. Ref. IX, 279 ff.), die er von dem Colloquium zu Grun
gelegt wünschte, gab zu einer Reklamation von Seiten des Sidonius in der zweite
Sitzung den 13. September Veranlassung. Pflug wußte den entstehenden Streit nic
anders zu löschen, als dadurch, daß er die Annahme einer schriftlichen Ausfertigung de
beiderseitigen Erklärungen verweigerte. Nachdem auch die zweite Sitzung mit Formal
täten — Beeidigung der Theilnehmer — ausgefüllt war, kam man in der dritten, de
14. September gehaltenen erst an die Feststellung der Form des Gesprächs. Es fragt
sich nämlich, ob man mündlich oder schriftlich mit einander verhandeln solle, und di
Entscheidung für die letztere Form, wodurch das Religionsgespräch ein colloquium
non loquendo wurde, wirft ein hinlängliches Licht auf die Geneigtheit beider Thei
zum Gespräch und auf ihr Vertrauen in ein Resultat der Verhandlungen. Denn i
der That, es gehörte eine eigenthümliche Selbstüberwindung dazu, um mit einem vo
aussichtlich endlosen Schriftwechsel den Anfang zu machen. Der Bischof von Me
burg bezeugte auch im Weiteren noch seinen Wunsch, das Gespräch lieber aufgeho
zu sehen, indem er ein Verzeichniß der streitigen Artikel aufstellte, größtentheils na
der Ordnung der Augustana, und verlangte, daß die Evangelischen mit den Katholisch
alle anderweitigen abweichenden Ansichten verdammen. Es war dieß offenbar ein Ma
noeuvre, um die Einigkeit der Protestanten zu trennen — ein Manoeuvre, das aber die
mal nicht gelang. Die Evangelischen begnügten sich, ihr Einverständniß mit der Aug
stana zu erklären. Dagegen erhob sich, ehe noch der von Sidonius vorgeschlagen
Ordnung gemäß der Schriftwechsel über die Erbsünde begann, eine andere schein
Präliminarfrage, welche aber freilich das Princip am rundesten aussprach, die Fra
über die Norm, nach welcher man die Entscheidung zu treffen habe. Durch den Mu
des Ansbachischen Predigers Karg protestirten die Evangelischen in der vierten Sitzu
vom 15. September gegen die Aufstellung des consensus patrum als Entscheidung
norm. Es ist bezeichnend für jene Zeit, daß nun das Formalprincip in den Vorde
grund getreten war, während in früheren Zeiten die Rechtfertigungslehre vorangeste
worden war, während die Katholiken sich hier in Worms darauf berufen konnten, da
die Augustana selbst am Schluß ihres ersten Theiles sich durch die Uebereinstimmun
mit der katholischen, ja sogar römischen Kirche, so weit deren Lehre ex scriptoribu
bekannt sey, decke, war nun der Zwiespalt zu einem auch formell abgeschlossenen g
worden. Konnte man vielleicht hoffen, in früheren Zeiten eine Fassung des materielle
evangelischen Grundprincips zu gewinnen, innerhalb welcher auch noch modifizirte An
schauungen sich bewegen können, so war mit der Hervorkehrung der Frage nach de
Norm der Wahrheit eine Wendung eingetreten, welche schlechthin keine Vermittelun
mehr zuließ. Schon die erste Schrift der Evangelischen konnte nur erklären: „Wen
der Gegenpart bei der Religion, die vor 40 Jahren im Schwange gewesen, fest zu be
harren gedächte, was brauchte es dieses Colloquii?“ (s. Salig, Historie der Augsburg
Confession. III. S. 306). Es geschah wohl im Gefühl der Unmöglichkeit, mit diese
Frage in's Reine zu kommen, daß in der vierten Session die Katholischen doch zugleic
auch einen Artikel, die Erbsünde betreffend, einreichten, der freilich zur Vermittelun
keinen Vorschlag enthielt, sondern im Wesentlichen eben die scholastische Lehre von de
Sünde wiedergab, aber daneben wurde eben auch in der fünften Session eine katholisch
Gegenerklärung in Sachen der Autorität der Kirche bei Bestimmung der Wahrheit durc
Canisius vorgetragen und eine protestantische Antwort durch Karg. Und auch in de
sechsten Session, den 20. September, kam man nicht darüber hinaus. Die Erbsünden
lehre, welche in der vorhergehenden Sitzung auch von protestantischer Seite aus dar
gestellt worden war, wurde in dieser sechsten und letzten Session gar nicht mehr be

hrt. Die Katholischen hatten das fruchtlose Hin- und Hergerede offenbar satt, und s wurde deshalb von ihnen die Veranlassung zu einem neuen Versuch, die Gegner uneinig zu machen, eigentlich vom Zaun gebrochen, wenigstens kann man nicht sagen, daß etwa von selbst die erstmals von Canisius ausgesprochene Bemerkung sich nahe gelegt hätte, daß die Augustana vielfach variirt sey (Salig a. a. O.), und noch weniger brachte es der Gang der Debatte unmittelbar mit sich, daß, nachdem Canisius diese Bemerkung in der fünften Session vorangeschickt, nun in der sechsten Sidonius das Verlangen aufstellte, die Evangelischen müßten in Gemäßheit des Reichsdekrets auch deutlich erklären, daß sie die Zwinglianer und Calvinisten in der Lehre vom Sakrament, die Osiandristen in der Lehre von der Rechtfertigung, die Flacianer in der Lehre de servo arbitrio und von den guten Werken und die Pikarden in anderen vielen Punkten von der Augsb. Confession ausschlössen.“ Staphylus mit seinen in Preußen gemachten Erfahrungen kannte die Parteiverhältnisse auf protestantischer Seite ohne Zweifel gut genug, um die Wirkung einer solchen Forderung seinen Genossen mit einiger Sicherheit voraussagen zu können. Es war ihm und einem Canisius sicher nicht entgangen, daß die Weimarer Deputirten nur mit Widerwillen sich den Zwang anthaten, im Verein mit den Kursachsen, Württembergern u. s. w. die Katholiken zu bekämpfen, während sie es für viel nothwendiger hielten, im eigenen Hause eine Reinigung vorzunehmen, und während von ...se sie vielmehr zur Geltendmachung ihrer Sonderstellung veranlaßt wurden. Es ... uns in der That nicht Wunder nehmen, daß der mühsam verhaltene Zwiespalt ... in volle Flammen ausschlug. Die Weimarer wollten nun mit der von ihnen auf...ten, ihren protestantischen Genossen übergebenen, aber noch nicht veröffentlichten ...ammung der einzelnen namhaft gemachten Abweichungen von der Augustana nicht ... zurückhalten. Sie beriefen sich darauf, daß es Gewissenspflicht sey, ein gefor...es Bekenntniß nicht zu verweigern, und verlangten demnach, daß ihre eingelegte Pro...tion gegen die Corruptelen von den evangelischen Notarien instrumentirt und so ...tlich vorgetragen werde. Allein statt dessen erklärten ihnen die protestantischen ...e und Assessoren nach vergeblichen Versuchen, sie von ihrem Vorhaben zurückzubringen, daß sie, wofern sie auf ihrem Begehren beharren, von der Theilnahme an ... Colloquium ausgeschlossen werden müßten. Die Weimarer ließen sich aber durch ... Drohung nicht abhalten, ihre Protestation (s. dieselbe im Corp. Ref. a. angef. O. S. 284 ff.) dem Präsidenten und den katholischen Räthen unmittelbar zu überreichen. Herzog Johann Friedrich der Mittlere versuchte selbst, in's Mittel zu treten, indem er in einem Schreiben an Melanchthon diesem insinuirte, daß es seine Sache wäre, mit ... Theologen sich zu verbinden. „Denn dieweil vor Augen“, schreibt der Herzog, daß alle auf Euch und Eure hiebevor ausgegangene Schriften ein besonderes Aufsehen haben, so wollen wir uns zu Euch ungezweifentlich und gnädiglich versehen, Ihr werdet ... Beruf nachsetzen und ungescheuet männiglichs auch auf diesem Colloquio ungeachtet ...tii oder anderer affectionirter Leute, die Wahrheit öffentlich an Tag bringen. Denn ... wollet es gänzlich und ungezweifentlich achten, daß in diesen letzten Zeiten uns ... mehr erfreuen sollte, wenn daß unsere Theologen mit Euch und hinwiederum Ihr mit ihnen, als aus Einem Hause und da es möglich, auch mit gutem Gewissen ge...en könnte, mit Anderen, so der reinen Lehre verwandt, einig wäret“ u. s. w. (vgl. Corp. Ref. S. 304). Allein so wohlberechnet das Schreiben war, um Melanchthon ... Eintreten für sein eigenes Werk, die Augustana und die Interessen des sächsischen ...enhauses zu bewegen, so konnte doch Melanchthon von den Württembergern sich ... mehr trennen. Er antwortete, wie immer, friedfertig, konnte aber die Schuld der ...eißung des Colloquiums doch nur in den Weimarischen Theologen sehen (s. Corp. Ref. IX. S. 312. 313). Diese letzteren wandten sich nun mit einem besonderen Schreiben an den Präsidenten Pflug, in welchem sie ihm nach Auseinandersetzung der Verhandlungen im Kreise ihrer evangelischen Amtsgenossen von den Gründen Rechenschaft gaben, die sie veranlaßten, nun öffentlichen Vortrag ihrer Protestation zu verlangen und gegen

die Rechtmäßigkeit ihrer Ausschließung protestirten (Corp. Ref. IX, 314—347).
hatte schon zuvor erklärt, daß er über die Rechtmäßigkeit der Ausschließung ni
entscheiden vermöge; seinen unionistischen Ansichten gemäß hatte er versucht, die E
lischen zu einem Abkommen unter einander zu veranlassen. Auf dieses zuletzt ange
Schreiben der Weimarer hin versammelten sich nun aber die katholischen Assesso
s. w., um ihrerseits gegen die Fortsetzung des Colloquiums zu protestiren, da die
schließung der Weimarer von ihnen nicht gebilligt werden könne, und da der R
burgische Reichstagsabschied nur zu einer Disputation mit den Augsburgischen C
sionsverwandten verpflichte, der entstandene Conflikt aber es zweifelhaft mache
eigentlich diese Confessionsverwandten seyen. Der Präsident mußte nun — am 6. C
offiziell von beiden Protestationen Akt nehmen. Die Weimarischen reisten ab un
Zurückgebliebenen versuchten vergeblich das Gespräch fortzusetzen. Herzog Ch
sandte Nachschub von Theologen, aber die Katholischen beharrten auf ihrer Ablel
Alle Vergleichsversuche des Präsidenten waren vergeblich, und während die kursäch
Theologen in Gemeinschaft namentlich mit ihren oberländischen Gesinnungsgenosse
zum Behuf der Fortsetzung des Gesprächs immer noch bemühten, eine Einigkeit
dem evangelischen Theile herzustellen, traten Ereignisse ein, welche dieses Bestrebe
erschweren mußten. Eine Gesandtschaft der französisch-reformirten Kirche traf in W
ein, um die evangelischen Stände zu einer Intercession bei Heinrich II. zu verm
der eben 135 Glieder der reformirten Gemeinde zu Paris, darunter eine Anzahl
nehmer Frauen, hatte gefänglich einziehen lassen. Die für jene Zeit höchst sch
Frage, ob die Augsburgischen Confessionsverwandten auch für Reformirte eintreten di
erhielt ihre provisorische Lösung nur dadurch, daß die Franzosen ein Bekenntnis
reichten, in welchem sie sich über den Artikel vom Abendmahl sehr vorsichtig erl
(Corp. Ref. IX, 333), — Erklärungen, welche natürlich die Weimarischen The
nimmermehr zufriedengestellt hätten. Diese letzteren aber mußten sich auf's Neue
fühlen durch das Auftreten Major's, der in Worms gegen ihre vorgebrachten An
mit einer fulminanten Controverspredigt in Leipzig antwortete (s. etliche bezeid
Bruchstücke bei Salig, Historie der Augsburg. Conf. III. S. 324). Mag im
die Zerreißung des Concils von den Katholischen von Anfang an beabsichtigt g
seyn, — nachdem die Sachen einmal so weit gediehen waren, konnte man ihnen
verargen, wenn sie wenig Lust zur Fortsetzung des Colloquiums mehr bezeigten.
Evangelischen reichten zwar den 21. Oktober eine förmliche Protestation ein (Corp
IX, 349 ff.), worin sie die Schuld der Zerreißung des Colloquiums von sich a
die Katholischen wälzten, aber so sehr sie Recht haben mochten, wenn sie darauf
wiesen, daß in dem Verlangen der Katholischen nach schriftlicher Verhandlung scho
Verletzung des Regensburgischen Abschieds gelegen sey, der eine friedliche und f
liche Vergleichung fordere, das blieb doch stehen, daß allerdings unter den Evange
Streitigkeiten ausgebrochen waren, die unter allen Umständen eine Fortsetzung de
sprächs hätte fruchtlos machen müssen. Die katholischen Assessoren nahmen, wie
warten war, dann auch auf die Protestation keine Rücksicht, sondern schickten (21.
die betreffenden Akten an den König Ferdinand, dessen Entscheidung eingeholt r
sollte. Unterdessen aber ruhten die Verhandlungen und die Theilnehmer zerstreute
zum Theil. Melanchthon folgte einer Einladung nach Heidelberg, um auf den W
des Kurfürsten Otto Heinrich bei der Ordnung der Universität thätig zu seyn. Zu
Schmerze über die kirchlichen Dinge, den er dahin mitnahm, kam hier noch die N
über den Tod seiner Gattin, den ihm die Wittenberger Universität in einem e
Beileidschreiben anzeigte. Dennoch waren die Tage zu Heidelberg, wo ihm vi
Verehrung entgegenkam, wohl rechte Tage der Erholung, denn als er Anfangs No
wieder nach Worms kam, wurde zwar keineswegs der theologische Streit wieder
genommen, aber die den 16. November eingetroffene Aufforderung des Königs
Gespräch wo möglich fortzusetzen, zu welchem Behuf die Evangelischen die The

us dem Weimarischen Gebiet wieder erfordern, die Katholischen aber sich mit dem all-
emeinen Bekenntniß der Protestanten zur Augsburgischen Confession begnügen sollten. —
Diese Aufforderung führte zu einer langen Reihe von Protesten und Gegenprotesten
eider Parteien, — bis endlich selbst Pflug's Geduld ermüdet war und er dem König
ie Sammlung von Protestschriften zusandte mit dem Ausdruck seines tiefsten Bedauerns
ber das Mißlingen seiner Versuche, das Gespräch zu einem gedeihlichen Ende zu
ühren. Am 6. Dezember traten die Sachsen, am 7. die Katholischen die Reise in
e Heimath an, nachdem die evangelischen Theologen noch eine in doppelter Version
us vorliegende Erklärung verfaßt hatten (Corp. Ref. IX, 386—390), worin sie aber-
als ihre Bereitwilligkeit zur Fortsetzung des Colloquiums, ihr Festhalten an der Augu-
ma und — wenigstens in der zweiten Version ihre Uebereinstimmung mit der altka-
olischen Kirche bezeugten.

So kläglich endigte dieser letzte offizielle Unionsversuch der beiden großen Reli-
onsparteien in Deutschland. Dieß Ende konnte natürlich zu weiteren Versuchen in
rselben Richtung nicht einladen, — und wenn allerdings bei König Ferdinand noch
s dahin Gedanken an die Möglichkeit einer Ausgleichung der Gegensätze vorhanden
wesen wären, so mußte man immerhin den Werth diesem mißglückten Versuche bei-
gen, daß auch die hartnäckigsten Illusionen vollends zerstört wurden. Kann man von
iesem Gedanken aus sich mit dem Erfolg des Versuches nur einverstanden erklären, so
natürlich dagegen das Schauspiel des im Angesichte der katholischen Kirche so hoch
kommenen Haders unter den Evangelischen ein in hohem Maße betrübender, wohl
eignet, uns vorzubereiten auf die vielfachen Niederlagen, welche die bisher so sieg-
iche Reformation in Folge des Bruderzwistes von nun an erleben sollte; — ein An-
ick aber auch, wohl geeignet, zu zeigen, wie wenig der bloße Gegensatz gegen den
atholicismus im Stande ist, eine fruchtbare Gemeinschaft zwischen Kirchenparteien,
ren Zwiespalt nicht schon anderswie zum Austrag gekommen ist, hervorzubringen.

Die Aktenstücke s. im Corpus Reformatorum Bd. IX. und bei Raynald ad ann.
557 Nr. 31—35. — Ausführlichste Bearbeitung bei Salig, Historie der Augs-
urgischen Confession. Bd. III. Buch IX. Kap. 1. — Planck, Geschichte des prote-
antischen Lehrbegriffs. Bd. III. Buch VIII. Kap. VIII. — v. Bucholtz, Geschichte
erdinand's I. Bd. VII. 5ter Abschnitt. H. Schmidt.

Wucher bei den Hebräern. Es ist bekannt, daß während das mosaische
esetz dringend empfahl, den Armen mit Darlehen zu Hülfe zu kommen (5 Mos. 15, 7 ff.),
s doch jede Vergütung dafür im Verkehr mit den Stammesgenossen streng als
Wucher (נֶשֶׁךְ, 5 Mos. 23, 20. Ps. 15, 5. 109, 11. Spr. 28, 8. Ezech. 18, 8. 13. 17.
2, 12.) verbot und nur im Verkehr mit Fremden Zins gestattete (5 Mos. 23, 20).
ine Motivirung dieses Gesetzes liegt nicht vor, aber die Gelehrten sind ziemlich einig
rüber, daß für die wirthschaftlichen Verhältnisse des damaligen israelitischen Volks-
bens keine besseren Maßregeln hätten getroffen werden können. In Israel war der
ckerbau die solide Basis des wirthschaftlichen Lebens, dazu war die Naturalwirthschaft
rch die im Jobeljahr ausgeprägte Unveräußerlichkeit des Bodens so geordnet, daß die
luft zwischen Reichthum und Armuth nicht bis zu der Unerträglichkeit steigen konnte,
e sie in anderen Ländern zuweilen annahm. In solchen Verhältnissen kommen An-
ihen nur in Fällen der Noth vor, nicht um mit Hülfe des geliehenen Geldes
uf eigene Hand zu spekuliren. In diesen Nothständen aber das keinenfalls hohe Dar-
hen sich verzinsen zu lassen, widersprach dem Gefühl der Billigkeit. In dem
erkehr mit dem Ausländer, wo der Handel mit seinen Gesetzen allein in Betracht
am, konnte jene Billigkeitsrücksicht nicht walten, und das mosaische Recht macht also
ierin, wie in so vielen anderen Fällen, eine sachgemäße Unterscheidung, welche eine
ätere knechtische Anwendung des Buchstabens wohl zu beschämen im Stande ist. Wie
ie Geldvergütung für das baare Darlehen war auch der Aufschlag, מַרְבִּית (Anwachs),
3 Mos. 25, 37., oder תַּרְבִּית, 3 Mos. 25, 36. (Luther: Uebersatz), untersagt, worunter

entweder eine verdeckte Zinsoperation oder eine erhöhte Naturalwiedererstattung (3½ [illegible] für 3 geliehene, nach Winer) zu verstehen ist. Der Thalmud, Baba mezia 5, [illegible] andere Fälle auf, die sehr an unsere heutigen Getreidebörsen erinnern. Es läßt [illegible] überhaupt erwarten, daß schon bald allerlei Mittel gefunden wurden, das Wucherge[illegible] zu umgehen (vgl. die obigen Stellen und Neh. 5, 7. 10 f., wo ein Zinssatz von 1 Pr[illegible] [monatlich?] vorkommt), wie Geiger, Lesestücke aus der Mischnah, S. 4 f., an [illegible] Schuldenerlaßgebot auf interessante Weise Aehnliches gezeigt hat. In der That fin[illegible] sich im Thalmud wie in Privatschriften neben sittlich strengen Anschauungen über Wu[illegible] eine Menge laxer Anschauungen, in denen die Ausnahme dem Fremden gegenüber [illegible] unsittliche Weise ausgebeutet wird (s. Eisenmenger, Entd. Judenthum, II. S. 597 [illegible] wobei jedoch Eisenmenger dem allgemeinen Sinne des Wuchers fälschlich die [illegible] des überlandesüblichen unterschiebt).

Als sich nach der Zerstörung des Tempels das jüdische Volk zerstreute, überna[illegible] es, nur zum Theil durch die Noth dazu getrieben, die Rolle der Phönizier, indem [illegible] den Welthandel vermittelte (s. W. Kiesselbach, der Gang des Welthandels im Mitt[illegible] alter. 1860). Um so weniger konnte jenes mosaische Gebot für sie in Geltung bleib[illegible]

Vgl. Michaelis, mosaisches Recht. Bd. III. §. 153 ff. — Desselben: Sy[illegible] tagma commentationum II. in der Dissertation: de mente ac ratione legis Mosai[illegible] usuram prohibentis. — Winer, bibl. Realwörterbuch unter „Darlehn". — Saa[illegible] schütz, Archäologie der Hebräer. 1855. I. S. 158 ff. W. Hollenberg.

Wucher heißt ursprünglich so viel als Frucht, Wachsthum, Vermehrung und [illegible] zeichnet jeden Vortheil oder Gewinn, den Jemand erzielt. Unter diesen Begriff fa[illegible] daher auch die Nutzungen, welche von ausgeliehenem Gelde gezogen werden, die Frü[illegible] der Capitalien, die Zinsen, der Zinswucher. Es entspricht der Ausdruck ganz dem Gr[illegible] chischen τόκος (von τέκω, gebären), das Geborene und der Zins.

Im Alterthum wurden Zinsen monatlich gezahlt und erreichten eine große Hö[illegible] deren Entrichtung dem Armen, der zunächst ein Darlehen aufzunehmen genöthigt war[illegible] höchst drückend war. (Ueber die Verordnung des mosaischen Gesetzes s. den vor[illegible] henden Artikel.)

Das neue Testament enthält kein förmliches Verbot des Zinsennehmens, doch wi[illegible] als ein Zeichen der Nächstenliebe das unentgeltliche Darleihen empfohlen. „Wenn [illegible] leihet, von denen ihr hoffet zu nehmen (ἐὰν δανείζητε παρ' ὧν ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν[illegible] was Danks habt ihr davon? . . . . . Leihet, daß ihr nichts dafür hoffet (δανείζ[illegible] μηδὲν ἀπελπίζοντες), so wird euer Lohn groß seyn" (Ev. Luk. 6, 34. 35). In [illegible] Parabel von den anvertrauten Centnern und Pfunden (Matth. 25, 14 f. Luk. 19, 12 [illegible] wird dem Knechte ein Vorwurf daraus gemacht, daß er nicht für Vermehrung des i[illegible] überlassenen Guts gesorgt hat. „So solltest du mein Geld zu den Wechslern geth[illegible] haben, und wenn ich kommen wäre, hätte ich das Meine zu mir genommen mit Wucher" (σὺν τόκῳ)" (Matth. a. a. O. Vs. 27. Luk. a. a. O. Vs. 23). Obgleich hier offenbar das Verzinsen gebilligt, ja gefordert wird, ohne natürlich damit der vorhin erwähnten Pflicht im Geringsten Abbruch zu thun, ist doch schon frühzeitig in der Kirche das Nehmen von Zinsen aufs Bestimmteste verworfen, wie von Tertullian (adv. Marcion. lib. IV. c. 17), Cyprian (lib. de lapsis), Ambrosius (de bono mortis c. 12 in c. 10. Cau. XIV. qu. IV. lib. de Tobia c. 14 in c. 3. Cau. XIV. qu. III.; sermo LXXXI. in c. 8. dist. XLVII.) und den Vätern des Orients, Basilius d. Gr., Gregor von Nyssa, Chrysostomus u. a. (m. s. die Stellen bei Suicer im thesaurus s. v. τόκος). Nur vom Feinde, den man auch im Kriege tödten könne, dürften Zinsen genommen werden (lib. de Tobia c. 15. in c. 12. Cau. XIV. qu. IV.). Ganz allgemein wird jedem Christen ohne Unterschied dieß untersagt, ähnlich auch im Concil von Eliberis (von 310) in c. 20. (Bruns, canones Apostol. etc. Pars II. p. 5): Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstinere. Si quis etiam laicus accepisse probatur usuras, et promiserit correptus jam se cessaturum nec

[...]terius exacturum, placuit ei veniam tribui: si vero in ea iniquitate duraverit, ab [ec]clesia esse projiciendum. (Gratian wiederholt von diesem Canon nur den ersten [The]il in c. 5. dist. XLVII). Da nach bürgerlichen Gesetzen der Zinsgenuß gestattet [wa]r, beschränkte sich aber die kirchliche Gesetzgebung ordentlicher Weise nur darauf, dem [Kle]rus denselben bei Strafe der Entlassung zu untersagen. So das Concil zu Arles [vo]n 314 c. 12. (c. 2. Cau. XIV. qu. IV.), zu Nicäa von 325 c. 17. (c. 2. dist. LVII. c. 8. Cau. XIV. qu. IV.). Da im J. 325 Constantin aufs Neue bestimmte, [da]ß von Früchten ein Zins bis zur Hälfte des geliehenen Maaßes, von Capitalien [die] centesima (d. h. ein Procent für den Monat, also jährlich 12 Procent) genommen [wer]den (c. 1. Cod. Theod. de usuris IV, 33), bezog sich dies kirchliche Verbot nach [wie] vor nur auf die Geistlichkeit (Concil. Laodicaen. [von 372], c. 5. in c. 9. dist. LVI., Carthag. III. von 397 c. 16. in c. 6. Cau. XIV. qu. IV., verb. c. 44. [Ap]ostol. in c. 1. dist. XLVII.). Dieß hinderte indessen nicht die Lehrer der Kirche, [de]n Christen die Pflicht aufzuerlegen, ohne Zinsen zu leihen. So Augustin (contra [Fau]stum XIX, 25. in c. 2. Cau. XIV. qu. I., in Psalm. 36. in c. 1. Cau. XIV. [qu]. III., ad Macedonium ep. LIV. in c. 11. Cau. XIV. qu. IV.), Hieronymus (super [Eze]chielem lib. VI. ad c. 18. in c. 2. Cau. XIV. qu. III.). Ihrem Vorgange folgte [au]ch Leo I. in einem Briefe vom J. 447 an die Bischöfe von Campanien, Picenum, [Tus]cien und alle Provinzen Italiens (in c. 7. Cau. XIV. qu. IV.), worin es heißt: [„Nec] hoc quoque praetereundum esse duximus, quosdam lucri turpis cupiditate captos [us]uriam exercere pecuniam, et foenore velle ditescere. Quod nos, non dicam, in [eos] qui sunt in clericali officio constituti, sed et in laicos cadere, qui Christianos [dic]i cupiunt, condolemus. Quod vindicari acrius in eos, qui fuerint confutati, [dec]ernimus, ut omnis peccandi opportunitas adimatur"; doch wurden die Verbote [vo]n Seiten der Synoden auch ferner nur gegen den Klerus gerichtet, wie in dem Con[cil]ium Arelatense II. von 443. can. 14. (Bruns a. a. O. II, 132), Tarraconense [vo]n 516. can. 2. 3. (in cap. 3 u. 5. Cau. XIV. qu. IV.) und in Spanien über[hau]pt (dieß erhellt aus der Sammlung des Martin von Braga († um 580), c. 62. in [c.] 4. Cau. XIV. qu. IV., worin c. 17. Conc. Nicaen. wiederholt ist). Die griechische [Kir]che hielt aber wegen ihrer Rücksicht auf die weltliche Gesetzgebung, welche auch [spät]er, jedoch mit einer gewissen Moderation, das Zinsennehmen erlaubte, selbst an der [allg]emeinen Untersagung bei Geistlichen nicht fest, sondern verbot nur das Zinsver[spre]chen bei Darlehen, gestattete dagegen die Forderung von Zinsen für übermäßige [Verz]ögerung bei der Rückzahlung ausgeliehener Capitalien. In diesem Sinne erklärte [sic]h Photius im Nomocanon tit. IX. c. 27. mit Bezugnahme auf Justinian's Novelle CXXXI. cap. 12., nach welcher bei Legaten für fromme Zwecke der Kirche Verzugs[zin]sen zugestanden waren, und die späteren Commentatoren traten dieser Auffassung bei, [wie] Balsamon zu der angeführten Stelle des Photius: „Εὐχαρίστησον οὖν τῷ πα[τριά]ρχῃ Φωτίῳ καλῶς ἑρμηνεύσαντι ἀπαιτεῖν ὡς διαφέρον τόκους, τοὺς ἐπισκό[πο]υς καὶ τοὺς κληρικούς."

Im fränkischen Reiche blieb es zunächst bei dem Verbote gegen die Kleriker, doch [fo]lgte bald die Ausdehnung auf Laien. Das capitulare ecclesiasticum vom J. 789 [ca]p. 5. (Pertz, Monum. German. Tom. III. Fol. 55.) bestimmt für alle, Kleriker [und] Laien: In eodem concilio (Nicaeno), seu in decretis Leonis, necnon et in ca[no]nibus quae dicuntur apostolorum, sicut et in lege ipsa Dominus praecipit, om[ni]no omnibus interdictum est ad usuram aliquid dare. Wie hier, wird vornehmlich [zur] Festhaltung des kanonischen Begriffs (vergl. Capit. Caroli M. ad Niomagam 806 c. 1. Pertz l. c. III, 144) das Dekret Leo's (s. oben) öfter wiederholt (s. [z.] B. Concil. Aquisgran. von 816 lib. I. c. 62. bei Hartzheim, Concilia German. [To]m. I. Fol. 471), auch auf die Aussprüche der heil. Schrift und der Kirchenväter zurückgegangen (m. s. Constit. Wormatienses vom J. 829. Capitula populo adnun[tian]da c. 20. bei Pertz l. c. III, 343. 344), und demgemäß dem Klerus zur

Pflicht gemacht, das Volk vom Zinsennehmen abzuhalten. So heißt es in der C
tularienſammlung des Anſegis lib. II. cap. 38: „Et a turpibus lucris et usuris
solum ipsi (sacerdotes) abstineant, verum etiam plebes sibi subditas abstinere
stituant", worauf dann die ſpäteren Synoden und die Sammler der Kirchengeſetze im
wieder zurückkommen, wie Benedict Levita (Capitularia lib. V. cap. 38 u. a.), A
capitula c. 17. (Hartzheim a. a. O. II, 19), Regino u. a., insbeſondere aber Gra
aus deſſen Dekret die oben mitgetheilten Stellen meiſtens entlehnt ſind, zugleich mit
drohung harter Strafen für die Uebertreter (vgl. Ludovici II. Imp. conventus
nensis a. 850. c. 19, Constitutiones a. 856 c. 4. bei Pertz a. a. O. III, 404.
Daran ſchließen ſich auch ſowohl die Dekretalen der ſpäteren Päbſte (vgl. Tit. X. V
liber sextus V, 5. Clementin. V, 5. de usuris), als die Feſtſetzungen der Syn
(man ſ. z. B. die Ueberſicht derſelben für Deutſchland bei Hartzheim a. angef. O
Index Tom. XI. Fol. 333).

Der leitende Gedanke iſt hier überall, daß ſowohl im alten wie im neuen T
ment das Nehmen von Zinſen überhaupt verboten ſey, als usuraria pravitas. So
klarirt Alexander III. auf dem Lateranconcil von 1179 in c. 25: „— crimen
rarum . . . qualiter utriusque testamenti pagina condemnatur —" (c. 3 X. de
ris), und in einem Erlaſſe von dem Erzbiſchof von Palermo (l. c. 4 eod.): „— q
usurarum crimen utriusque testamenti pagina detestetur —". Deshalb könne
manden ein Dispens zum Zinſennehmen gegeben werden („super hoc dispensationem
quam posse fieri non videmus —"). Schon vorher hatte er auf dem Concil von T
1163 im can. 2. (c. 1. X. h. t.) feſtgeſetzt, daß, wie Geiſtlichen überhaupt der Wucher verb
ſey, insbeſondere von ihnen auch kein antichretiſcher Pfandvertrag eingegangen we
dürfe. Die von der verpfändeten Sache gezogenen Früchte müßten von dem gelieh
Capital ſelbſt in Abzug gebracht werden, das Pfandobjekt ſelbſt aber ſey dem E
thümer zurückzugeben, außer wenn daſſelbe ein beneficium ecclesiae wäre und aus
Hand eines Laien alſo der Kirche wieder erworben werden könnte (m. vgl. dazu
cap. 1. X. de feudis III, 20). Ueberhaupt wurde angeordnet, daß gezogene Z
den Schuldnern oder ihren Erben erſetzt oder, wenn dergleichen Berechtigte nicht
handen ſeyen, den Armen überwieſen würden (c. 5. X. h. t.), und zwar ſowohl
Gläubiger ſelbſt, als von ſeinen Erben (c. 9. X. h. t.). Der von einem Schul
geleiſtete Eid, Zinſen nicht zurückfordern zu wollen, hebe die Pflicht der Rückgabe
auf (c. 13. X. h. t.), eben ſo wenig wie die freiwillige, nicht ſtipulirte Leiſtung (c
X. h. t.). Die gegen Zinsempfänger gedrohten Kirchenſtrafen ſind bei Geiſtlichen S
penſion, bei Laien die Excommunikation (c. 2—5. X. h. t.) mit deren Folgen, insbeſo
Verſagung des kirchlichen Begräbniſſes, Ausſchluß vom richterlichen Gehör (c. 14. 17. X. h
Das Verfahren gegen Wucherer iſt nicht nur auf Grund einer Anklage, ſondern auch
Amts wegen einzuleiten (c. 15. X. h. t. Innocenz III. 1207). Auch gegen Juden, w
Zinſen von Chriſten genommen, ſey mit allen Mitteln zu verfahren (c. 12. 18. X. h
Die bisherigen Beſtimmungen erweiterte Gregor X. auf dem Concil zu Lyon von
1274 c. 26. 27. (in c. 1 u. 2. de usuris in VI°.). Er verbot moraliſchen Perſo
wie Individuen, auswärtigen Wucherern den Aufenthalt bei ſich zu geſtatten oder il
wohl gar eine Wohnung zu vermiethen; dergleichen Wucherer ſollten binnen drei M
naten aus dem Lande getrieben werden, bei Strafe der Suspenſion für Prälaten,
Excommunikation für andere Perſonen, des Interdikts für Collegia und Corporatio
und im Falle des Widerſtandes überhaupt des Interdikts über das betreffende L
Offenkundige Wucherer ſollten, außer den ſchon früher beſtimmten Strafen, auch
Teſtamentszeugen ſeyn (nullus manifestorum usurariorum testamentis intersit . .
nisi de usuris satisfecerint —) und ihre Teſtamente nicht giltig ſeyn (non valeant,
sint irrita ipso jure). Dazu fügte Clemens V. auf dem Concil zu Vienne 1311,
die Statuten der Städte, welche, die Zuläſſigkeit des Zinſennehmens vorausſetzend,
ſtimmungen darüber enthielten, nichtig ſeyn und diejenigen Obrigkeiten, welche dergle

abfassen oder nach denselben urtheilen würden, dem Banne verfallen sollten. Um den Beweis gegen Wucherer zu führen, sollten dieselben gehalten seyn, ihre Rechnungsbücher vorzulegen. Zuletzt erklärte dann der Pabst: „Sane, si quis in illum errorem inciderit, ut pertinaciter affirmare praesumat, exercere usuras non esse peccatum: decernimus, eum velut haereticum puniendum, locorum nihilominus ordinariis et haereticae pravitatis inquisitoribus distinctius injungentes, et contra eos, quos de errore hujusmodi diffamatos invenerint aut suspectos tamquam contra diffamatos vel suspectos de haeresi procedere non omittant" (c. un. Clem. de usuris).

Mit dieser Bestimmung ist principiell die kanonische Auffassung abgeschlossen und gewissermaßen dogmatisch sanktionirt. Ihr zur Stütze dient die Deutung, welche die Scholastiker den oben mitgetheilten Stellen der heil. Schrift gegeben haben. So erklärt sich Alexander von Hales (Pars III. quaest. 86. art. 2) über das alte Testament: „Nunquam fuit Judaeis licitum foenerari alieno, sed permissum fuit illis, sicut [illegible] libellum repudii, propter duritiam cordis sui. Peccabant tamen mortaliter foenerando alieno; sed permittebatur eis duplici de causa, scilicet ne facerent pejus, id est ne foenerarentur fratribus suis, et quia duri erant et trahendi paulatim ad perfectionem." In ähnlicher Weise äußert sich Thomas von Aquino (II. 2. quaest. 87. art. 1. ad 2. quaest. 105. art 3. ad 3.), und ihm folgen Andere mit dieser Entschuldigung: Id permissum fuisse seu toleratum, sicuti apud Christianos in quibusdam locis permittuntur meretrices, quia non puniuntur qui cum eis scortantur etc. (vgl. Ferraris, bibliotheca canonica s. v. usura nr. 9. 10). Der Einwand, der aus der Bezugnahme auf Matth. 25. und Luk. 19. entlehnt wird, findet auch von diesem Standpunkte aus eine Entgegnung: Respondetur, quod ibi per usuram intelligitur lucrum licitum ex negotiatione. Dare enim ad usuram, non est dare mutuum, ex quo solo vetita usura oritur; sed est dare mercatoribus ad negotiandum, utpote ad contractum societatis a banco etc. (Ferraris l. c. nr. 11.). Indessen ist dieß doch eine willkürliche Beschränkung und wird von den strengeren Vätern nicht einmal gebilligt, da diese noch weiter gehen und selbst den Handel als den Christen nicht gestattet bezeichnen. In einem dem Joh. Chrysostomus beigelegten Werke eines Unbekannten über Matthäus, aus welchem eine Stelle als Palea in Gratian's Dekret übergegangen ist (c. 11. dist. LXXXVIII), heißt es: Ejiciens Dominus vendentes et ementes de templo, significavit, quia homo mercator vix aut nunquam potest Deo placere. Et ideo nullus Christianus debet esse mercator, aut, si voluerit esse, projiciatur de ecclesia Dei etc. Das Darlehen mit direktem Zinsversprechen ist jederzeit vom Standpunkte des kanonischen Rechts verworfen worden. Benedikt XIV. hat dieß in dem Breve „vix pervenit" vom 1. November 1745, in Uebereinstimmung mit dem früheren Recht, einfach wiederholt (vgl. den Abdruck desselben bei Ferraris a. a. O. nr. 112), und die römische Curie hält noch gegenwärtig hieran fest (m. s. deshalb besonders neben vielen anderen Devoti institutiones canonicae lib. IV. tit. XVI).

Der hohe Zinsfuß während des Mittelalters machte den Armen, welche ein Darlehen brauchten, das Leben höchst drückend und die kanonischen Bestimmungen gegen das Zinsennehmen überhaupt waren dem Volke daher höchst angenehm. Die herrschende Ansicht des 13. Jahrhunderts schildert Freidank also:

> Fiunf wucher die sint reine
> unt lützel mê deheine,
> deist wische honec holtz unde gras:
> obz in reiner Spise was.
> swen got der fünfer günde,
> diu wachsent âne sünde.
> und âne grôze arbeit:
> dahein erde reiner Spise treit.
>
> ———
>
> Niemand sol des haben muot,
> daz wucher, roup, verstolen guot

gote si genaeme — —
Manec guot ist so versluochet
daz sin got nicht geruochet,
dazz im ze dienste werde
im himmele noch uf erde.
(Freidank, herausgeg. von Grimm, 27, 48, 57 u. a.)

Auch im 14. und 15. Jahrhundert blieb das direkte Zinsversprechen verpönt. E
erhellt das z. B. aus der Glosse zum Sachsenspiegel Buch I. Art. 54., wo es heißt:
„Ich sag auch dis, wer freuelich helt, das wucher nicht sünde were, den sol m
rechen für einen Ketzer, ut extra de usur. c. 1. in Clementinis. Nu soltu merk
was wucher sey. Wucher ist ob ein man mehr einnimpt oder auffhebt, denn er a
leihet und das er's bedinget, ut 14. qu. 3. c. 1. Wer also mehr auffhebt, denn
verborget, das ist wucher, on in 10 sachen.“ — Hierauf folgen zehn Fälle, in welch
der Begriff des Wuchers nicht angenommen wird, jedoch nicht in voller Uebereinstim
mung mit dem kanonischen Rechte, obgleich dasselbe zur Unterstützung mit angefüh
wird. Während nach diesem ein Wucher nicht vorausgesetzt wird, wenn das Objekt e
kirchliches Beneficium oder Lehn ist, das sich eigentlich nicht in Laienhand befinden s
(c. 1. 8 X. h. t.); sodann nicht beim Kauf einer Rente oder eines Zinses, der sich vo
zinsbaren Darlehen wesentlich dadurch unterschied, daß der Käufer (der Gläubiger) n
das Kapital kündigen konnte und der Zinsfuß selbst ein mäßiger war (vgl. cap. 1.
Extrav. comm. de emtione et venditione III, 5. Benedict. XIV. de synodo dioec
sana lib. X. cap. V. §. IV. Man s. Eichhorn, deutsche Staats- und Rechtswiss
schaft Bd. II. §. 377. Note a. Bd. III. §. 450); desgleichen nicht bei Verzugszin
insofern es sich hier eigentlich um Ersatz des Interesse handelte (vgl. c. 9 X. de
trio I, 43. Glosse zum c. 8 X. de usuris); endlich auch nicht bei den mäßigen Zi
an Leihhäuser (montes pietatis) zu Gunsten der Armen (Concil. Lateran. a. 151
sess. X. Concil. Trid. sess. XXII. c. 8. de reform.; man s. den Art. „Wohlth
keitsanstalten“) — wurde dem praktischen Bedürfnisse durch weitere Ausnahmen
sprochen und das kanonische Recht umgangen oder durch mannichfache Distinktionen
dificirt (man s. Devoti a. a. O.). Demgemäß wurde auch selbst von Seiten
Päbste, obschon sie sich principiell dagegen erklärt hatten (s. die oben cit. c. 15. 18. X. h.
den Juden der Wucher erlaubt (vergl. Friedberg, de finium inter ecclesiam
civitatem regundorum judicio. Lips. 1861. p. 99. 100). Andererseits wurde
Begriff des Wuchers auf alle Handelsgeschäfte ausgedehnt, bei denen irgend ein Vo
theil erstrebt wurde, insbesondere auf das Wechselgeschäft (vergl. die Nachweisungen
Muther in dem Jahrbuch des gemeinen deutschen Rechts von Bekker, Muther u
Stobbe. Bd. VI. Leipz. 1863. Heft II. u. III. S. 181 f.).

Mit dem kanonischen Wucherverbot im Allgemeinen blieb aber die spätere bürger
liche Gesetzgebung im Wesentlichen im Einklange. Die deutsche Reichsgesetzgebung hi
daran fest, daher im J. 1442 Kaiser Friedrich III. eine ausdrückliche Vorschrift d
über gab (vgl. Pertz, Monum. Germ. IV, 377). Der kanonisch gebilligte Rentenka
blieb hiernach auch allein gestattet nach der Reichspolizeiordnung vom J. 1530. Tit.
§. 8., von 1548 Tit. 17. §. 8., von 1577 Tit. 17. §. 9: „Nachdem die Wiede
kaufsgülten allenthalben in Landen gemein seynd, so sollen mit hundert Gülden Haup
gelds nicht mehr denn fünf Gülden jährlicher Gülten, wie gebräuchlich, gekauft, gegeb
und genommen werden.“ Durch den Reichsdeputationsabschied zu Speyer von 160
§. 139., wurde dieses Princip auch auf Verzugszinsen für anwendbar erklärt. Darleh
mit Zinsen wurden nur Juden gestattet durch die Reichspolizeiordnung vom J. 157
Tit. 20. §. 6. Diesen Anschauungen liegt bereits die Auffassung zum Grunde, welch
am Anfange des 16. Jahrhunderts Christoph Kuppener vertheidigte (s. Muther
angef. O. S. 187). Ein mäßiger Zins ist darnach gestattet beim Verkauf liegend
oder stehender Güter auf Wiederkauf, beim Rentenkauf, Kauf auf Credit mit b
stimmter Zahlungsfrist, Darlehen von Kaufleuten, Händlern und Wandlern auf b

stimmte Zeit, wenn nicht rechtzeitige Zahlung erfolgt, sowie beim Fall des nicht wucherischen Wechsels.

Die Reformatoren verwarfen, im Einverständnisse mit der alten Kirche das Nehmen von Zinsen. Luther erklärte sich dagegen in dem Sermon vom Wucher 1519 und 1524 (daher auch dessen Verwerfung in der Stralsunder Kirchenordnung von 1525 nr. 39. in Richter's Kirchenordnungen Bd. I. S. 24), und erließ 1540 eine Vermahnung an die Pfarrherren, wider den Wucher zu predigen. Er äußerte: „Die Vernunft selbst lehrt, daß Wucher wider die Natur und deshalb wahrhaftig eine Sünde sey; darum kann die Christen diese Regel haben: Leihet, daß ihr nichts dafür hoffet. Luk. 6, 34. Die nun des Herrn Christi Jünger sind, folgen dieser Regel nach und hüten sich vor Wucher, als einer gewissen Sünde“ (s. Werke von Walch, I, 1133). Der Begriff von Wucher und Zinsennehmen ist ihm identisch: „Ein Wucherer nimmt allezeit mehr, denn er gibt. Damit wird aufgehoben das Mittel und Richtmaß aller Tugend“ (a. a. O. X, 1044). „Das Leihen soll nicht darüber nehmen, oder ist Wucher und nicht Leihen.“ — „Uns Predigern gebühret hie nicht zu feiern. Hie laßt uns Bischof seyn, das ist wohl zusehen und wachen; denn es gilt uns unsere Seligkeit. Erstlich, daß wir den Wucher auf der Kanzel getrost schelten und verdammen, den Text fleißig und dürre sagen, nämlich: Wer etwas leihet und darüber oder besser nimmt, der ist ein Wucherer und verdammt als ein Dieb, Räuber und Mörder. Darnach wenn du einen Solchen gewiß weissest und kennest, daß du ihm nicht reichest das Sakrament, noch die Absolution, so lange er nicht büßet; sonst machest du dich seines Wuchers und Sünden theilhaftig und fährst mit ihm zum Teufel um fremder Sünden willen . . .“ (a. a. O. X, 1032. 1049 u. v. a.). Luther dehnt aber den Begriff des Wuchers auch auf den Rentenkauf aus, indem er sagt: „Es ist wahr, daß der Zinskauff . . . wucherlich ist, — und ein christlich edel Werck wäre, daß die Fürsten und Herren zusammenthäten und ihn abschafften“; doch blieb er sich hierin nicht gleich. Als nämlich Jakob Strauß, evangelischer Pfarrer zu Eisenach (1523) in dem „Haubtstück vnd artickel Christelicher leer, wider den vnchristlichen wucher“ (bei Strobel, Miscellaneen literarischen Inhalts. Dritte Sammlung. Nürnberg 1780. S. 11 f.) erklärt hatte: „Das gebot gotes Deuteron. am 15. und Luce am 6., das ain geglicher seinem nechsten in der not frey vnd willig sol leihen, on allen besuch, Ist allen Christen bey ewiger Verdamnuß not zu halten. Ein pfenning über die haubtsumm außgeliehen, eingenommen ist wucher“, und dieß auch auf den Rentenkauf mit bezog: „Die Zinß im Concilio zu Costnitz, wie man sagt, nachgelassen, auf hundert fünff gulden, seind wissentlich wucherzinß“, dessen Bezahlung nicht zulässig sey, denn: „Hie muß man got meer gehorsam sein dann den menschen“, veranlaßte dieß großes Aergerniß und mußte die bestehenden Rechtsverhältnisse in Verwirrung bringen. Herzog Johann Friedrich forderte deshalb von Luther und Melanchthon ein Gutachten (in der Altenburger Ausgabe von Luther's Werken Bd. II. S. 815), worin die Reformatoren erklärten, daß der Wucher ein großes Uebel sey und der Liebe widerspreche, doch dürfe man nicht Jedem gestatten, sich willkürlich einer übernommenen Verpflichtung zu entziehen oder sich nur mit Gewalt zur Zahlung bewegen zu lassen, wie Strauß wollte. Man solle es dem Gewissen der Gläubiger überlassen, ob sie Wucher fordern oder annehmen wollten, nur sollten es nicht mehr als 4 oder 5 Gulden von 100 seyn, und der Zins solle auch nicht ein unablöslicher seyn. Darauf ließ Strauß im folgenden Jahre eine ausführlichere Schrift über diesen Gegenstand erscheinen: Das wucher zu nemen vnd geben vnsern Christlichen glauben vnd brüderlicher lieb (alßo zu ewiger verdamnyß reichent) entgegen yß, vnuberwintlich leer vnd geschrifft . . . 1524 (Strobel a. a. O. S. 38 f.). Darin äußert er: „Ich hab hie geleret yn dem namen vnsers lieben herrn J. Chr. man sol gedermann geben was man göttlich und redlich schuldig ist. Wucherzinß willig vnd ohne gezwang auch on bruderliche vermanung vnd protestation des vnpilligen anforderers zu geben, ist wider Got . . . .“ Hierauf erklärte Luther: „Sermo Strausii placet plus quam antea libellus ejusdem.

Nam mitigavit hic locum de solvendis etiam usurariis censibus. Hoc solum d
est, quod census redemtionis sine discrimine damnat usurae universos. Nam si i
ordinem redigerentur (licet sint passim in abusu) inculpabiles essent" (aus Luthe
epistolae edit. Buddeus. Tom. III. pag. 38. bei Strobel a. a. O. S. 16). Erl
digt war damit übrigens die ganze Frage keineswegs: denn viele Gemüther wa
wegen der Zulässigkeit des Rentenzinses noch in Zweifel und Unruhe. Um diese z
beseitigen, wurde in der „Instruction vnd Befehlch darauff die Visitatores (ym Kurfü
stenthum Sachsen) abgefertigt seyn, 1527 (s. Richter, die evangel. Kirchenordnung
I, 77 f.) bestimmt: „Nach dem auch an etzlichen orttern die widerkeufflichen Zinß, dar
die stifftungen bißanher gewidennth gewest, dermassen erkaufft. Das etzliche predig
vnd pfarrner der gewissen halben beschwert dieselben zu entpfahenn, Sollenn dan
verordenthe Visitatores, so Inen derwegen antzaigung beschicht nach gestalt der umbst
vnnd Circumstantienn der widerkauff vnnd Contracten einsehung thuen" (a. a. O. S. 80)

Auch Melanchthon ist bei Beurtheilung der Zulässigkeit des Nehmens vo
Zinsen sich nicht stets gleich geblieben und hat die anfängliche Ansicht über die absol
Verwerflichkeit nicht immer festgehalten.

In der ersten Bearbeitung der loci theologici sagt Melanchthon: „Huc pertine
quod de foenore decretum est, exteris foenerandum non cognatis. Nunc cu
nulli sint exteri, omnes cognati, in universum interdictum est foenus", ände
indessen später seine Ansicht (vgl. den Wiederabdruck der Ausgabe vom Jahre 1521 vo
Augusti. Leipz. 1821. S. 73, nebst der Bemerkung S. 244. 245), obschon er noch i
einem Gutachten von 1553 darüber: „Utrum usurae adversus jus divinum sint p
niendae, an tolerandae in republica christiana? — sich für die erste Alternative (
J. H. Boehmer jus eccles. Prot. lib. V. tit. XIX. §. XXXIII.) entscheidet. Ein
anderen Standpunkt nahm dagegen Calvin ein. Bei verschiedenen Gelegenheiten h
er sich darüber ausgesprochen und ein besonderes Responsum auf eine an ihn ergange
Anfrage ertheilt (unter Anderem abgedruckt in den Epistolae et Responsa hinter d
Institutiones. Amstelod. 1667. Fol. pag. 223. 224), dessen auszugsweise Mittheilu
hier eine Stelle finden mag. Er erklärt darin: „Nullo testimonio Scripturae mi
constat usuras omnino damnatas esse. Illa enim Christi sententia, quae maxim
obvia et aperte haberi solet: Mutuum date nihil inde sperantes Luc. VI, mal
huc detorta est . . . . . Eo referuntur Christi verba, ac si egenis potius qua
divitibus mutuum dandum juberet. Nondum igitur constat usuram omnem es
prohibitam. Lex vero Mosis (Deuteron. 23, 19) politica quum sit, non tenem
illa ultra quam aequitas ferat atque humanitas." Nachdem er den Sinn der übrig
Schriftstellen erläutert und seine Mißbilligung darüber ausgesprochen, daß man sich a
einzelne Worte hänge, nicht die Sache in's Auge fasse, so deklarirt er: „Primum illu
esto, me, quum usuras in genere non damno, non omnes etiam promiscue proba
posse: neque etiam mihi probari si quis usurariam quasi artem aliam quaestu-
riam factitat. Postremo sub istis semper exceptionibus usuram pecuniae legitim
percipi posse tantum, non secus . . . . 1) ne exigatur ab egentibus hominibus —
2) ut qui mutuum dat, non ita addictus sit lucro et commodo suo, ut inter
omittat quod ex mera necessitate tenetur procurare ..., pauperum fratrum nulla
rationem .. habeat; 3) ne quid in mutuo illo inseratur, quod non conveniat cu
aequitate naturali, si expendatur ad illud Christi mandatum, quicquid vultis facia
homines vestri causa, vos quoque perinde illorum causa facere; 4) ut qui mutu
accipit, lucretur tantundem aut plus etiam . . . quam qui illi mutuo dat . . . .
5) ne ex eo quod in usu est, quid fas et aequum sit aestimemus, neque aequu
ipsum ex hominum iniquitate, sed ex Dei verbo metiamur; 6) ne tantum ratio-
nem habeamus commodi unius illius quocum res nobis erit, sed etiam attendamus
quid expediat Reipublicae — —; 7) ne excedatur certus modus constitutus i
quavis regione — (vgl. auch Calvin zu Hesekiel Kap. 18).

Discipline des églises reformées en France Chap. XIV. art. XXII. dis-
er: „Toutes usures seront trés-étroitement prohibées, et on se réglera en
de prêt, selon l'Ordonnance du Roi, et selon la régle de la charité."
ähnlicher Weise wie Calvin haben sich seitdem auch andere evangelische Theo-
r die Statthaftigkeit des Zinsennehmens ausgesprochen, wie Wilhelm Ama-
seinem Werke „de conscientia et ejus jure vel casibus", Spener in den
jen Bedenken Bd. II. S. 227 f., und aus neuerer und neuester Zeit Rein-
System der christlichen Moral, Bd. III. S. 27 f.; v. Ammon, Handbuch
lichen Sittenlehre, Bd. III. Abth. I. S. 194 f.; Rothe, theologische Ethik,
Abtheil. I. S. 233. Der letztere äußert: „Wie es nicht nur erlaubt, son-
dern pflichtmäßig ist, den schon vorhandenen Eigenbesitz als Mittel zur Er-
von neuem zu gebrauchen, so kann auch gegen das Darleihen von Kapitalien
nsen, wenn sie anders der Billigkeit gemäß bemessen sind, sittlich gar kein Be-
attfinden. Es liegt ja darin ein besonders wichtiges Förderungsmittel des
n Verkehrs. Nur ist natürlich jeder Wucher unbedingt verboten ......"
e Schriftsteller der römisch-katholischen Kirche sprechen sich jetzt in ähnlicher
s, wie z. B. Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts. Regensb. 1862. S. 637:
Zinsverbote des kanonischen Rechts ganz andere gesellschaftliche Zustände als
päteren Zeit voraussetzten, so haben sie sich nicht in Kraft erhalten."
n Gewicht dieser Gründe konnte man nicht wohl widerstehen, zumal dasselbe
Bestimmungen des römischen Rechts, dessen Autorität immer allgemeinere An-
erlangte, unterstützt wurde. Processe über Zinssachen gehörten eigentlich vor
ichen Gerichte, kamen aber doch auch nicht selten an die weltlichen Behörden
erg a. a. O. S. 102). In Italien, wo dieß ebenmäßig geschah, wurde bei
Gelegenheiten dem römischen Rechte der Vorzug vor dem kanonischen gegeben
Begriff des Zinswuchers demgemäß modificirt (m. s. Sclopis, über das
ß und den Unterschied zwischen dem römischen Civilrechte und dem kanonischen
Italien, in Mittermaier u. Zachariä's kritischer Zeitschrift für Rechtswissen-
Gesetzgebung des Auslandes. Bd. XV. Heidelberg 1843. Heft I. S. 40 f.
).
bildete sich eine dem kanonischen Rechte widersprechende Gewohnheit, welche
Rentengeschäft üblichen Zinsfuß von fünf Procent auch auf Darlehen mit
Zinsversprechen übertrug und unter Umständen selbst auf sechs Procent erhöhte.
ewohnheit wurde seit dem letzten Drittheil des 16. Jahrhunderts auch in den
deutschen Territorien förmlich legalisirt, wie in Sachsen und Meklenburg im
, in Brandenburg 1573 u. s. w. Endlich wurde auch durch den letzten Reichs-
on 1654 (§. 174.) überhaupt bestimmt: „Anreichend die künfftige Zinß und
sollen von nun an dieselbige, sie seyn aus wiederkäufflichen Zinsen,
rgestreckten Anlehn herrührig und versprochen, jedoch nach An-
der Reichs-Constitutionen und weiter nicht als fünf pro hundert alle und jede
verglichenen Terminen ohnfehlbar bezahlt, und im Fall des Saumsals auf
rzeigung der Obligation per paratam executionem wider den Schuldigen ver-
erden."
tdem wird der Begriff „Wucher", im Sinne von usuraria pravitas, nicht mehr
Nehmen von Zins überhaupt bezogen, sondern man versteht darunter den ge-
en Zinsengenuß, vor Allem das Ueberschreiten des gesetzlichen Zinsfußes. Nur
rd als eine eigentlich strafbare Handlung betrachtet, während das gleichfalls
ersagte Nehmen der Zinsen von Zinsen oder der rückständigen, das Capital
rschreitenden Zinsen nur für unwirksam im Civilgericht gehalten wird. Zum
Wucher im weiteren Sinne gehört auch der sogenannte Dardanariat, d. i.
erliche künstliche Steigerung des Preises von Gegenständen des allgemeinen
Dagegen erhoben auch insbesondere die Reformatoren ihre Stimme, wie

Luther, wenn er sagt: „So man die Straßenräuber, Mörder und Verräther rädert und köpfet; wie viel mehr sollte man alle Wucherer rädern und alle Geizhälse verjagen, verfluchen und köpfen? sonderlich die, so muthwillige Theurung stiften, wie jetzt Adel und Bauern thun aufs Allermuthwilligste“ (Werke von Walch, Bd. X. S. 1087. vgl. Tischreden Bd. XXII. S. 327). (Der Name dieser Art des Wuchers wird auf den Zauberer Dardanarius zurückgeführt; vgl. Plinius, hist. naturalis. lib. XXX. c. 1. Cujacii observationes. lib. X. c. 19).

Die Beurtheilung des Wuchers vom Standpunkte der Kirche und des Staats ist meistens eine verschiedene gewesen. Wenn die evangelische Kirche die starre Auffassung der römischen Kirche verworfen hat, so kann sie doch die Art und Weise, wie in neuerer Zeit die Aufhebung aller Wuchergesetze (abgesehen von dem eigentlichen Verbrechen) in Angriff genommen ist, nicht gut heißen, wenigstens darf sie nicht ablassen, die Glieder ihrer Gemeinschaft auf die Pflicht hinzuweisen, welche ihnen in den Worten des Herrn (Luk. 6, 34. 35.) an's Herz gelegt ist (man s. deshalb die Verhandlungen in dem preußischen Abgeordnetenhause vom J. 1860 in den stenographischen Berichten S. 468 f. nebst den dazu gehörigen Aktenstücken Nr. 46. S. 308 f.; verb. mit Reichensperger, gegen die Aufhebung der Zinswuchergesetze. Berlin 1860 (vom römisch-katholischen Gesichtspunkte): „Der Zinsen-Wucher und die Kirche“, im Evangelischen Gemeindeblatt aus und für Rheinland und Westphalen. 1860. Nr. 11. (vom evangelisch-kirchlichen Standpunkte).

Ueber diesen Gegenstand überhaupt s. m. außer der bereits citirten Literatur noch insbesondere Benedict XIV., de synodo dioecesana lib. X. cap. IV. sq., welchen Calvin, Molinäus u. A. bekämpft. — Ferraris a. a. O. den ganzen Artikel. — J. H. Boehmer, jus eccles. Prot. lib. V. tit. XIX. (in §. II. daselbst ist die ältere reiche Literatur angeführt). — Marezoll, de usuraria pravitate quaestiones. Lips. 1837. — M. Neumann, de vicissitudinibus, quas canonici juris placita de usuraria pravitate in Germania inde a saec. XIII. usque ad medium saec. XVII. subierunt. Berolin. 1860 (enthält nur einen Abschnitt aus einer größeren Abhandlung, welche in deutscher Sprache erscheinen soll, nämlich nur die Festsetzungen des deutschen Rechts, welche gegen das kanonische gerichtet sind). H. F. Jacobson.

Würtemberg. (Literatur: Außer den allgemeinen Bearbeitungen der würtembergischen Geschichte von Crusius [Schwäb. Chronik; übers. von Moser]; Sattler [älteste Geschichte Würtembergs; Geschichte Würtembergs unter den Grafen; — unter den Herzogen]; v. Gabelkofer, Steinhofer, Pfister u. s. w.; neuerlich von Stälin [würtembergische Geschichte, bis jetzt drei Bände, bis 1496 fortgesetzt] — gehören hieher specieller die Werke von Cleß [Versuch einer kirchlich-politischen Landes- und Culturgeschichte Würtembergs bis zur Reformation, 1806—1808], Eisenlohr [Einleitung in die protestantischen Kirchengesetze, die den 8. und 9. Band der Reyscher'schen Gesetzessammlung für Würtemberg bilden], Schnurrer [Erläuterungen zur würtembergischen Kirchengeschichte], Römer [kirchliche Geschichte Würtembergs, 1848]; die Monographie von Hefele [Geschichte der Einführung des Christenthums in Würtemberg, 1837]; die Geschichte der Reformation des Landes von Pfaff, von Schnurrer, von Schmidt, von Pfister; die schwäbische Reformationsgeschichte bis zum Augsb. Reichstag von Keim, Tüb. 1855; die Geschichte von Ortskirchen, wie die Eßlinger Reformationsblätter von Keim, 1861, die kirchengeschichtlichen Beiträge über Heilbronn von Titot, 1862, Geschichte der Stadt und Universität Tübingen von Eifert und Klüpfel, 1845, u. A. m. Ferner über die religiösen Gemeinschaften: der „Abriß“ von Grüneisen in Niedner's Zeitschrift, 1841. I.; Kapff's Schriften: über die religiösen Gemeinden Kornthal und Wilhelmsdorf, 1839, und über den religiösen Zustand Deutschlands, 1856. Sodann die zahlreichen Biographien: Pfister's Eberhard im Bart und Christoph; Heyd's Ulrich; Pressel's „Ambrosius Blaurer“; Keim's „Ambr. Blaurer“; Matth. Alber von Jul. Hartmann; Joh. Brenz von dems.;

Valentin Andreä von Hoßbach; Bengel von Burk; Oetinger von Hamberger, von Ehmann; Joh. Jak. Moser, Selbstbiogr. und Biogr. von Ledderhose; Flattich von dems.; Pahl's Denkwürdigkeiten; das Leben des Bischofs Keller von Rottenburg von Binder rc. Das Statistische endlich über die evangel. Kirche gibt Zeller [Beiträge zur Statistik der evangel. Kirche in Würtemberg. Stuttg. 1861]; über die katholische der Katalog der kathol. Kirchenstellen rc. des Bisthums Rottenburg. — Ueber die kirchlichen Einrichtungen: Gaupp, das Recht der evangelischen Kirche in Würtemberg. 3 Bde. 1830—32; Hauber, Recht und Brauch der evangel.-luther. Kirche in Würtemberg. 2 Bde. 1854 u. 1856; Süskind und Werner, Repertorium der evangelischen Kirchengesetze in Würtemberg. I. 1860.)

I. Da zum erstenmal ein Graf von Wirtemberg*) (so genannt von der Stammburg auf dem Rothenberg bei Cannstadt, die ein Graf Ulrich aus dem Geschlechte der von Nellenburg-Veringen sich erbaut und seiner Gemahlin, einer Tochter des Ritters Conrad von Beutelsbach zu Ehren „Wirthin-Berg", so viel als „Frauenberg", genannt haben soll) in der Geschichte auftritt (in einer Urkunde von 1122, s. Stälin II. S. 478), ist das gesammte Alemannien längst ein christliches Land. Man kennt die Geschichte der Kirchengründung am Bodensee; nachdem die frühesten Ansätze dazu mit den römischen Niederlassungen unter den Völkerstürmen bis auf wenige letzte Spuren zu Grunde gegangen waren (Stälin I. S. 113) und selbst die Bekehrung der Franken nach der Schlacht bei Zülpich nicht auch die Bekehrung der Alemannen zur Folge hatte (s. Hefele S. 120. 164), knüpften sich die Anfänge der Kirche in jener südlichen Gegend an Columban's und Gallus' Namen, und daß von St. Gallen aus der südliche Theil des jetzigen Königreichs christianisirt wurde, beweist die große Zahl alter Kirchen, die in diesem Landestheile dem heil. Gallus und dem heil. Othmar, erstem Abte des Klosters, geweiht sind (ebendas. S. 306 f.). Im Norden ist es Würzburg und Mainz, woher die Einführung des Christenthums sich datirt; ist auch die Legende unhistorisch, daß der heil. Bonifacius die Michaelskirche in Heilbronn und die Martinskirche zu Lauffen gegründet, so spricht doch das spätere Verhältniß dieses Landestheils zu Würzburg, in Folge dessen auch die im Jahre 1037 gegründete Hauptkirche zu Heilbronn dem heil. Kilian gewidmet wurde, hinlänglich dafür, daß das Bisthum Würzburg die Mutterkirche für jene Gegenden ist. Begegnet uns aber hiernach selbst an den Gränzen, die jenen wichtigen Missionsstätten so nahe lagen, keiner der großen Missionare in eigener Person, so ist vollends alles dazwischen liegende Land, in dessen Mitte das alte Würtemberg liegt, an solch' heiligen Fußstapfen gänzlich leer; von dem Einsiedler Walderich, an den sich um 816 der Ursprung des Klosters Murrhard knüpft, ist keinerlei Missionsthätigkeit bekannt, wozu es auch viel zu spät gewesen wäre. Dasselbe gilt in Betreff der Stiftung des Klosters Hirsau; die Erzählung von der Helizena, die es schon 645 gestiftet haben sollte, ist Fabel, seine wirkliche Gründung fällt erst um 830. Es steht aber schon in dem zwischen 628—638 fallenden alemannischen Gesetze (Stälin I, 195) das Christenthum bereits unbestritten als Volksreligion da; der Götzendienst wird darin gänzlich ignorirt, wiewohl (Hefele S. 277) immer noch des Volkes pars major erroribus diabolicis illudebatur; die Geistlichen werden ungemein hoch gestellt, ein Angriff auf sie wird dem auf einen Fürsten gleichgesetzt. Eines eigenen Landesapostels kann sich Würtemberg mithin nicht rühmen, sondern hat seine Bekehrung dem allmählich wirkenden Einflusse der benachbarten Klöster und Bisthümer, wohl insbesondere auch dem genannten Gesetze zu danken, das die Einwohner kurzweg schon sammt und sonders als Christen behandelt. Ebenso wenig hat das Land die Ehre, irgend einen namhaften Heiligen producirt zu haben; denn der besagte Walderich war ein simpler Waldbruder; die heil. Regiswindis aber, † zu Lauffen 837, welche laut der Inschrift

*) Die Schreibart war „Wirtenberg", dann „Wirtemberg", erst im J. 1803 wurde „Würtemberg" (oder eigentlich „Württemberg") als officielle Schreibart anbefohlen. Doch kommt es ü schon in Mandaten Herzog Ulrich's hin und wieder vor.

ihres noch vorhandenen Sarkophags (s. Memminger, Beschreibung von Würtember Bd. XXXII. S. 262) im J. 1227 vom Pabste kanonisirt wurde, verdankt diese Au zeichnung lediglich dem Umstande, daß sie als zartes Kind von ihrer Amme im Neck ertränkt wurde (virgo martyrque tenella innocentiae penna glorianter subvect aetheream pervolavit ad aulam, sagen die Bollandisten unterm 15. Juli — s. act SS. Jul. tom. IV. p. 92) und daß ihr Leichnam nach drei Tagen in Gestalt des Kreuz ausgestreckt und mit blühender Lebensfarbe gefunden wurde. Eigene Bischöfe hat da Land ebenfalls nicht gehabt, einfach deßwegen, weil keine Stadt vorhanden war, die b deutend genug zu einem Bischofssitze gewesen wäre. Würzburg, Worms, Speier, Co stanz und Augsburg haben sich in dasselbe getheilt. Zu einem höheren Grade de Kirchlichkeit scheint aber auch das geistige Klima nicht qualificirt gewesen zu seyn; di Herren von Würtemberg haben sich mit Stiftungen und Dotationen von Klöstern un Kirchen nie sonderlich angestrengt; eben diese Sparsamkeit war eine der Hauptursache warum dieses edle Geschlecht zu einem fast ununterbrochenen Wachsthum an Besitz un Macht gelangte, während andere ursprünglich viel mächtigere Familien, wie z. B. d Pfalzgrafen von Tübingen, die Grafen von Eberstein u. a., zumeist durch ihre Fre gebigkeit für die Kirche verarmten. (Näheres hierüber s. bei Cleß a. a. O. II. 1 S. 223—227, wo auch darauf hingewiesen wird, daß die Grafenfamilie von Würtem berg das Glück hatte, ihre Besitzungen nie in viele Erbportionen zertheilen und nur i sehr wenigen Fällen ihre Söhne in Kirchenämtern unterbringen zu müssen.) Auch pe sönlich haben die würtembergischen Regenten den Prälaten gegenüber ihre Hoheit fe nachdrücklich geltend gemacht. Dem Grafen Eberhard im Bart machte Pabst Sixtus I den Vorwurf, daß die Würtemberger solche Kleriker, die sich mit einer päbstlichen Pr vision zu einer geistlichen Stelle einfinden, auf's Kirchendach setzen und, wenn diese vor Hunger und Schwäche herabfallen, sie in's Wasser werfen oder die päbstliche Bu aufzufressen zwingen; Eberhard erwiederte, unter seiner Regierung sey das nicht g schehen, jedoch wenn er solche Eindringlinge zulassen wollte, so würde ihn sein V für einen Bastard ansehen, für welche tapfere Gesinnung der Pabst selbst ihn lobte (s Stälin III, 593). Und noch der katholische Herzog Karl Eugen, dem man bei ein Zusammenkunft mit dem Pabste im J. 1753 bedeutete, er solle seiner Heiligkeit d Pantoffel küssen, erklärte: „wenn das eine Mode sey, so sey er nicht verpflichtet, s mitzumachen; sey es aber eine Andacht, so sey dieselbe ein Mißbrauch" (s. Häu würtemb. Lustschlösser, Bd. I. S. 178; Merz, das Leben Pfeil's, Stuttg. 18 S. 135). Wenn trotzdem auf dem Boden des jetzigen Würtemberg eine fast auffalle große Menge von Klöstern (z. B. allein zwischen den Jahren 1075 und 1190 ni weniger als 58, außerdem 10 Stifter) gegründet worden sind*), so steht das mit de oben Gesagten nicht in Widerspruch; das eben kam den Herren von Würtemberg sehr zu statten, daß andere edle Geschlechter so viele, sie selbst aber so wenige St tungen der Art machten.

Da die politische Entwicklung, — die Beziehungen der Grafen von Würtembe zu den Hohenstaufen, deren Stammburg nur einige Meilen von der ihrigen entfe lag; ihre Kämpfe mit den aufstrebenden, oft gewaltthätigen Städten, die Sorge für Einheit der landesherrlichen Gewalt und für die Untheilbarkeit des Landes, die Er bung desselben zu einem Herzogthum im J. 1495 u. s. w. — nicht in den Berei unseres Artikels gehört, die kirchlichen Verhältnisse aber (s. die genaue Darlegung de selben bei Eisenlohr a. a. O. S. 2—43 und die betreffenden Abschnitte bei Stäli auf diesem kleinen Territorium dieselben waren, wie im ganzen deutschen Reiche:

---

*) Vgl. Keim, Reformationsblätter der Reichsstadt Eßlingen, S. 2: „Der vielgereiste Ul Dominikaner Felix Faber betrachtet die Gegend von Eßlingen ziemlich als Mittelpunkt d schwäbischen Klosterlebens; so viele Nonnenklöster und Beguinenklausen gebe es in der gan Welt auf gleich engem Raume nicht, wie in Schwaben 10 Meilen im Umkreis der Reichsst Eßlingen."

bleibt uns hier, bevor wir zur Reformation übergehen, nur noch Folgendes zu erwähnen.

1. Wie es für das politische Leben und bürgerliche Wohl des Landes von großer Wichtigkeit war, daß schon im Laufe des 15. Jahrhunderts die Anfänge zu einer landschaftlichen Vertretung gemacht wurden (s. Stälin III. S. 603), und daß insbesondere Eberhard im Bart dieselbe mit freiem und edlem Geiste entwickelte und festigte*), so war speciell die Zuziehung der Prälaten (Klosteräbte und Stiftspröbste) eine Einrichtung, wodurch die Kirche mit dem Staate auf eine durchgreifende, noch in der jetzigen Verfassung nachwirkende Weise verbunden wurde. Wie sie für fundamentale Landesinstitutionen als gewichtige Bürgen und Wächter miteintraten, so versicherte man sich andererseits ebendamit ihrer materiellen Hülfeleistung für Landesbedürfnisse. Uebrigens erschienen sie auf den Landtagen nicht, wie ihre jetzigen Nachfolger, als officielle Vertreter der Kirche, sondern nur als Vertreter ihrer Hintersassen und als Verwalter der Kloster- und Stiftsgüter, um aus diesen die gewünschten Beiträge zur Bestreitung allgemeiner Bedürfnisse legitim zu verwilligen. (Eine Regimentsordnung vom Jahre 1498 sagt von ihnen, sie seyen „unter des Fürstenthums höchste Kleinoden und Zierden müglich geacht und gezählt, auch mit Darstreckung trostlicher Hilff erschießlich".)

2. Daß die vorreformatorischen Bewegungen sich auch auf Würtemberg erstreckten, ist — freilich mehr nach Wahrscheinlichkeit, als nach urkundlichen Zeugnissen anzunehmen. In Betreff der „Gottesfreunde" (s. den Art. Bd. V. S. 276) stützt sich die Annahme darauf, daß Heinrich von Nördlingen sich eine Weile in Sulz am Neckar aufgehalten haben soll (s. Cleß a. a. O. II, 282) und daß Heinrich Suso, dessen Bild in einem Medaillon am Gewölbe der Sakristei in der Dreifaltigkeitskirche zu Ulm noch vorhanden, im dortigen Dominikanerkloster am 25. Januar 1365 gestorben ist; freilich weiß man nicht, wann er von Constanz nach Ulm gekommen, ob er also eine weitergehende Wirksamkeit von dort ausgeübt. Hussitischer Sympathieen wurde nur einmal (s. Cleß a. a. O. S. 340; Sattler, Grafen, VI. S. 78 f.) Ulrich der Vielgeliebte († 1480) verdächtig, aber ohne Zweifel bloß, weil er in Verfolgung solch' ketzerischer Regungen nicht eifrig genug erschien, was also voraussetzen läßt, daß solche Regungen müssen vorhanden gewesen seyn. Lollharden und Beguinen finden wir in großer Zahl (s. Stälin III, 744 f.); auf die Brüder vom gemeinsamen Leben (die Kappen- oder Kogelherren) hielt Eberhard im Bart große Stücke, errichtete 1477 in Urach für sie ein Brüderhaus und gab den blauen Mönchen, die er 1482 in sein Petersstift auf dem Einsiedel, seine dereinstige Grabstätte setzte, eine nach ihrem Muster abgefaßte Regel.

3. Eberhard selbst aber (geb. 1445, gest. 1496) verdient nach seiner Weise den Namen eines Reformators. Durch die Kogelherren hatte er sich (s. Heyd II, 177 f.) auf das Lesen der Bibel hinweisen lassen; sein Freund, Gabriel Biel, so sehr er als letzter Scholastiker der neuen humanistischen Richtung abgeneigt war, hatte doch schon unverhohlen die Kelchentziehung, den Ablaß ꝛc. gerügt und unterscheidet sich insbesondere durch eine sehr praktische, oft derbe Predigtweise von dem steifen Formalismus der alten Scholastiker. So hatte Eberhard auch keinen sehnlicheren Wunsch, als daß ein gemeines Concil die Kirche an Haupt und Gliedern reformiren möchte; er wartete jedoch darauf nicht, sondern legte Hand an, um — mit Gutheißung des Pabstes Sixtus IV., zu dem er deshalb 1482 wallfahrtete — die liederlich gewordenen Klöster durch Einführung

*) Treffend sagt Heyd von ihm (a. a. O. I, 5): „Bei Allem, was Eberhard für das Haus that, stützte er sich auf das Land, überzeugt, daß dieses besser als verwandte oder benachbarte Fürsten für das Wohl der angestammten Familie besorgt sei und weise Einrichtungen, wie er sie traf, für immer erhalten wissen wolle, daß Einer des Anderen Hülfe sei und besonders der Herr des Geldes seiner Unterthanen bedürfe, und darum beide mit einander auch durch Verträge enge zu verbinden seien, und endlich überhaupt, daß der freie Schwabe vom Hofe nicht entfernt, sondern wie ein Genosse gehalten werden müsse, er sei nun Prälat, Ritter oder Städtebürger."

von Mönchen und Nonnen von strengerer Observanz zu reformiren. Die Hartnä
keit selbst der schlechtesten, wie der Dominikaner-Nonnen zu Offenhausen, deren Kl
nichts mehr und nichts weniger als ein Bordell war, überwand seine Festigkeit. I
eine Losreißung von Rom wäre dem frommen Fürsten noch ganz undenkbar gewe
was 39 Jahre nach seinem Tode geschah, das wäre ihm noch als ein Frevel
schienen, während doch erst hiedurch dasjenige in's Werk gesetzt wurde, was er
Herzen trug und im Geiste bewegte. — Zwei jener Klöster, die Eberhard reformi
haben nach wenigen Jahren schon Männer beherbergt, deren Namen uns bereits
die reformatorische Atmosphäre versetzen; vom Augustinerkloster zu Tübingen ging J
Staupitz aus, vom Benediktinerkloster zu Alpirsbach Ambrosius Blaurer.

4. Endlich ist hier die Stiftung der Tübinger Universität (1477) zu nennen, du
welche ein Gefäß geschaffen wurde, das, so lange es sich auch dem Geiste einer ne
Zeit verschlossen, dennoch providentiell dazu bestimmt war, ein Hauptträger desselben
werden. Einen speciell kirchlichen Karakter hatte die Universität von Anfang an i
fern, als, um sie zu dotiren, das Chorherrenstift von Sindelfingen nach Tübingen
legt wurde und deshalb die Professoren der oberen Fakultäten zugleich Chorherren
Stiftskirche waren (s. Klüpfel a. a. O. S. 4). Bedeutendes wurde vorerst von
neuen Hochschule nicht eben geleistet; von den Männern der Neuzeit erscheinen
mehrere an ihrem Horizonte, unter ihnen Reuchlin und Melanchthon — aber g
diese hatten ihres Bleibens nicht allda; länger war es den Schülern vergönnt, zu
Füßen Heinrich Bebel's zu sitzen (vgl. Heyd, Melanchthon in Tübingen, S. 22). U
dieß hatte Herzog Ulrich, der, 1487 geboren, schon 1503 zur Regierung kam, in s
ersten wilden Zeit kein Interesse für die geistigen Dinge; seine Jagdhunde lagen sei
Herzen näher. Aber auch diese Periode, so verhängnißvoll sie war, hat das J
zur Vorbereitung der Reformation beitragen müssen; gerade weil der Herzog nach
Universität wenig fragte, waren auch die Neuerer unbehindert (s. Heyd II, 177);
so wenig sah sich auch die Klerisei in ihrer Faulheit und Ueppigkeit gestört, so daß
Gegensätze desto schroffer an's Tageslicht traten. Dazu kam, daß Reuchlin's St
mit den Kölner viris obscuris auf diesem Fleck Erde ausgefochten wurde, daher He
(a. a. O. S. 212) mit Recht sagen kann: „Tübingen und Stuttgart waren die er
Centralpunkte für den Kampf um Gewissensfreiheit, Toleranz und Wissenschaft."

II. Alles aber, was sich nach diesen Prämissen hoffen ließ, war ernstlich in Fr
gestellt, als Ulrich wegen verschiedener Gewaltthaten (Ermordung des Hans Hut
Eroberung der Stadt Reutlingen, Entzweiung mit seiner Gemahlin Sabine, einer Ni
des Kaisers Maximilian und Schwester der Herzoge von Bayern) im Oktober 15
nachdem er das Land schon im Frühjahr verlassen, im August aber mit Hülfe der La
knechte wieder gewonnen hatte, zum zweitenmal, und nun auf lange Jahre fliehen mu
Die kurze Zwischenzeit war schlecht von ihm benutzt worden; der schwäbische Bund
ihn mit großer Heeresmacht an und eine unglückliche Schlacht im Neckarthale zwis
Eßlingen und Cannstadt machte seiner Herrschaft für jetzt ein Ende. Der schwäbi
Bund, schändlicherweise die Rechte von Ulrich's Kindern, Christoph und Anna,
achtend, verkaufte das Land an den Kaiser, der es seinerseits an seinen Bruder Fe
nand verhandelte. Von da an ist das Haus Oesterreich ein Plagegeist für Würt
berg geworden, das von der Habsucht der Herrscher und den Teufeleien der Jesu
zu leiden hatte, so oft die Gelegenheit dazu günstig war; noch neuerlich hat Oestern
durch das böse Beispiel seines Concordats sich in Würtemberg schlechten Dank
dient. — Es war nicht anders möglich, als daß Luther's Auftreten, zumal in sol
Nähe von Heidelberg und Worms, in Würtemberg die so mannichfach vorbereiteten
müther tief erregen mußte. Johannes Mantel, der schon 1511 in Stuttgart antirön
gepredigt hatte, kam 1520 wieder dahin; 1515—1518 hatte Oekolampadius in Wei
berg gewirkt, freilich nicht mit Erfolg, da den dortigen „Phrygiern", wie er die Wei
berger im Gegensatze zu seinen Basler „Athenern" nannte, die schalen Witze der Pfa

[...]er behagten, als sein mächtiger Ernst; in demselben Orte wirkte 1521 Erhard [...], in Brackenheim Conrad Sam. Was wußte aber eine österreichische Statt[...]aft unter der Regierung eines Menschen, der Ferdinand hieß, anders zu thun, [...] Argusaugen jede solche Regung zu bewachen und mit brutaler Gewalt sie nie[...]lagen! Zum Schein schwatzte nach dem feindseligen Vertrag von Regensburg geschlossen zwischen dem Erzherzog Ferdinand, den Herzogen von Baiern und Dutzend Bischöfen) der Legat Campegius von Reformen, die so nichtsbedeutend [...]glich waren. Wäre man aber auch im eroberten Lande Meister über die Bewe[...]worden: in den Reichsstädten, zu deren Kirchen jeder Würtemberger höchstens Meilen zu gehen hatte, konnte man nicht einschreiten. In Eßlingen hatte Mi[...]Stiefel seit 1521 evangelisch gepredigt; 1523 schrieb Luther schon einen Brief Eßlinger, um sie zu ermuntern. Alber von Reutlingen hielt daselbst am 3. De[...] 1524 eine Disputation; „für den Kreis von Schwaben wurde hier Eßlingen [...]s Worms" (s. Heyd II, 184). Auch Brenz schreibt (s. Keim, Eßlinger Ref.[...] 19), den Eßlingern, sie seyen „von des Evangelii wegen an ein hoch Ort in [...]n Landen gesetzt; jedermann hat Acht auf euch." Die österreichische Regierung [...]tgart hatte den ihr bestens zu gönnenden Verdruß, gestehen zu müssen, daß alle [...]e und strenge Maßregeln nichts fruchten; die Geistlichkeit spürte bedeutende Ab[...] an ihren Accidenzien; dazu zeigten die stets wiederkehrenden Gerüchte, der Herzog wieder und zwar als evangelischer Fürst, deutlich genug, daß auch politisch die [...]ng keine Ursache habe, der Ruhe zu pflegen. Selbst die Landtagsabgeordneten [...]er Regierung sehr Mißliebiges zu hören; ebenso zeigten sich unter dem Adel [...]des, bei den Gemmingen, Thumb-Neuburg u. A., starke Symptome evange[...] Neigungen. Nach 14 Jahren des Drucks kam endlich die Stunde, wo dies Joch [...]rfen wurde und mit dem legitimen Fürsten das Evangelium in's Land einzog. [...]n ein erster Versuch Ulrich's, durch schweizerische Hülfe sein Land wieder zu [...]en, nicht zum Ziele gelangt, der desperate Gedanke aber, durch Anschluß an die Haufen der aufrührerischen Bauern diesen Zweck zu erreichen, glücklicher Weise [...]inmal bis zum Anfang eines wirklichen Versuches gediehen war, und der Herzog [...]em Vetter, dem Landgrafen Philipp von Hessen, in Kassel noch sieben Jahre [...]undschaft genossen hatte; nachdem noch auf dem Augsburger Reichstage (1530) Fürsten dem Kaiser ernstliche Vorstellungen zu Gunsten Ulrich's und seines gemacht hatten, der Kaiser aber, statt Gehör zu geben, nun erst seinen Bruder mit dem Herzogthum Würtemberg belehnt und es für ein österreichisches Erb[...]klärt hatte: — fanden sich beide Fürsten endlich im Jahre 1534 gehörig vor[...] und die politischen Constellationen günstig, um in Gottes Namen einen Schlag [...]n, der denn auch durch die Schlacht bei Laufen am 13. Mai dess. Jahres auf's [...]ste gelang. Ferdinand, der zu den Helden gehörte, die gerne weit vom Schusse desto lieber aber diplomatisch agiren, mußte sich in Folge der Drohungen der [...]eten siegreichen Fürsten in dem Vertrage zu Kadan am 29. Juni dazu verstehen, [...]rzogthum an Ulrich zurückzugeben, was freilich nicht ohne den bösen Beisatz ge[...] daß das Fürstenthum, wenn der würtembergische Mannsstamm ausstürbe, an [...]ich zurückfalle.

[...]ie Freude über Ulrich's wieder aufgegangenen Glücksstern war bei den Wohl[...]n allgemein; so sehr hatten die Zeiten sich geändert, daß selbst die Städte, die [...]h ihren Hauptfeind gehaßt hatten, ihm jetzt freundlich die Hand boten. Auch der jede kriegerische Selbsthülfe verwarf und darum auch seinen Kurfürsten ab[...]m Herzog zu seinem Unternehmen Beistand zu gewähren, mußte jetzt doch füh[...]j er mit seiner halb abergläubischen Furcht vor jedem bewaffneten Widerstande [...]ich nicht ausreiche; wenigstens schrieb er selber an Justus Menius (s. Briefe, Wette IV, 551): Gaudemus Landgravium salvis rebus et pace parta re[...] Deus est manifeste in causa, qui contra omnium spem nostrum metum

in pacem convertit. Qui coepit, perficiet. Amen. — Würtemberg war um
Evangelium gewonnen, das war gewiß; aber zweifelhaft konnte es noch seyn, ob es
sächsische oder die schweizerische Form des Protestantismus annehmen werde —
Frage, die sich schließlich dadurch beantwortet hat, daß das Land in der Lehre sich
aller Bestimmtheit dem Lutherthum angeschlossen, in der Form der Kirchlichkeit
wenigstens im Cultus, vorwiegend nach schweizerischem Vorgang sich constituirt
Es wäre in der That gar nicht zu verwundern gewesen, wenn Ulrich sich mit ent
dener Vorliebe zur reformirten Kirche gewendet hätte. Mit den Baslern und Zür
hatte er in seinem Exil freundlich verkehrt; Zwingli, der anfangs auch nicht g
von ihm dachte („Ego ab eo homine aliquando vehementer abhorrui", schreibt e
Jahre 1524 an Oekolampadius; s. Pressel, Ambr. Blaurer S. 305), hatte ihm
ganzes Vertrauen als einem Saulus, der zum Paulus geworden sey, zugewendet;
dorther hatte er die evangelische Lehre kennen gelernt; wollte man ihm auch zu ei
Zuge nicht helfen, so half man ihm doch hie und da mit Geld aus. Von Luther
gegen wußte Ulrich, daß er hart über ihn geurtheilt hatte; von Agricola war (s. H
II, 360) um's J. 1529 eine Sammlung von Sprüchwörtern erschienen, in welche
Beispiele des Bösen und seiner Folgen in malitiöser Weise aus Ulrich's Lebensgeschi
entlehnt waren; auch der Kurfürst von Sachsen hat ihn kalt und mißtrauisch behand
Selbst in der oben angeführten Briefstelle an J. Menius ist nicht wohl zu überseh
daß sich Luther über den Sieg bei Laufen eigentlich nur um des Landgrafen wil
freut; Ulrich's gedenkt er nicht. Dazu kam, daß auch der Adel des Landes bedeut
Anhänger Zwingli's zählte, auf die Rücksicht zu nehmen nicht überflüssig scheinen
(vgl. Pressel a. a. O. S. 309). Und dennoch ward die Reformation Würtemb
eine lutherische. Denn — hier noch ganz abgesehen von der Vollendung der kirchli
Einrichtung durch den von ganzem Herzen lutherischen Herzog Christoph — Ulrich h
auf dem Gespräch zu Marburg neben Zwingli auch Luthern persönlich kennen gel
und eine tiefe Zuneigung zu ihm gefaßt, die um so reiner und achtungswerther ist,
sie Allem nach nicht gerade eine gegenseitige war. Und schon vorher hatte ihn in Mö
pelgard ein Freund Sickingen's, Hartmuth von Kronberg, mit Luther und seinen Schri
bekannt gemacht. Dazu kam, daß er bald wahrnehmen mußte, wie viel mehr der G
des würtembergischen Volkes sich Luther's Lehre als der schweizerischen zuneige, wie
mentlich den Bedenklicheren, die sich von katholischen Anschauungen nicht so rasch l
zumachen vermochten, die lutherische Abendmahlslehre näher lag als die zwinglisch
War es doch auch auf der Universität nicht anders; sollten die Professoren nicht m
katholisch seyn, so wollten sie wenigstens lutherisch und nicht zwinglisch seyn (s. Kei
Blarer S. 64). Aber der tiefere Grund war ein allgemeinerer; er lag in der gan
religiösen Denk- und Empfindungsweise, die dem schwäbischen Volke innewohnt.
aller Nüchternheit ist dasselbe doch wesentlich einer Mystik zugeneigt, die ihm stets
innerliche Leben zur Hauptsache macht, und es darum gegen äußere Formen sowohl
Cultus als in der Verfassung gleichgültiger macht. Daher hat auch später der Piet
mus in Würtemberg nie eine donatistische Schärfe angenommen; heute noch nehm
unsere Pietisten, im Unterschiede von allen sektirerischen Parteien, keinen Anstoß an
Communionsfeier mit Solchen, die sie für Weltleute achten. Der lutherische Geist
würtembergischen Reformation prägt sich schon in der ersten Kirchenordnung von 15
z. B. durch die hohe Werthschätzung und dringende Empfehlung der Krankencommun
deutlich aus. Endlich aber hatte der Herzog schon die politische Nothwendigkeit a
dieser Seite geführt, da im Nürnberger Religionsfrieden und im Kadaner Vertrag a
drücklich die Sacramentirer von Ferdinand verworfen waren. Wollte man zweifeln,
es nicht vielleicht überhaupt mehr politische als religiöse Motive gewesen seyen, die
Herzog auf die Seite der Evangelischen führten, so ist darauf entschieden zu erwiede
daß Ulrich nicht der Mann war, der zu heucheln verstand; auch hatte er schon in Mö
pelgard mit Geschick und Ernst zu reformiren angefangen. Er selbst war aber al

r theologische Subtilitäten nicht organisirt, daher ihm auch dogmatische Händel
enehm waren. Um so eher aber konnte er, auf den die Lutheraner nun ebenso
munter Aufmerksamkeit sahen, wie seine Basler, Züricher, Constanzer, Ulmer,
Freunde, ein Mittleres versuchen, wie denn auch derjenige Theolog, der da-
Vermitteln verstand und prakticirte wie kein Anderer, Martin Bucer, der
war: Ulrich sey eigentlich weder lutherisch noch zwinglisch, sondern bucerisch
a. angef. O. S. 52). Bucerisch ist nun zwar Würtemberg dennoch nicht ge-
aber aus dem bezeichneten Verhältnisse hat sich doch Eigenthümliches entwickelt.
rief den Erhard Schnepf, um die nördliche, den Ambrosius Blarer, um die südliche
es Landes (das Land ob der Staig und unter der Staig, nämlich oberhalb und
b der von Stuttgart auf die Hochebene der Filder führenden, ehemals sogenannten
ig) zu reformiren (vgl. die früheren Artt. „Blarer" und „Schnepf"). Keim
ieß (a. a. O. S. 63) eine zwar kluge, aber doch oberflächliche und mechanische
ion; in der That, sie sieht so gefährlich aus, wie jene Landestheilungen im
rhundert, die Eberhard im Bart für immer unmöglich zu machen bemüht war.
m, der Versuch ist gelungen, das Wagniß geglückt. Wohl hatte Ulrich seine
th damit, das Zwiegespann seiner beiden Reformatoren in gleichem Schritte zu
nicht Blarer, aber desto mehr Schnepf machte ihm das schwer. Letzterer benahm
i kann es nicht anders nennen, anmaßend und starrsinnig gegen Blarer, so daß
thon (Heyd III. S. 54) ihm schrieb: „er soll doch kein Wortzänker seyn; soll
en Löffel aufheben und darob die Schüssel zerbrechen; die Sache sey doch nicht
e werth." Der Zankapfel war begreiflich die Abendmahlslehre; Schnepf for-
n seinem Collegen dogmatische Zugeständnisse, die so hoch gespannt waren, daß
mit einigem Nachlassen an denselben immer noch auf der Höhe des Lutherthums
ährend Blarer's Nachgeben als viel zu weitgehend ihm große Vorwürfe von
ren Partei zuzog. Die Einungsformel kam natürlich, wie so Manches der Art,
rch zu Stande, daß man Worte setzte, bei denen jeder Theil sich etwas An-
nken konnte, allein wenn sie auch das Unvereinbare nicht innerlich einigte, so
doch den Frieden her, der für ein Reformationswerk so nöthig war. Ein
Punkt, die Beibehaltung oder Wegschaffung der Bilder in den Kirchen, wurde
sogen. Götzentag zu Urach (10. Sept. 1537) in einer mehr zwinglischen Weise
Blarer meinte, es sey gar nicht der Mühe werth, über diesen Gegenstand, den
überaus ernstlich nahm, viel zu reden. Keiner von beiden Theologen fragte
ob nicht als Kunstwerk eins oder das andere zu erhalten sey; über den theo-
Gesichtspunkt kam Keiner hinaus. — Indessen wurde es Blarer'n je länger
, daß er überflüssig werde. Ueberall, auch namentlich bei der Reformation der
ät (die er freilich noch besonders durch seine Absicht, die Doktorgrade als papi-
itelkeit abzuschaffen, an einer höchst empfindlichen Seite antastete), stieß er auf
trauen, auf ein Vorurtheil, das seinem Zwinglianismus galt; auch der Herzog,
er ihn achtete, hörte doch niemals ihn, sondern immer Schnepf predigen. Schon
538 ging er daher nach Constanz zurück, dem Lutherthum das Feld allein
nd, das sofort, als auch Schnepf sich von der Stelle des Reformators 1544
eines Tübinger Professors zurückzog, durch Brenz vollkommen repräsentirt war.
ohl ist die Bemerkung von Keim (a. a. O. S. 95) richtig, daß das siegreiche
um in Würtemberg die Blarer'schen Fundamente nie ganz auszuspülen vermocht
Das war deshalb unmöglich, weil der schwäbische Sinn und Geist, trotz der
merkten Differenz, doch wieder in vielen Beziehungen dem schweizerischen weit
verwandt ist, als dem sächsischen. Dahin gehört die geringe Werthschätzung
nstlicher Formen; daher nicht nur Blarer aus der ersten Kirchenordnung vom
536 Alles, was im Cultus an die Messe erinnerte, wegschaffte (nur die Peri-
lieben stehen, jedoch sollte in den Städten über ganze biblische Bücher gepredigt
: sondern auch Schnepf und Alber gaben selber dem Gottesdienst eine weit mehr

reformirte als lutherische Einfachheit; z. B. das Singen der Einsetzungsworte, die (
vation, der ganze Altardienst außer der Communion, alles Meßgewand, Anfangs f
der Gebrauch eines Chorrocks, wurde von diesen Lutheranern selber abgeschafft*). I
gleichen geht, wenn man es so nennen will, ein demokratischer Zug von Anfang f
durch die würtembergische Kirche; es wurden synodale Einrichtungen vielfach gewün
nicht nur Männer von calvinistischen Neigungen wie Polykarp Lyser, sondern J
Andreä und Herzog Christoph selbst dachten an Presbyterien, und sogar Brenz,
dessen Widerstand alle derartige Anträge scheiterten, war theoretisch für eine Synod
verfassung, aber er hielt Zeit und Umstände für allzu wenig geeignet, um eine so
mit heilsamer Wirkung durchzuführen, wie er auch den Bann nur darum der ober
Kirchenbehörde reservirte (wodurch derselbe allerdings sehr gehemmt wurde), weil s
Humanität die Folgen fürchtete, die die freie Handhabung eines solchen infamiren
Disciplinarmittels haben würde (s. hierüber Hartmann u. Jäger, Brenz, I. S. 3
II, 284). Uebrigens war jenem Verlangen nach Repräsentation auch in kirchli
Dingen dadurch immerhin einige Befriedigung möglich, daß der Landtag auch für d
offen stand, die politische Verfassung also auch eine kirchliche gewissermaßen involvi
und ein Jahrhundert später schuf Valentin Andreä in den Kirchenconventen eine pres
teriale Behörde, zu der er in Genf das Vorbild gefunden hatte. Derselbe Zug in
geistigen Physiognomie des Landes verräth sich darin, daß der Würtemberger gegen
Ueberspannung klerikaler Würde und Macht einen angeborenen Widerwillen empfin
er ehrt den Geistlichen, wenn dieser seines Amtes treu und tüchtig wartet,, aber er i
sich mit seinem Seelenheil keineswegs an das „Amt" gebunden; er fühlt sich befä
und berechtigt, sich selbst zu erbauen, und ist daher, sobald er religiös tiefer ange
wird, zu Privatversammlungen sehr geneigt. (Auf diesen Punkt kommen wir wi
zurück.) Wenn man uns einen gewissen Subjectivismus vorwirft, so läugnen wir
Sache selbst nicht, nur nehmen wir das nicht als Vorwurf, nicht als ein Zurückble
hinter den mächtigen Fortschritten, die die moderne Kirchlichkeit anderwärts gemacht;
ist die Persönlichkeit, in die wir allen Werth und alles Vertrauen setzen, für die
aber auch die gebührende, unantastbare Freiheit verlangen — beides im Namen
Evangeliums. Ein geistliches und ein weltliches Junkerthum, wie es in manchen (
genden existirt und denselben seinen kirchlichen und seinen politischen Karakter gibt,
in Würtemberg unmöglich; wenn solch' ein demokratischer Zug, der seit Jahrhunde
schon in der Landesverfassung seinen Ausdruck gehabt hat, in kirchlichen Dingen n
gefährlicher aussieht, als in politischen, so dürfen wir getrost auf die Geschichte h
weisen, die da zeigt, daß dieser sogenannte Subjektivismus eine wahrlich nicht gerin
Festigkeit des religiösen Lebens und Stetigkeit seiner Entwicklung zugelassen oder be
hat, als dieß mit allem Geltendmachen der objektiven Mächte anderweitig möglich
wesen ist. — Auch im Dogma, so nahe sich dieses unter den Auspicien von Schn
Brenz, Jakob Andreä an die lutherische Formel anschließt, legt er doch eigentlich we
Gewicht auf die Formel; die gemüthliche und praktische Auffassung der Lehre ist
immer wieder das Wesentliche. Hat doch selbst die von Brenz verfaßte Confessio W
tembergica 1552 sich über den Abendmahlsbegriff so mild ausgedrückt, daß Polyl
Lyser dadurch auf die Meinung kam, zwischen Brenz und Calvin sey die Differ
nicht so sehr erheblich; erst der Calvinismus des Bartholomäus Hagen in Nürtin
(s. Hartmann II, 372) veranlaßte die schärfere Fassung in dem „Bekanntnuß und I
richt der Theologen und Kirchendiener in Wirtemberg von der wahrhaftigen Geg
wart", 1559. In diesen Daten liegt die historische Erklärung der Erscheinung,
der moderne Confessionalismus in Würtemberg keinen Boden gefunden hat und,

*) Aus der Monographie von Julius Hartmann über Alber S. 121 f. ist ersichtlich, daß
noch jetzt bestehende einfache Ritus zuerst von Alber in Reutlingen eingerichtet, hernach aber
Schnepf in Stuttgart dazu bewogen wurde, die „Reutlinger Weise" als Vorbild für die Ha
stadt und das Land anzunehmen.

hoffen, auch fernerhin keinen finden wird; die würtembergische Landeskirche ist nie- s in solche Extreme gerathen, daß sie, um sich vom vulgären Rationalismus zu igen und dafür Buße zu thun, in ein exklusives Lutherthum umzuspringen versucht esen wäre, wie man anderwärts hievon Beispiele hat. Doch — nehmen wir den hichtlichen Faden wieder auf.

Das Reformationsgeschäft wurde mit Umsicht und Klugheit, und auf die einzig liche Weise, die auch Gewalt nicht ausschloß, betrieben und durchgeführt. Herzog ich, wie nach ihm Herzog Christoph, wußte nichts von der theologischen Distinktion, der Staat, als eine weltliche Macht, sich um das Seelenheil der Unterthanen nichts kümmern habe, oder daß — womit noch neuerlich Kliefoth („über das Verhältniß Landesherrn als Inhaber der Kirchengewalt", Schwerin 1861) der Sache auf den nd zu kommen meint — das landesherrliche Kirchenregiment nur ein der Staats- ierung beigegebenes Amt sey, als ob die Staatsregierung nicht selbst auch ein Amt e, in welchem natur- und ordnungsmäßig alle Aemter sich gipfeln, die die verschie- n Lebenssphären der Nation repräsentiren. Die evangelischen Fürsten waren sich Gott dessen bewußt, daß sie, wie der Vater im Kreise seiner Familie, so im Kreise s Volkes schuldig seyen, dieses mit Allem zu versorgen, was zu seinem geistlichen zum leiblichen Wohl nöthig sey. War es ihnen einmal im Gewissen klar, daß durch's Evangelium dieses Heil erlangt werde, so stand damit fest, daß demselben m geschafft und Alles, was ihm den Weg versperren wolle, nöthigenfalls mit Ge- t beseitigt werden müsse. Das Erste und Wichtigste war die Besetzung der Pfarr- en mit Evangelischen, die in Ermangelung tauglicher Subjekte freilich nicht rasch zu erstelligen war. Doch kam man so weit voran, daß in Stuttgart und in den ten Gemeinden am Sonntage Invocavit, in Tübingen, wo die Meßpfaffen schwerer Abzug zu bringen waren, am Palmsonntag 1535 zum erstenmal evangelische Com- ion gehalten wurde. Den Klöstern gab man vorerst evangelische Lesemeister und tete ab, welche Wirkung der Unterricht derselben hervorbringe. Nach Ablauf solcher tezeit wurden die Widerspenstigen pensionirt und allesammt aus dem ganzen Lande as Kloster Maulbronn confinirt; die Aebte durften in ihren Klöstern absterben, aber mehr eine Funktion auszuüben. Die convertirten Mönche durften, so weit sie auf Pfarreien berufen wurden, als eine Art evangelische Bruderschaft bleiben, was schon den Karakter einer besonders für die Novizen bestimmten Lehranstalt an- n, so daß die spätere Verwandlung in Klosterschulen sich hier schon anbahnte. Viel he verursachte der Eigensinn der Universität. Grynäus und Blarer waren daran jen; Camerarius kam 1535, ging aber schon 1541 wieder; Brenz, der 1537 sich Tübingen begab, hielt kaum ein Jahr aus; Melanchthon, den der Herzog durchaus ite haben zu müssen, ward von Wittenberg nicht fortgelassen. Man brachte für die ächst wichtigste Fakultät, die theologische, drei Professoren zusammen, aber der eine, ffelin, war noch katholisch gesinnt und hatte sich nur aus Klugheit gefügt, der andere, ygio, war ein von Basel gekommener Zwinglianer, der dritte, Forster, ein heftiger heraner; so war kein Gedeihen, die Frequenz nahm erschreckend ab. Ein tüchtiger ngelisch gesinnter Jurist, Gremp von Freudenstein, dessen reiche Stiftung heute noch der Universität verwaltet wird, kam der Reformation wohl zu Statten, ging aber 0 ebenfalls ab. Erst nach dem Interim, als die widerstrebenden Elemente allmählich Zeit selbst erlegen waren, begann unter Beurlin, Heerbrand, Jakob An- ä, Theodor Schnepf eine glücklichere Zeit für die Hochschule, die erst durch Stürme des folgenden Jahrhunderts wieder schwere Unterbrechungen erlitt. Eine der Universität in Beziehung stehende kirchliche Hauptstiftung fällt aber noch in ch's Regierungszeit: das theologische Stipendium — seit 1806 „evangelisches Se- ar" genannt. Die Anregung dazu hat Ulrich in Marburg empfangen, wo seit dem re 1529 eine Anstalt dieser Art bestand; das sehr fühlbare Bedürfniß, dem Mangel brauchbaren Kirchendienern durch eigene Nachzucht abzuhelfen, schien ihm auf diesem

Wege am besten befriedigt zu werden. Zuerst waren die Stipendiaten noch nicht unter Einem Dache vereinigt; aber nach Hebung verschiedener Schwierigkeiten, die namentlich der auf dieses neue Institut anfangs eifersüchtige akademische Senat verursacht hatte, und nachdem der Herzog sich endlich entschlossen, das Augustinerkloster dazu herzugeben, zogen 1548 die Stipendiaten in diese noch heute dem gleichen Zwecke dienenden Räume ein, empfangen von einer sehr klösterlichen Hausordnung. Es wurde ihnen zu Gemüthe geführt, daß sie vom Almosen leben; sie hatten täglich für den Landesherren zu beten; die jüngeren unterlagen bei Verfehlungen noch der Ruthe. Welche Bedeutung diese Stiftung binnen Kurzem für das theologische Studium im Ganzen gewann, geht aus der von Tholuck (das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, Bd. I. S. 61) bemerkten Thatsache hervor, daß schon damals Würtemberg seine theologischen Lehrstellen fast immer mit Landeskindern besetzen konnte und, statt anderswoher Professoren berufen zu müssen, vielmehr „das gelehrte Seminarium für andere deutsche Universitäten bildete." Die Errichtung der niederen Klosterschulen — deren anfangs über ein Dutzend waren, weil für jedes Mannskloster seine Reformation eigentlich in dieser Umwandlung zu einer Studienanstalt bestehen sollte, daher die Einrichtung einen ganz klösterlichen Zuschnitt hatte — ist erst ein Werk des Herzogs Christoph, angeregt durch Brenz und in's Leben eingeführt mit der großen Kirchenordnung von 1559.

Die bedeutendsten kirchengesetzgeberischen Akte der Regierung Ulrich's sind: 1) die schon 1534 von Schnepf entworfene Eheordnung, die zwar nicht förmlich als Ehegesetz promulgirt wurde, aber vorläufig doch als Anhaltspunkt für das dringendste Bedürfniß guten Dienst leistete; 2) die sogenannte kleine Kirchenordnung Ulrich's, 1536, die erste evangelische Liturgie für Würtemberg, in der der Gottesdienst schon ganz in der seitdem festgehaltenen Einfachheit normirt ist; 3) die 1544—1547 erlassene Instruktion für die erste kirchliche Behörde, die Visitatoren, sowie ein Edikt von demselben Jahre, durch welches das Land, das jetzt zum erstenmal Ein kirchliches Ganzes bildete, in 23 Dekanate eingetheilt wurde.

Der Pfahl im Fleisch, der die Reformatoren allenthalben quälte, die Schwarmgeisterei, war auch Würtemberg nicht erspart. Die Wiedertäufer drängten sich ein und fanden wegen ihres sittlichen Ernstes Eingang beim Volke; gegen sie ergingen im Jahre 1535 wiederholte Mandate (s. Eisenlohr I. S. 36—42), von denen aber keines auf grausame Verfolgung lautete, wie denn auch kein Wiedertäufer im Herzogthum Würtemberg hingerichtet worden ist (s. Heyd III, 160. In der Reichsstadt Eßlingen hat sich der Rath allerdings dazu drängen lassen; s. Keim, Eßl. Ref.-Bl. S. 31). Schwenkfeld fand in den Städten besonders unter Frauen und Jungfrauen ein leicht zu gewinnendes Auditorium, da seine Reden vom innerlichen Christenthum diesem Geschlechte besser zusagten, als die Abendmahls- und andere Controversen, die schon mehr, als gut war, die Kanzeln occupirten; auch vom Adel waren ihm nicht Wenige geneigt, und selbst Ulrich war ihm nicht abhold; von dem Tübinger Gespräch mit den würtembergischen Theologen am 28. Juni 1535 zog er mit Ehren ab. Auch später geschah ihm nichts zu Leide; erst 1554 erschien es denn doch als nothwendig, einen Befehl zu erlassen, daß er, wo er sich im Lande noch blicken lasse, gefänglich eingezogen werden solle.

Ulrich war es in der That ein großer und heiliger Ernst um die Evangelisation seines Landes; daß von dem reichen Klostergut das residuum, was nach Deckung aller kirchlichen Bedürfnisse noch für Land und Leute sollte verwendet werden, ungefähr dreimal größer gemacht wurde, als die für jene Bedürfnisse bestimmte Hauptsumme (d. h. daß er von den jährlichen 100,000 fl. des Klosterguts nur 24,000 fl. auf Pfarreien und alles Uebrige für seine übrigen Angelegenheiten verwendete), ebendarum z. B. den Blarer knauserig genug belohnte, das ist zwar nicht zu rechtfertigen, aber doch relativ entschuldbar durch die Noth der Zeit; auch was er für weltliche Zwecke verwendete, hat er doch nicht — wie 200 Jahre nachher seine Nachfolger thaten — für üppiges Hofleben, sondern für Land und Regierung verwendet. So ließ er sich z. B. die Türkenhülfe

ernstlich angelegen seyn (s. Heyd III. S. 262), weil es ihm Gewissenssache war, dem Kaiser wider den Erbfeind der Christenheit zu helfen. Drangsal genug brachte ihm der unglückliche Ausgang des schmalkaldischen Krieges; abermals richtete Ferdinand seine Augen auf Würtemberg, um unter dem Titel der Rebellion des Herzogs es an sich zu ziehen, und wer weiß, ob das arme Land den Krallen dieses Feindes entgangen wäre, wenn nicht Ulrich am 6. Nov. 1550 auf dem Schlosse zu Tübingen sein unruhevolles Leben nach kurzer Krankheit beschlossen hätte? Seinem Sohne fiel des Vaters Kriegszug nicht zur Last; damit trat der Proceß in ein neues Stadium. Zu diesem und andern Bitteren war für Ulrich noch das heillose Interim gekommen, dessen Wirkungen er zwar auf jede mögliche Weise zu hindern oder doch zu mindern suchte (indem er z. B. den neu eingedrungenen Meßpfaffen evangelische Katecheten an die Seite stellte, das Fasten zwar anbefahl, aber sattsame Ausnahmen zugleich proklamirte), allein die Verwirrung, die diese kaiserliche Mißgeburt anrichtete, konnte er nicht heben. Als ächt evangelischer Fürst aber hat er sich auch darin ausgewiesen, daß er (Heyd III, 533) noch 1549 trotz der Gefahr, sein Fürstenthum zu verlieren, dem Kaiser unverhohlen erklärte, er habe zwar das Interim angenommen, sey aber durchaus nicht gewillt, von der evangelischen Erkenntniß zu weichen; wie er denn auch in seiner Hofkirche den evangelischen Gottesdienst in nichts abänderte. Um wie viel leichteren Preis sind hernach andere evangelische Fürsten zu Renegaten geworden! Die Härten in seinem Karakter hat er aber am schwersten gebüßt; die Festigkeit aber, die Aufrichtigkeit, die fürstliche Weisheit, mit der er unter weit schwierigeren Verhältnissen, als sie z. B. im Kurfürstenthum Sachsen waren, die Reformation durchgeführt und fest gegründet hat, macht ihn des dankbarsten Andenkens werth. Ob auch Christoph, sein vortrefflicher Sohn, eine viel ansprechendere Persönlichkeit, eine Aller Herzen gewinnende Erscheinung ist: wir dürfen doch den Vater nicht zu weit hinter den Sohn zurückstellen. Beide ruhen neben ihrem Ahnherrn Eberhard im Bart im Chor der Tübinger Stiftskirche.

III. Herzog Christoph, geboren am 12. Mai 1515, ward während der Verbannung seines Vaters, unter kaiserlichen Händen, weit umhergeworfen; mehr als einmal war seine Freiheit, ja sein Leben bedroht; seine Rettung verdankte er dem edeln Michael Tiffernus aus Krain, den er von Wien aus zum Hofmeister erhalten hatte (das Nähere über seine Jugendgeschichte s. bei Pfister a. a. O. und bei Heyd in den betreffenden Abschnitten des 2. u. 3. Bandes; das Wichtigste auch in Pfaff's „Fürstenhaus und Land Würtemberg", Stuttgart 1841, S. 100 f. und bei Römer a. a. O. S. 197). Er war auch seinerseits thätig, die Rückgabe des Herzogthums von Oesterreich auszuwirken, und hatte dazu mehr Aussicht als sein Vater, da ihm Karl V. persönlich sehr gewogen, überdieß aber seine Oheime, die Herzoge von Baiern, ihm eben so freundlich, wie seinem Vater feindlich gesinnt waren. Aber gerade diese Umstände erregten bei dem mißtrauischen Ulrich einen Argwohn gegen den eigenen, einzigen Sohn, unter dem dieser, so treu und gehorsam er sich dem Vater unwandelbar bewies, doch bis zu Ulrich's Tode zu leiden hatte. Ja selbst im Lande war man nicht ganz ruhig darüber, ob er nicht, eben jener Verbindungen wegen, katholisch gesinnt sey und seines Vaters Werk dereinst wieder zerstören werde. Die Besorgniß war sehr unnöthig; gerade der Verkehr mit dem kaiserlichen Hofe ließ ihn die Schurkerei und Heimtücke hinlänglich vor Augen sehen, die gegen das Evangelium machinirte, so daß ein Jüngling seines Geistes keine Lust haben konnte, mit solchem Gelichter Brüderschaft zu machen. Aber sein Protestantismus wurzelte noch in etwas Besserem und Tieferem. Er las fleißig Luther's Schriften und zwar mit der Bibel in der Hand; daneben verglich er auch Zwingli und gewann auf diesem Wege eine durchaus freie, gegründete Ueberzeugung, die ihn ganz entschieden auf Luther's Seite führte. Als er daher seines Vaters Stuhl bestieg, war sein Erstes, Brenz zu sich zu ziehen, den er (s. Hartmann II, 186 f. 196) schon in Mömpelgard zu sich gerufen hatte, da Brenz auf der Flucht während des Interims (s. den Art. „Brenz" Bd. II. S. 365) in Basel war. Seine Verehrung

für Luther bewog ihn, dem Sohne desselben, Paul, eine Pension auszusetzen (
mann a. a. O.). Das Nöthigste war, das Interim so bald als möglich los zu
und die hartnäckig festgehaltenen Ansprüche Ferdinand's an das Land zurück
Nachdem er auf eigene Hand für den ersteren Zweck schon Vieles in's Werk
gelang beides doch erst in Folge des Passauer Vertrags; um 250,000 fl. gab
Ferdinand seinen Anspruch auf, freilich immer mit dem Vorbehalt des Rückfalle
der Mannsstamm aussterben würde. Christoph vermochte seinen schon an Jahr
gerückten Oheim Georg, sich noch zu vermählen, und darauf beruhte die Fortbe
Hauses, also auch die evangelische Kirche des Landes, denn Christoph's einzi
gebliebener Sohn, Ludwig, starb kinderlos; sein Erbe wurde Georg's spätgeborene
Friedrich. Indem wir die Theilnahme Christoph's an allgemeinen Verhandlung
namentlich seine Beziehungen zum Tridentiner Concil (s. darüber Römer a.
S. 203 ff.; für das Concil war die Confessio Wirtembergica bestimmt, ihr
daselbst wurde aber mit den liederlichsten Gründen abgelehnt), seine Verhandlun
dem Pfälzer Friedrich (s. den Art. „Maulbronn" Bd. IX. S. 178 ff.) u.
übergehen, beschränken wir uns auf die Einrichtungen, die er seiner Landeskirche g
denn dieser Fürst ist der eigentliche Constitutor derselben, und die Jahre 1550 b
sind das wichtigste Jahrzehnt für ihren Aufbau gewesen. Die Verwaltung der ki
Einkünfte, die Christoph lediglich für Kirchen-, Schul- und Armenzwecke verwen
ordnete er 1552 durch seine sogen. Kastenordnung; 1553 folgte seine „kleine
ordnung", die zunächst nur Gottesdienstordnung war und später in die große
nommen wurde; im gleichen Jahre eine Visitationsordnung, durch welche an di
der von Ulrich eingesetzten Visitatoren, die ein wanderndes Collegium gebildet
eine feste Behörde eingesetzt und damit die Consistorialverfassung in's Leben
wurde. Diese Behörde hieß der Kirchenrath, der erst vom Jahre 1698 an,
nun nicht mehr in dem ursprünglichen Umfange, den Namen „herzogliches Consis
führte. Der ursprüngliche Kirchenrath bestand aus 3 Theologen, 4 politischen
einem Advokaten und einem Direktor, der aber Jurist seyn mußte. Dieses G
collegium zerfiel aber in zwei Sektionen; die eine, welche die eigentlich geistlichen
zu behandeln hatte, bestand aus dem Direktor, 3 Theologen und 2 Juristen,
dere, in welcher die weltlichen Mitglieder allein saßen, hatten die ökonomische
legenheiten zu besorgen; übrigens standen auch das Tübinger Stipendium, die
schulen zc. unter dieser weltlichen Sektion, was eigentlich schon als ein Vorg
die jetzige Stellung dieser Anstalten unter den Studienrath (nicht unter das C
rium) betrachtet werden kann. Diese beiden Sektionen wirkten zusammen in einer
dem sogenannten Regierungscollegium, das sich aus je zwei Mitgliedern jeder
sammt dem Direktor bildete. Die oberste Aufsicht führten zwei Beamte, die zu
dasjenige vorstellten, was man jetzt einen Cultminister nennt: nämlich der sogen
Hofmeister und der Probst der Stuttgarter Stiftskirche (der erste evangelische
dieser Würde war Brenz, der letzte katholische Stiftsprobst war erst im Winte
bis 1553 zu Ellwangen, wohin er sich zurückgezogen, mit Tode abgegangen, u
erst konnte der Herzog den Mann seines Vertrauens auch förmlich auf diese
Stelle berufen; s. Hartmann II, 240). Im J. 1556 wurde die Klosterordn
lassen (vgl. das Maulbronner Seminarprogramm auf 1859 von Bäumlein) un
1559 das legislatorische Hauptwerk, die große Kirchenordnung, durch welche
die von Brenz ausgearbeitete, oben erwähnte Confessio Wirtembergica zu symb
Ansehen für die Landeskirche gekommen ist. „Dem Geist der Milde und Beson
der sich bei aller Kraft und Entschiedenheit durch die ganze Schrift hindurchzi
Klarheit und Verständlichkeit, mit der sie bei allem wissenschaftlichen Werth auf e
den Laien verständliche Weise die Glaubensätze behandelt, hatte es diese Co
zu verdanken, daß sie von den bedeutendsten auswärtigen lutherischen Theolo
ungetheiltem Beifall aufgenommen und im Jahre 1554 im Herzogthum Preu

Norm des Glaubens und der Lehre aufgestellt wurde." (Hartmann a. a. O. II, 255). (In Trient hatten die wenigen Exemplare, denen es gelang in die Hände von italienischen und spanischen Bischöfen zu kommen, selbst unter diesen großen Beifall gefunden.) Der kleine Brenz'sche Katechismus war schon von Ulrich seiner Kirchenordnung vom J. 1536 einverleibt worden; derselbe erscheint auch in der großen Kirchenordnung wieder und ist seitdem würtembergischer Landeskatechismus geblieben, nur daß später (s. unten), als aus ihm die sogen. Kinderlehre hervorging, die Erklärungen des lutherischen kleinen Katechismus (Was ist das? Wie geschieht das?) in den Brenz'schen eingeschaltet wurden. Die Kirchenordnung ist aber zugleich auch die Stiftungsurkunde für die evangelische Volksschule des Landes, die der Herzog weislich mit den schon vorhandenen Meßnereien (Küsterstellen) verband. Es ist ihm diese Institution (worüber das Nähere zu sehen in Heppe's Geschichte des deutschen Volksschulwesens, Bd. II. S. 121 ff., das Wichtigere auch in Gräfe's „deutscher Volksschule", Bd. II. S. 175 ff.) zu um so höherer Ehre zu rechnen, als Würtemberg das erste Land ist, das diese Frucht des reformatorischen Geistes zur Reife brachte; das nächstfolgende war Sachsen. Ueber die vielfachen und treuen Bemühungen Christoph's um die so mannichfach gestörte Einigkeit unter den Evangelischen in Deutschland, um die Erleichterung der Protestanten in Frankreich, ja selbst um Gewinnung des Kaisers Maximilian II. und mit ihm der deutschen Katholiken für's Evangelium, auf die zu hoffen er nicht aufgeben wollte, s. Römer a. a. O. S. 223 ff. 137 ff. Christoph starb am 28. Dezember 1568, im Sterben wie im Leben ein Musterbild der reinsten evangelischen Gesinnung.

IV. Sein Sohn Ludwig (geb. 1. Januar 1554) war ein äußerst gutmüthiger, schulärer, von Pietät gegen seinen Vater erfüllter Fürst; so lieb ihm aber die Theologie war, mit der er sich einläßlich beschäftigte (war er doch im Stande, bei theologischen Disputationen selbst seinen Theologen gelehrten Beistand zu leisten), so lieb war ihm auch der Wein; die erstere Neigung konnte nicht hindern, daß die letztere ihn schon 1593 (8. Aug.) in's Grab stürzte. Unter ihm übten Männer, wie Jakob Andreä und Lukas Osiander d. Aeltere ihre bedeutende Wirksamkeit aus. In seine Regierungszeit fällt die Concordienformel, zu der sich selbstverständlich Würtemberg bekannte, und (1583) das erste würtembergische Kirchengesangbuch, nachdem bis dahin das von Bucer bevorwortete Straßburger Gesangbuch gebraucht worden war. Herzog Ludwig war sogar selbst geistlicher Dichter; das würtembergische Gesangbuch von 1842 hat ein Sterbelied von ihm aufgenommen. — In derselben Zeit (von 1573 an) machte der schwäbische Chronist Martin Crusius, Professor der griechischen Sprache in Tübingen († 1607) seine Versuche, mit Gelegenheit einer nach Konstantinopel abgehenden Gesandtschaft eine Korrespondenz mit dem dortigen griechischen Patriarchen Jeremias anzuknüpfen. Wenn es wirklich seine Absicht und Hoffnung war, die griechische Kirche mit der lutherischen zu vereinbaren, so blieb dieselbe freilich ohne Erfolg; so weit aber der Briefwechsel noch erhalten ist (s. den Abdruck desselben im Morgenblatt, 1833. Nr. 61—65), handelte es sich für Crusius mehr um Befriedigung seiner gelehrten Wißbegierde. — Die folgende Regierung unter Herzog Friedrich (s. oben) zeigt nichts für die Kirche des Landes Bedeutendes, desto mehr Kämpfe des herrischen Fürsten gegen die ihn beschränkende politische Verfassung, die er doch nicht zu beseitigen vermochte; doch gebührt auch ihm das Lob, daß er sich keine Mühe verdrießen ließ, die immer bedrohte Einigkeit der evangelischen Fürsten zu erhalten, resp. herzustellen; den Gedanken, sie zu einem festen Bunde zu vereinigen und dadurch gegen die nie ruhenden Anschläge der Katholischen zu sichern, hat er mit allem Eifer verfolgt. Er starb im Jahre 1608. — Hatte man sich während dieser Jahrzehnte nicht nur literarisch und disputirend mit den Jesuiten zu schlagen gehabt, sondern auch in den nahen Reichsstädten ihr verruchtes Machiniren sattsam kennen gelernt, wodurch einzelne evangelische Gemeinden wieder katholisirt wurden; kamen ferner auch über die würtembergische Kirche jene unfruchtbaren Jahre, da alle Theologie, ja alles Christenthum in Orthodoxie, und diese in Zänkerei aufging (s. Lukas

Osiander jun., der Tübinger und Gießener Streit; vgl. Bd. X. S. 727 f. u. Bd. VII S. 511): so kam mit dem 30jährigen Kriege die schwerste Drangsal über das Land, die wir hier nicht näher beschreiben, weil sie in allen evangelischen Ländern Deutschlands wenigstens der Art nach die gleiche war, während allerdings die Bluthunde der kaiserlichen Heere nirgends satanischer gehaust haben, als in Würtemberg. Unter den Leiden und der Verwilderung dieser Zeit sind es nur wenige Gestalten, auf denen das Auge mit Freude und Dank ruhen kann; so der Held von Hohentwiel, Konrad Widerhold; so der treffliche Varenbüler, der beim westphälischen Friedensschlusse die Rechte Würtembergs so meisterlich vertrat; so vornehmlich der unvergleichliche Valentin Andreä — s. den ihm gewidmeten Artikel Bd. I. S. 312—314. An seinen Namen knüpfen sich sofort auch die nächsten bedeutenden legislatorischen Akte der würtembergischen Kirche. Auf seine Anregung empfing im J. 1644 jede Gemeinde ein aus ihrer eigenen Mitte gewähltes Presbyterium unter dem Namen „Kirchenconvent“; und die beiden im J. 1687 ausgegangenen Gesetzeswerke, die „Ehe- und Ehegerichtsordnung“ und die Cynosura ecclesiastica, von denen die erstere ein Meisterstück eherichterlicher Weisheit, die zweite eine vollständige, bis auf den genannten Zeitpunkt gehende Kirchengesetzsammlung ist, ruhen in allen wesentlichen Theilen auf Andreä's Vorarbeiten. (Auch der curiose Name „Cynosura“, Hundeschwanz, bei Ovid Name für den großen Bären am Himmel, also = Leitstern, stammt von Andreä und sieht seinem Style ganz gleich.) Im Jahre 1696 wurde zugleich mit regelmäßigen kirchlichen Katechisationen am Sonntag Nachmittag, das jetzt noch im Gebrauch befindliche katechetische Lehrbuch für die kirchliche Katechese eingeführt; den Grundstock bildet, nächst dem Brenzschen Katechismus, dessen Auslegung das Buch ist, ebenfalls eine „Kinderlehre“ von Andreä. War schon dieses In's-Leben-treten der Katechese, so wie die im Jahre 1722 eingeführte Confirmation, eine Frucht der von Spener ausgestreuten Saat, so begann mit dem Anfang des 18. Jahrhunderts der Einfluß der Spener'schen Richtung in einer Reihe von Wirkungen so reichlich und so nachhaltig sich zu äußern, daß man wohl sagen kann, es sei dafür nirgends ein so fruchtbarer Boden gewesen, als in Würtemberg. (Spener war 1660, freilich nur auf kurze Zeit, als Privatdocent in Tübingen thätig gewesen.) Jetzt steht nicht mehr ein Valentin Andreä einsam da, wie eine Rose unter Dornen (wie Herder ihn nannte), sondern einer reicht dem anderen die Hand, daß aus den Hedinger, Bengel, Oetinger, Flattich, Phil. Matth. Hahn, Steinhofer, Burk, beiden Rieger, Brastberger, Roos, Hartmann, welchen als Dichter der Pfarrer Phil. Friedr. Hiller, wie sein älterer Namensbruder, der Advokat Friedr. Conr. Hiller, anzureihen sind, — sich eine Kette von Männern bildete, die aber auch ein unentbehrliches Gegengewicht waren, nicht bloß gegen die erst spät an Würtembergs Thoren klopfende Neologie, sondern gegen die fast das ganze 18. Jahrhundert hindurch dauernde namenlose Liederlichkeit des Hofes, der dazu noch von Karl Alexander (1733) an bis Friedrich Eugen († 1797) katholisch war, und gegen die unter drei Regenten furchtbar wuchernde, durch Diensthandel, Maitressen- oder Judenwirthschaft betriebene Corruption. Gemeinsam ist den genannten Männern unter sich wie mit der Spener'schen Schule im Norden die tiefgegründete evangelische Gesinnung und die Taxirung des Christenthums nicht nach der kirchlichen Rechtgläubigkeit in fixirter Formel, sondern nach wirklichem Leben in der Gnade und Zucht Gottes, nach biblisch begründeter Erkenntniß und frommem Wandel; was sie aber von dem Hallischen Pietismus in seiner allmählichen Herzensverengerung unterscheidet, das ist ein freierer Standpunkt und weiterer Horizont, überhaupt eine selbstständige Fortbildung der gemeinsamen Glaubensgrundlage nach verschiedenen Seiten, namentlich nach den eschatologischen; in dieser Beziehung haben sie dem würtembergischen Pietismus einen chiliastischen Zug gegeben. Der Geist dieser Männer wirkte so stark, daß, ungeachtet keiner von ihnen einen akademischen Lehrstuhl und nur der jüngere Rieger einen Sitz im regulären Kirchenregiment inne hatte, dennoch der ganze Typus der Landeskirche wesentlich der ihrige war. (Ueber die dominirende Stellung Bengel's s. die Ab-

handlung von v. d. Goltz: „Die theolog. Bedeutung Bengel's und seiner Schule", in den Jahrbb. für deutsche Theologie, sechster Band, 1861. Seite 460—506. Es ist dort nicht nur die mächtige Einwirkung des Mannes auf jenen Kreis seiner Landsleute und auf seine Landeskirche nachgewiesen, sondern auch dargelegt, wie er und dieser Theologenkreis einen Ausgangs- und Mittelpunkt für alle im übrigen Deutschland und in der Schweiz vorhandenen Bestrebungen für tiefere und treuere Schrifterkenntniß bildete.) „Die gewichtigsten Namen, welche die gläubige Theologie der neueren Zeit mit dem vorigen Jahrhundert verbinden, Stilling in Baden, Spleiß in Schaffhausen, v. Meyer in Frankfurt, Jänicke in Berlin, Menken in Bremen ꝛc. weisen nach den über sie erhaltenen biographischen Notizen und nach ihren Schriften direkt auf Bengel und die würtembergischen Theologen zurück." Ebendas. S. 505. Von Lavater, von Heß ist ohnehin bekannt, wie enge sie mit den Würtembergern verbunden waren. — Die theologische Fakultät in Tübingen stand zwar im Ganzen nicht in diesem Kreise; sie hielt fest an der kirchlichen Orthodoxie und hat 1736 den für die Professur der griechischen Sprache vorgeschlagenen Bengel darum für ungeeignet erklärt, weil er „in der Kritik zu weit gehe und ein Visionär sey". Sonst aber traten diese orthodoxen Theologen (die Frommann, Cotta, Sartorius ꝛc.) nicht gegen jene „Neuerer" auf; ja es fehlte nicht an Einzelnen unter ihnen, die mehr oder weniger pietistische Fermente in ihre Theologie aufnahmen, wie Kanzler Pfaff (s. d. Art. Bd. XI, 450), oder die geradezu mit Gesinnung und Lehre dieser Richtung zugehörten, wie Reuchlin (Bengel's Lehrer, † 1707), Weismann (1721—1747) und der Kanzler Jeremias Friedrich Reuß (1757 bis 1777) über diese beiden s. Klüpfel a. a. O. S. 150 u. 204, über Reuß namentlich Römer a. a. O. S. 460—486. So war auch der Hof und das Kirchenregiment dieser Schrift- und Herzenstheologie und persönlich ihren Vertretern keineswegs feindlich. Hedinger blieb, trotz seiner starken Freimüthigkeit gegen Herzog Eberhard Ludwig, Hofprediger bis an seinen Tod (1704), und nur in den schlimmsten Zeiten der Grävenitz war es, daß Samuel Urlsperger, einer seiner Amtsnachfolger, nachdem ihm A. H. Francke ein schärferes Auftreten gegen die Sünden des Hofes zur Gewissenspflicht gemacht hatte, es noch als eine Gnade ansehen mußte, nach Augsburg auswandern zu dürfen (1718; s. Römer a. a. O. S. 378).

Unter der folgenden Regierung — dem katholischen Karl Alexander — kamen eine Zeit lang brutale Verfolgungen gegen den Pietismus vor, den der Herzog für ein gefährliches Unkraut erklärte (s. Pfeil's Leben von Merz, S. 118), aber sie hörten mit dem frühen Tode des Herzogs alsbald auf. Später hatte das Kirchenregiment einige Konflikte mit Oetinger, die aber nicht etwa dem Pietismus, sondern des Mannes zum Theil eigenwilligen Absonderlichkeiten galten; Männer wie er sind für jedes Kirchenregiment eine schwierige Aufgabe. Vielmehr, wie man sich schon zu Spener's Lebzeiten in kirchlichen Dingen oft und viel Raths bei diesem erholte; wie das erste im J. 1694 gegen „die Pietisterei" erlassene Edikt von der Art war, daß Spener dasselbe seinem Inhalt nach ohne Bedenken hätte unterschreiben können: so hat im J. 1742 die Einführung eines revidirten Kirchengesangbuchs, in das viele Lieder pietistischer Dichter aufgenommen wurden (wie auch das Stötzel'sche Choralbuch von 1744 sich mit pietistischen Melodien bereicherte) und noch mehr das berühmte, von dem Geheimenrathe Bilfinger verfaßte Pietistenedikt von 1743 (s. Eisenlohr I. S. 641—652) gezeigt, wie mild und wohlwollend man gegen diese Richtung gesinnt war. Der Pietismus war auch durch bedeutende nichttheologische Persönlichkeiten in höheren Kreisen damals und noch bis in das gegenwärtige Jahrhundert herein wacker vertreten; so durch den unbestechlichen Landschaftsconsulenten J. J. Moser (der neben einer kolossalen juristischen und politischen Schriftstellerei über 1200 geistliche Lieder gedichtet hat); durch den herzoglichen Leibarzt Reuß, den Geheimenrath C. L. v. Pfeil (der als geistlicher Liederdichter nicht viel weniger produktiv war, als Moser und Ph. Fr. Hiller); durch den Minister Grafen von Seckendorf (von dessen merkwürdigem Verhältniß zu den Stillen im Lande, auch den

Geringsten unter ihnen, uns eine Schilderung in der mehrerwähnten Biographie Pfeil's von Merz, S. 390—422, gegeben ist; er starb 1814, nachdem er im J. 1812 noch die Stuttgarter Bibelgesellschaft hatte gründen helfen.) Alles das bewirkte zusammen, daß Würtemberg von pietistischen Streitigkeiten, wie sie anderwärts stattgefunden hatten, verschont blieb; so kam es aber auch, daß Zinzendorf hier nicht „der Kirche ihr bestes Mark aussaugen konnte" (vgl. v. d. Goltz a. a. O. S. 492 f.). Mit Letzterem stellte man sich auf freundlichen Fuß, wies aber eben so bestimmt alle weiteren Ansprüche ab. Wie klar sich Bengel der Differenz zwischen der würtembergischen und der Zinzendorf'schen Frömmigkeit bewußt war, ist aus seinem „Abriß der sogenannten Brüdergemeinde" (1751) bekannt; eben so haben sich Oetinger, Steinhofer, Pfeil, so nahe sie dem Grafen kamen, doch fest ihm gegenübergestellt.

V. Länger als anderswo erwehrte man sich in Würtemberg der anstürmenden Neologie. Noch im Jahre 1780 erklärte das Kirchenregiment in einem Generalreskript, „betreffend die Ausbreitung pelagianischer und socinianischer Grundsätze", daß es keine Abweichung von den Bekenntnißschriften dulden werde; wer sich je einer solchen schuldig finden lasse, wurde mit Dienstentlassung bedroht. Aber einmal mußte man auch diese Krisis überstehen. Der zweideutige Ruhm, Berliner Aufklärung auch in die würtembergische Kirche zuerst importirt zu haben, gebührt dem 1786 in's Consistorium eingetretenen, erst 1828 verstorbenen Prälaten Griesinger, der eben darum für die älteren Räthe, wie namentlich K. H. Rieger (s. d. Art. Bd. XIII. S. 35) kein willkommener College war. (Vgl. Pahl's Denkwürdigkeiten aus meinem Leben, 1840. S. 416 ff.). Das von Griesinger redigirte Gesangbuch von 1791, das an manchen Orten mit Gewalt eingeführt werden mußte, ebenso die übrigens erfolglosen Versuche, an die Stelle der alten, aus Spener's und Valentin Andreä's Schriften geschöpften Kinderlehre den schwachen braunschweiger Katechismus zu setzen, und ähnliche Maßregeln gaben dem Volke empfindlich zu fühlen, daß ein anderer Geist über ihm walte. Noch böseres Blut machte die von Süskind nach allerhöchsten Vorschriften gefertigte Liturgie vom J. 1809, deren Geistlosigkeit in Betreff des Inhalts und Styls übrigens nicht auf Rechnung dieses vortrefflichen Mannes allein zu setzen ist, da ihm andere, vornehmere Hände den Zeug flickten. Das Volk glaubte in diesem Produkt der Aufklärung den klaren Beweis des Abfalls der Landeskirche vom Glauben zu sehen; es rüstete sich deshalb eine erschreckende Menge von Familien zur Auswanderung. (Auf den hiermit zusammenhängenden Separatismus werden wir unten zurückkommen.) Und dennoch war auch diese Periode vom Geist und Segen der vorangegangenen nicht verlassen. Das Griesinger'sche Gesangbuch war noch weit nicht das schlechteste unter der hymnologischen Fabrikwaare jener Zeit; man hatte noch Pietät genug, um eine freilich kleine, doch für den kirchlichen Gebrauch zur Noth ausreichende Anzahl von Kernliedern theils unverändert, theils wenigstens so beizubehalten, daß sich auch die gläubigste Gemeinde daran erbauen konnte. Theologie und Predigt redeten freilich eine andere Sprache, als die das Volk in seinen Predigtbüchern vernahm; aber der rationalismus vulgaris, obgleich der Heidelberger Dr. Paulus ein Würtemberger war, hat dennoch nie eine Heimath auf Kathedern und Kanzeln gehabt; wenn er auch einzelne Vertreter im Lande fand, die am Weihnachten über Stallfütterung und Pflege der Wöchnerinnen, am Palmsonntag über's Baumverderben predigten, so waren das seltene Ausnahmen, die vielmehr abschreckend als anlockend wirkten. Die Theologen der älteren Tübinger Schule, die eben diese Zeit ausfüllt, waren gläubige, fromme Männer; das Andenken eines Storr, Süskind, beider Flatt, E. G. Bengel und Steudel bleibt im Segen, auch wenn ihre Anschauungs- und Redeweise nicht mehr die unserige seyn kann. Wir gehen jedoch auf diese Schule hier nicht mehr ein, da sie schon in dem Artikel „Tübinger Schule", Bd. XVI, 485, in gründlichster Weise behandelt ist. Haben aber die oben angedeuteten Vorgänge und Zustände allerdings die leidige Folge gehabt, daß der religiös lebendige Theil des Volkes gegen das Kirchenregiment und die Universitäts-Theologie ein erst nach Jahr-

ieder langsam gewichenes Mißtrauen faßte: so blieb doch der Zusammenhang
Kirche selbst fortwährend erhalten durch einzelne vortreffliche Geistliche, die
t der so Vielen zum Segen gewordene C. A. Dann, der Form nach den
hrer Zeit nicht zu verläugnen vermochten, aber mit ihrem Kern und Wesen
lautersten Grunde evangelischen Glaubens ruhten. Sie waren die lebendig
iden Kohlen, an denen sich zu seiner Zeit jüngere, frische Geister entzündeten.—
von Norden her die Evangelische Kirchenzeitung ihre Wanderung begann, als
iften von Tholuck, Neander, Lücke, Ullmann in die theologische Welt eintraten,
Sinne dieser Männer — neben Steudel, der in dieser Zeit noch eine gute
ütberreichte —, insbesondere Schmid (s. d. Art. Bd. XIII. S. 604 ff.), in
eine geräuschlose, aber nachhaltige Wirksamkeit ausgeübt, während zugleich mit
Hofacker, Albert Knapp, Wilhelm Hofacker, Kapff u. A. eine praktische Thätig-
Predigt und Seelsorge in Gang kam, die sammelnd, erfrischend, stärkend auf
ch vorhandenen lebendigen Elemente in den Gemeinden wirkte. Damit ver-
allenthalben eine rege Theilnahme für Mission, Bibelverbreitung, Verbreitung
Schriften, Errichtung und Leitung von Rettungsanstalten*) u. s. w. Aus
neuerung, die sich durch den Eintritt neuer Kräfte in das Kirchenregiment, wo
eren Männern, wie Klaiber, schon erwünschte Anknüpfungspunkte fanden, auch
er Leitung der Landeskirche fühlbar machten, ging — besonders gefördert durch
tvater des Königs, Oberhofprediger Dr. v. Grüneisen — das Gesangbuch vom
42, die Liturgie von 1843 und das Choralbuch von 1844 hervor, eine Re-
e dem Consistorium eigentlich erst wieder das volle Vertrauen des besten
er Volksgemeinde erworben und gesichert hat. — Allein neben dieser positiven
Bewegung ging eine andere her, die im vierten und fünften Jahrzehnt dieses
erts nicht weniger Besorgniß für christliches Glauben und kirchliches Leben
n müssen schien, als dreißig, vierzig Jahre vorher die damalige Neologie.
acher wurde in Tübingen mit Eifer studirt; auch dort jedoch hat sich keine
acher'sche Schule gebildet, sondern es war damit wie anderwärts: während die
t ihm wirksame Fermente aufnahmen, aber das Mangelnde durch biblische
zu ergänzen bemüht waren, schritten die Anderen schnell zu Hegel voran, aber
etwa nach Marheineke's Manier die kirchliche Dogmatik nach Hegel'schen
en umzugestalten, sondern um auf der Grundlage Hegel'scher Welt- und Ge-
chauung das Christenthum in seinem historischen Ursprunge kritisch zu unter-

---

iläufig bemerken wir, uns auf die oben erwähnte Statistik von Zeller stützend, über
wärtigen Stand dieser Anstalten Folgendes: 1) Das Land zählt 68 Missionsver-
stehen mit dem Missionshause in Basel in Verbindung, das bis jetzt auch lauter Wür-
zu Inspektoren und die meisten Zöglinge aus Würtemberg erhalten hat. Die Geld-
n betragen circa 100,000 Gulden jährlich. 2) Die „privilegirte Bibelanstalt“
rt, schon im Jahre 1812 gegründet, hat eine jährliche Einnahme von circa 20,000 fl.,
d von ihr seit ihrem Bestehen bis zum Jahre 1861 eine halbe Million ganzer
d etwa die Hälfte dieser Zahl an neuen Testamenten ausgegeben worden. 3) Die
g christlicher Schriften wird von der „Evangelischen Gesellschaft“ in Stutt-
7 Colporteure besorgt; sie hat auch schon Preise ausgesetzt, und bezieht gegen 13,000 fl.
Einnahme aus freien Beiträgen; neben ihr besteht die „evangelische Bücherstif-
e neue Werke fertigen und alte in wohlfeilen Ausgaben neu herstellen läßt. 4) Ret-
stalten hat der evangelische Theil des Landes 17, die sämmtlich durch freiwillige Bei-
ttet worden sind und erhalten werden; ihre jährliche Gesammteinnahme und Ausgabe
auf 70—80,000 fl. Ueber diese, wie sie bis 1845 bestanden, vgl. Völter, „Geschichte
tik der Rettungsanstalten in Würtemberg“. 5) Für den Zweck der allgemeinen Wohl-
t von der verewigten Königin Katharina „die Centralleitung des Wohlthä-
ereins“ in Stuttgart gestiftet, die, mit reichlichen Mitteln ausgestattet, fortwährend
melpunkt für die Wohltbätigkeit und eine Quelle von Unterstützungen aller Art bildet.
existirt ein zum Regierungs-Jubiläum des Königs im J. 1841 von evangelischen
gestifteter „Pfarrwaisen-Verein; ein Verein „zur Unterstützung älterer unverheira-
oratiorentöchter“ u. a. m.

suchen, die feinsten Fasern des Gewebes bloszulegen, alles vor dem Forum historischer Wissenschaft nicht Standhaltende auszuscheiden und aus dem Residuum eine streng wissenschaftliche Theologie zu bilden, die dann freilich keine Dogmatik mehr seyn konnte. Auch auf diese neuere sogen. Tübinger Schule haben wir hier nicht weiter einzugehen, da ihr eine eigene Bearbeitung in dieser Encyklopädie gewidmet ist und überdieß ihrem Haupte, Ferdinand Christian Baur, in einem Supplementbande ebenfalls ein eigener Artikel gewidmet werden wird. (Was den Letzteren betrifft, verweisen wir nur auf die nach seinem Tode — 2. Dezember 1860 — ausgegebenen „Worte der Erinnerung", Tübingen bei Fues, 1861. Zu vergleichen ist über jene Zeit namentlich auch der Artikel „Steudel" Bd. XV. S. 80.) — Diejenigen, welche von dieser Bewegung große Gefahr für die Kirche, zunächst die Landeskirche, wo nicht gar deren inneren Verfall fürchteten, haben sich allzu große Sorge gemacht. Strauß' Leben Jesu (1835. 1836), mit dem übrigens Baur irgendwie solidarisch verbunden zu seyn, stets bestimmt ablehnte, hat schnell vier Auflagen erlebt; wer liest es jetzt noch? Einsam hat er neulich (1861) das 25jährige Jubiläum seiner That gefeiert *). In den Reihen der würtembergischen Geistlichkeit, die aus jener kritischen Zeit hervorgewachsen, ist auch nicht Ein Mann von einiger Bedeutung zu finden, in dessen theologischem Karakter und Amtsführung jener Kriticismus oder gar Mythicismus repräsentirt wäre; nur mit zwei oder drei Individuen hat das Kirchenregiment zu schaffen bekommen, weil sie Aergerniß gaben, wie das aber auch bei Adepten ganz anderer theologischer Schulen ebenso vorkommt. Die meisten, die, erfüllt von kritischer Stimmung und Wissenschaft, die Universität verließen, sind im Amte anderen Sinnes geworden; mehrere haben andere Laufbahnen eingeschlagen, etliche sich in's Ausland begeben. — Ueber den theologischen Karakter der Gegenwart zu urtheilen, überlassen wir besser der Zukunft, und begnügen uns hier mit der Bemerkung, daß während ein großer Theil der Geistlichen die Einfalt und Fülle gesunden Glaubens und die Pietät gegen die Kirche mit den sicheren Resultaten ächter Wissenschaft und dadurch mit der allgemeinen Bildung zu verbinden strebt, daneben Andere, namentlich auch unter der jüngeren Generation sich finden, die an die Stelle des früheren rücksichtslosen Kriticismus einen eben so absoluten Biblicismus setzen, der in Folge verschiedener Einflüsse Manche auch wieder zu Bengel'scher Apokalyptik und Oetinger'scher, sogar Michael Hahn'scher Theosophie geführt hat; das Schwert der Kritik wird von diesen Seiten namentlich gegen die Kirche als Weltkirche, gegen ihre Tradition und Sitte geführt. Doch gleicht sich auch dieß bei den Tüchtigeren im Leben selber früher oder später meist wieder aus. Dagegen sind auch einzelne Versuche gemacht, den modernen Confessionalismus zu proklamiren; werden doch z. B. die Vilmar'schen Pastoralblätter, verschiedene Schriften von Löhe und andere mehr in Stuttgart gedruckt. Ob aber dieser Same auf dem geschichtlich so ganz anders angelegten Grund und Boden der würtembergischen Kirche aufgehen wird, ist mehr als zweifelhaft. Wir Schwaben legen nun einmal auf Formen keinen großen Werth und lassen uns lieber der Formlosigkeit beschuldigen, als daß wir äußerlich und unwahr werden wollten, eben so steht uns die Kirchlichkeit gegenüber der persönlichen, frei sich bethätigenden Frömmigkeit als das Sekundäre da, sie hat uns nicht als Bedingung, sondern nur als Frucht der letzteren Werth; daher wird weder die Schärfung des Amtsbegriffs, noch die Polemik gegen die Reformirten, wozu wir so wenig Anlaß haben als zu Unionsversuchen, noch sonst eine der Liebhabereien des modernen Ultrakirchenthums uns beizubringen seyn. Es hat der würtembergischen Kirche schon seither nie an Geist und Gaben, an Kraft und Leben gefehlt, sie wird auch ferner nicht erst auf fremden Wegen erlangen, was sie bedarf. — Daß übrigens unter den Geistlichen der Landeskirche alle theologischen Differenzen — bis jetzt

*) Dem Vernehmen nach soll doch noch eine neue Auflage des Lebens Jesu von Strauß in Aussicht stehen; es ist denkbar, daß die Schwindeleien des Franzosen Rénan auch wieder die Aufmerksamkeit auf das fast verschollene Werk des deutschen Gelehrten lenken.

Spätere Anm. des Verf.

wenigstens — keine eigentliche Parteiung, kein gehässiges Sich-gegenüberstehen der Per-sonen zur Folge gehabt haben, das ist wohl größtentheils auch ein Segen, den Wür-temberg dem Tübinger Stifte zu danken hat. Ein Zusammenleben dieser Art kann wohl Parteiungen, kann gemeinsame und traditionelle Vorurtheile für und wider einen akademischen Lehrer nähren, allein die Zöglinge stehen sich unter einander so nahe, es bildet sich ihnen ein solches Gemeinbewußtseyn an, daß auch später dieses Einheitsgefühl alle Gegensätze im persönlichen Verhalten auszugleichen im Stande ist. Schon dieser Grund spricht sattsam für die Erhaltung jenes Instituts gegen alle etwaigen Gelüste, dasselbe irgendwelchen modernen Ansichten zu opfern.

VI. Was die rechtliche Stellung der evangelischen Landeskirche betrifft, so blieb sich diese von der Reformation bis zum Jahre 1806 im Wesentlichen gleich. Als der im Jahre 1733 zur Regierung gelangte Herzog Karl Alexander schon in jungen Jahren in Wien katholisch gemacht worden war, verbreitete sich immer und immer wieder die Meinung, man gehe darauf aus, auch das Land katholisch zu machen; unter dem ge-nannten Fürsten war diese Besorgniß nichts weniger als ungegründet. Der Bischof von Würzburg hatte dem Herzog Truppen zur Verfügung gestellt, um das Land mit Gewalt katholisch zu machen; in Stuttgart saß schon der Pater Mecenati, vom Pabst express gesendet „zur Emporbringung des katholischen Glaubens und zum besonderen Besten des Herzogs". Um so mehr drang die Landschaft darauf, daß die schon von Karl Alexander wiederholt gegebenen und auf Pfeil's Betrieb (s. sein Leben von Merz S. 62) von den Königen von Preußen, England und Dänemark garantirten Zusiche-rungen, daß an der Landesreligion nichts geändert werden, auch nur der Hof katholischen Gottesdienst haben solle, nach seinem plötzlichen Tode im J. 1737 von seiner Wittwe und 1744 von seinem Nachfolger erneuert wurden. „Diese sogen. Religionsreversalien sind heute noch die Rechtsgrundlage, an die sich, falls ein Confessionswechsel auf dem Throne jemals stattfände, der leider durch die Verfassung nicht unmöglich gemacht ist, die evangelische Landeskirche zu halten hätte, was aber jetzt viel ungenügender ist, als unter Karl Alexander, weil der Geheime Rath, der in solchem Falle das jus episcopale an der Stelle des Fürsten auszuüben hat, damals, wie alle Aemter, nur mit Luthera-nern besetzt seyn durfte, während er jetzt ohne Verfassungsverletzung auch mit lauter Katholiken besetzt seyn könnte. Während der folgenden Regierung blieb zwar der recht-liche Stand der Dinge formell unangetastet, aber thatsächlich erlaubten sich ein Regent, der da erklärte: „Was Vaterland! das Vaterland bin ich!!", und mit ihm, dem geldbedürftigen, seine geldschaffenden Minister die unglaublichsten Gewaltthätigkeiten; ein einziger dieser gewissenlosen Burschen, Wittleder, den der Herzog Karl zum Ver-walter des Kirchengutes, d. h. den Bock zum Gärtner machte, lieferte — ungerechnet, was er für sich behielt — in kurzer Zeit gegen 550,000 fl. aus der Kirchenkasse in die herzogliche Kasse ab. Wie man wirthschaftete, mag der einzige Zug beweisen, daß Herzog Karl sein Theaterpersonal, Orchester und Sänger, welche enormen Gehalt bezogen (der Kapellmeister Jomelli hatte allein jährlich 10,000 fl.) — aus dem Kir-chengut besoldete, indem er die ganze Bande unter den Titel „Kirchenmusik" stellte (s. das Leben Pfeil's S. 272). Der formelle Rechtszustand der evangelischen Kirche hatte übrigens nicht nur an der religiösen Aufgeklärtheit des Herzogs, sondern an Friedrich's des Großen Wachsamkeit einen Halt, dessen Bedeutung wir heute noch und hoffentlich für immer zu erfahren haben. Er war es, der den Bruder des Herzogs Karl, Friedrich Eugen, dazu vermochte, seine Kinder evangelisch erziehen zu lassen; dieser That haben wir es zu verdanken, daß das jetzige Königshaus, das von dem Letztgenannten abstammt, evangelisch ist. — Allein auch der rechtliche Bestand wurde ein anderer oder hörte viel-mehr überhaupt auf, als 1806 König Friedrich mit der Landesverfassung auch das Recht und Gut der Kirche aufhob. Letzteres, das im J. 1800 noch eine jährliche Rente von 1,370,000 fl. trug, wurde als Staatseigenthum erklärt, dafür aber von diesem die Ver-bindlichkeit übernommen, für alle kirchlichen Bedürfnisse zu sorgen. Die Verfassung,

die König Wilhelm 1819 dem Lande gab, schloß auch für die Kirche ein verfassungsmäßiges Recht in sich. Es wurde ihr die Autonomie und die Ausscheidung und Selbstverwaltung des Kirchengutes in Aussicht gestellt. Die Cultminister bis zum J. 1848, die zugleich Minister des Innern waren, haben freilich die Autonomie so verstanden, wie lucus a non lucendo seinen Namen hat; erst seit dem genannten Zeitpunkt (nachdem schon frühere Anträge der Ständekammer, wie die Motion des Abgeordn. Schmid, Bruders des Tübinger Theologen, vom 19. Februar 1845, erfolglos geblieben waren), und namentlich seit die im J. 1855 von der Regierung mit dem Pabste geschlossene Convention (s. unten) ein ähnliches Entgegenkommen zu Gunsten der evangelischen Kirche als billig erscheinen ließ, sind Schritte zu selbstständigerer Stellung der evangelischen Kirche geschehen, die ihr denn auch, auf Grundlage des im J. 1851 eingeführten Ortspresbyteriums (Pfarrgemeinderaths) und der im J. 1854 hieraus erwachsenen Bezirkssynode durch eine synodale Ergänzung gegeben werden sollte. Zur Zeit ist dies noch zu erwarten; wobei nur bemerkt werden muß, daß die Einsichtigen in Würtemberg durchaus kein Verlangen haben, eine Kirchenverfassung nach oldenburgischem und badischem Muster zu erhalten. Ein harter Schlag für die Kirche war die im J. 1849 von den Demokraten in der Ständekammer beschlossene und von dem Ministerium allzu leichthin genehmigte Ablösung der Zehnten; die ungeheuren Verluste, die dadurch den Pfarreien und Stiftungen zugefügt wurden, sind neuerlich für die ersteren durch Aufbesserungen einigermaßen gemildert worden. Die dermalige kirchliche Organisation nun, an die wir auch das nöthigste Statistische anknüpfen, ist folgende.

Der König, welcher nach der Verfassung sich zu einer der drei anerkannten Kirchen bekennen muß, übt das jus episcopale über die evangelische Kirche durch das Consistorium aus. Die Verfassung sagt nichts von einem zwischen beiden stehenden Cultminister, allein nach Analogie der übrigen Departements kommen alle Anträge des Consistoriums durch diesen Minister an den König. (Unter den im J. 1848 vor den König gebrachten Synodal-Anträgen zur autonomischeren Stellung der Kirche befindet sich auch der, daß der Cultminister für rein kirchliche Sachen beseitigt, das Consistorium durch seinen Präsidenten unmittelbar mit dem summus episcopus verkehren soll.) Mit dem Consistorium zusammen bilden die sechs Prälaten die evangelische Synode, die alljährlich während einiger Wochen ihre regelmäßigen, nöthigenfalls auch außerordentlichen Sitzungen zur Berathung allgemeiner Kirchenangelegenheiten hält. Bei den regelmäßigen Zusammenkünften hat jeder Prälat in seiner Eigenschaft als Generalsuperintendent seines Sprengels (d. h. eines der sechs Generalate) Bericht zu erstatten über die im Laufe des Jahres von ihm persönlich visitirten Diöcesen, so wie über die nicht visitirten nach den eingelaufenen jährlichen Berichten. Er visitirt jede Diöcese alle 3 Jahre, wobei er zugleich die Kirche und Schule des Dekans, die dieser als Ortsparochus zu verwalten hat, eben so inspicirt, wie der Dekan jede Parochie seiner Diöcese alle zwei Jahre visitirt. Diese sechs Generalsuperintendenten stehen als solche unter der Synode, sie sind aber zugleich ex officio Mitglieder der Ständekammer und heißen eben als solche, d. h. als höchste Vertreter und Würdenträger der Kirche, Prälaten. Ein Theil von ihnen hat zugleich je am Sitze der Generalsuperintendenz ein Predigtamt. Unter dieser Oberkirchenbehörde stehen die 49 evangelischen Dekanate mit 903 Pfarrstellen und 998 Geistlichen. Von den circa 400 examinirten Kandidaten sind im vaterländischen Kirchendienst verwendet 231, von welchen aber ungefähr 90 je eine Pfarrstelle selbstständig als Pfarrverweser versehen. Die übrigen Kandidaten sind größtentheils als Lehrer und Hofmeister im In- und Auslande untergebracht; es sind zum Theil auch die allerverschiedensten Beschäftigungen, wozu man sie brauchbar findet. Die niedrigsten Pfarrbesoldungen müssen die congrua von 700 fl. erreichen; die höchsten, deren aber sehr wenige sind, betragen 1500 fl.; das durchschnittliche Pfarreinkommen beträgt (nach Zeller a. angef. O. S. 10) 853 fl. Die evangelischen Gemeinden bilden eine Gesammtbevölkerung von 1,234,375 Seelen (nach der Zählung vom 3. Dezember 1859), wornach die Evangelischen im Verhältniß

r Gesammtbevölkerung mit nicht völlig 1,800,000 Einwohnern zwischen 69 und 70
rocent ausmachen. In jeder Gemeinde wird die kirchliche Leitung derselben von dem
ber den) Geistlichen in folgender Weise geübt. Liturgie, Predigt, Katechese, Seel-
rge stehen nur ihm als Recht und Pflicht zu. Dagegen bildet 1) mit ihm der welt-
he Ortsvorsteher eine gemeinsame Behörde unter dem Titel „gemeinschaftliches Amt“,
n Ehesachen in erster eherichterlicher Instanz zu behandeln. Diese Einrichtung stammt
on von der Ehe- und Ehegerichtsordnung vom J. 1687 her. 2) Der Geistliche zu-
mmt dem vollständigen Gemeinderath und dem Stiftungspfleger bildet nach dem Ver-
ltungsedikt vom 1. März 1822 den Stiftungsrath, dessen Vorsitzender er ist; ein
llegium, das die Kirchen- und Armenstiftungen zu verwalten, über Kirchengebäude,
ttesäcker, Küster, Todtengräber u. s. w. die Aufsicht zu führen hat und zugleich das
cholarchat über die örtlichen Volks- und niederen Gelehrten- und Realschulen ausübt.
ie nächste, permanente Inspektion der evangelischen Volksschule ist Sache der Geistlichen*).
ber die Verwendung der Stiftungsgelder steht dem Bürgerausschuß eine Einsicht-
hme, Controle und Begutachtung zu. 3) Ein stehender Ausschuß des Stiftungsrathes
der von Geistlichen geleitete Kirchenconvent, der die laufenden Geschäfte, Kirchen-
lizei, Armenunterstützung, Abrügung der Schulversäumnisse rc. zu besorgen hat. Dieses
stitut, dessen Entstehung im J. 1644 schon oben erwähnt wurde, ist erst durch das
rhin genannte Verwaltungsedikt in diesen organischen Zusammenhang mit dem Stif-
ngsrathe gebracht und hat unterm 10. Okt. 1824 seine Amtsinstruktion erhalten. —
enn übrigens nach diesen Einrichtungen der Geistliche ex officio nur dann bei der
rsorge für die Ortsarmen betheiligt ist, wenn diese aus Stiftungsmitteln (dem pium
rpus oder „Heiligen“) beschafft wird, so hat ein Erlaß des Ministeriums des Innern
m 4. Dezember 1854 anempfohlen, daß der Ortsgeistliche zur Berathung der Armen-
gelegenheiten auch dann beigezogen werden soll, wenn die Armenfürsorge ihre Mittel
s der Gemeindekasse nehme, also eigentlich nur die weltlichen Gemeindevorsteher dar-
er zu erkennen hätten. Es liegt darin von Seiten des Staates die richtige Erkennt-
ß, daß er, ähnlich wie in Schulsachen, so auch in Armensachen, nicht etwa auf
istlichen Einfluß eifersüchtig zu seyn, wohl aber die in den Händen oder vielmehr
Herz und Geist der Kirche liegenden Kräfte zu benutzen und wirken zu lassen sehr
hl thue. 4) Als rein kirchliche Ortsbehörde fungirt der Pfarrgemeinderath (seit 1851),
r von den Kirchengenossen des Ortes nach bestimmtem Wahlmodus gewählt wird,
d den Geistlichen in der Pflege christlichen Lebens, christlicher Jugendzucht und Armen-
rsorgung unterstützen und überhaupt die kirchlichen Interessen der Gemeinde wahr-
hmen soll. Ueber dem gemeinschaftlichen Amt steht als zweite Instanz für Ehesachen
s gemeinschaftliche Oberamtsgericht, d. h. der Dekan und der Oberamtsrichter; über
m Stiftungsrath und Kirchenconvent das gemeinschaftliche Oberamt, d. h. der Dekan
d der Oberamtmann. Die dritte und höchste Instanz für ersteres bildet der ehegericht-
he Senat des Kreisgerichtshofes, in welchem neben vier weltlichen Räthen zwei Geist-
he Sitz und Stimme haben; mit der Oberkirchenbehörde steht dieser Senat jedoch in
iner Verbindung. Ueber dem gemeinschaftlichen Oberamt — das auch die Disciplinar-
tersuchungen gegen Kirchendiener und Schullehrer zu führen hat, wofern sie nicht bloß
ie Lehre oder den Gottesdienst angehen — steht für die ökonomischen und polizeilichen
inge die Kreisregierung (die kein geistliches Mitglied hat) und das Ministerium des
nnern; für die kirchlichen im engeren Sinne das Consistorium. Ueber dem Pfarr-
emeinderath steht die Bezirkssynode, zu der jede Gemeinde der Diöcese eben so viele
ienältesten als Geistliche schickt. — Einheimisch ist in Würtemberg das Vikariat, eine
inrichtung, die uns für die langen Kandidatenjahre eben so ersprießlich als für Kirche
nd Gemeinden unentbehrlich erscheint. Nominirt werden die Geistlichen — wofern

*) Neuerlichst (seit Sept. 1863) sind Vorbereitungen gemacht zu einer Aenderung dieses Ver-
hältnisses der Schule zur Kirche, die das bisherige Band zwischen beiden wenigstens zu lockern
zweckt.

nicht ein Patron dieses Recht hat — auf Vorschlag des Consistoriums vom König. Den Gemeinden steht weder eine Präsentation noch ein Veto zu; letzteres, was die Große Kirchenordnung noch zugesteht, hat faktisch seit 1810 aufgehört, ohne daß es jedoch durch einen rechtskräftigen Akt aufgehoben worden wäre; erst durch die Pfarrgemeinderaths-Ordnung ist positiv bestimmt, daß bloß über die Bedürfnisse der Gemeinde oder einer speciellen Stelle der Pfarrgemeinderath gehört werden soll, derselbe aber keine Personen zu nennen das Recht habe. Das allgemeine Petitionsrecht kommt freilich auch in diesem Stücke den Gemeinden zu Statten. Nur zwei Gemeinden im Lande haben ein auf besonderen Rechtstiteln ruhendes Wahlrecht.

VII. Eine eigenthümliche Erscheinung in Würtemberg ist das so sehr ausgebildete **Gemeinschaftswesen**, dem dann leider als sein unerfreuliches Zerrbild ein nicht leicht beispielloses **Sektenwesen** gegenüber steht. — Schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts hatte Arndt, später auch Böhme, eifrige Leser im Lande gefunden; es mußten sogar zu Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts einige jüngere Landgeistliche wegen fanatischer Lehre entlassen werden. Die ersten collegia pietatis sofort nach Spener'schem Muster kommen schon 1680 und zwar namentlich in Tübingen unter Stipendiaten und Gemeindegliedern, ebenso in Calw und in der Nähe beider Städte vor. Seine volle Belebung und zugleich eine bestimmte, vom Haller Vorbild abweichende Färbung erhielt der würtembergische Pietismus durch Bengel, dessen tief gehenden Einfluß Oetinger bei der Mehrzahl nicht zu alteriren vermochte, weil doch schon eine gewisse besondere geistige Constitution dazu gehört, um diesem auf seinen oft seltsamen Wegen zu folgen. Zur Unterscheidung von Parteien, die, obgleich im Allgemeinen zu den schwäbischen Pietisten gehörig und mit diesen auch in der Verehrung Bengel's einig, doch Besonderheiten in ihren Vorstellungskreis aufgenommen haben, die nicht von Bengel stammen, kann man die kirchlich treuen Gemeinschaften als Bengel's Schule bezeichnen; sie halten am kirchlichen Bekenntnisse wie am kirchlichen Gottesdienste fest und treiben, wenn sie auch chiliastische Ideen mit Bengels Erbe angenommen haben, doch diesen Punkt nicht als Hauptsache; sie wollen nichts Anderes, als Ernst machen mit evangelischem Christenthum und sich durch brüderliche Gemeinschaft und gegenseitige Erbauung und Handreichung geistlich stärken. An ihnen hat der rechtschaffene Geistliche seine fleißigsten und dankbarsten Zuhörer; an den meisten Orten sind ihre Sprecher in den Pfarrgemeinderath gewählt. Von ihnen sich abzweigend sind die schon weit mehr als Partei sich fühlenden, unter einer gewissen gemeinsamen Organisation stehenden Anhänger Michael Hahn's (s. d. Art. Bd. V, S. 472), die sogenannten Michelianer, die zwar allen seinen Behauptungen, als auf specieller göttlicher Offenbarung ruhend, zugethan sind, jedoch in den Versammlungen mehr die praktische Seite, die Heiligung im Gegensatze zu bloßer Glaubensgerechtigkeit, treiben, daher auch ascetisch, ja häufig grundsätzlich ehelos leben, übrigens theoretisch auf die Wiederbringung aller Dinge und die erste Auferstehung der Gerechten, auf Reinigungszustände nach dem Tode großes Gewicht legen. Das direkte Gegentheil von ihnen sind die Pregizerianer (auch Hochselige genannt), eine Partei, die zwar schon vor Pregizer (als Pfarrer in Haiterbach gestorben im J. 1824) existirte und allerlei separatistische Excesse beging, in ihm aber, einem Manne von höchst origineller Popularität, einen Führer fand. Ihnen ist die dem Glauben gewordene, in der Taufe zugeeignete Sündenvergebung Alles in Allem; bußfertig sind sie nur noch in dem Sinne, daß sie mit aller Buße fertig sind, sich keine Sünde mehr anfechten lassen, weil sie vergeben ist und darum auch die seufzenden Christen, die „Gesetzler" und „Werkler", verachten, wogegen sie wegen des schnellen Abmachens der Bußarbeit vom Volke „Galopp-Christen" genannt worden sind. Ihr Gesangbuch enthält nur Freudenlieder, die zum Theil nach den lustigsten Gassenhauer-Melodien gesungen werden. Häufig findet sich diese und die vorige Partei in Einer Gemeinde neben einander; man hat bemerkt, daß die Michelianer mehr der wohlhabenden, die Pregizerianer mehr der ärmeren Klasse angehören. Von der Kirche haben sich weder die Einen noch die Anderen losgesagt;

es gehört aber von Seiten der Geistlichen viel Weisheit dazu, um sie in freundlichen Beziehungen zur Kirche zu erhalten. Eine besondere, von der Landeskirche förmlich abgetrennte, ihr jedoch innerlich nahestehende Gemeinde, in der sich die drei genannten Richtungen beisammen finden, ist die nach langen Verhandlungen mit Regierung und Consistorium am 9. Juli 1819 gegründete Gemeinde Kornthal (sammt ihrer einige Jahre später gegründeten Colonie Wilhelmsdorf). Sie hat ungefähr den Karakter einer Brüdergemeinde, steht aber in keinerlei Beziehung zu Herrnhut, sondern sollte nach dem Plane, den der Bürgermeister Hoffmann in Leonberg im Februar 1817 dem König vorlegte, ein Asyl für diejenigen seyn, die wegen einbrechender Neologie in Masse auszuwandern gedachten. Ihr Bekenntniß ist das der Landeskirche, aber sie steht nicht unter dem Consistorium, sondern unmittelbar unter dem Ministerium, wählt ihre Pfarrer und Lehrer selbst, bestreitet aber auch alle kirchlichen Bedürfnisse aus eigenen Mitteln. — Die Zahl der Genossen dieser sämmtlichen Gemeinschaften (mit Ausschluß der unten zu benennenden Sektirer) ist schwer anzugeben, weil dieselben keine Listen führen, die Theilnahme auch eine zu verschiedenen Zeiten ungleiche ist. Der Unterzeichnete hat im Jahre 1853 auf Grund der Pfarrberichte eine Berechnung angestellt, die die Gesammtzahl von c. 27,000 ergab; Kapff (in der Schrift über den religiösen Zustand des evangelischen Deutschlands, 1856, S. 38) nimmt beinahe das Doppelte, 50,000 an; die Differenz läßt sich nur aus der unsicheren Grundlage der ganzen Berechnung erklären. Auch die kleinere Zahl stellt immerhin noch ein namhaftes Procent dar; es beruht dies Verhältniß auf der notorischen Thatsache, daß, wo unter dem Volke in einem Individuum ein tieferes religiöses Leben erwacht, dieß constant den alsbaldigen Anschluß an eine Gemeinschaft (das „in die Stunde gehen") zur Folge hat, während die Gemeinschaften niemals, wie die Sekten, darauf ausgehen, Anhänger zu werben.

Man möchte denken, die Freiheit, deren sich diese einheimischen Gemeinschaften erfreuen, sollte hinreichenden Spielraum für alle religiösen Bedürfnisse gewähren, denen der Dienst der Kirche noch nicht genügt, es sollte also nicht noch auswärtiger Sekteneinfuhr bedürfen. Allein bekanntlich nisten sich die Sekten, wie die Jesuiten, viel lieber da ein, wo schon bebautes Land ist, als auf wildem Boden. So haben wir denn eine ganze Sammlung von Parteien, die freilich unter einander sich eben so anfeinden, wie der Gegenstand ihres gemeinsamen Hasses die Kirche ist. Die alten Separatisten zwar, die am Anfange des Jahrhunderts viel Spektakel machten, weil sie nicht nur keine Kirche besuchen, sondern auch keine Steuern zahlen und keinen Hut abziehen wollten, jene aufgeregten Köpfe, die das einemal in Napoleon den Antichrist sahen, weil ja sein Name ἀπολλύων schon in der Apokalypse (9, 11) geschrieben stehe, das anderemal aber geneigt waren, in ihm einen Messias zu verehren, — dieses Geschlecht ist ausgestorben; ein Hauptstamm desselben ging unter Rapp († 1847) nach Amerika, wo der Rest in Economy am Ohio als eine wohlhabende, geordnete Gemeinde friedlich lebt, jedoch ebenfalls ausstirbt, weil seit etwa 30 Jahren Niemand mehr heirathet. An der Stelle dieses Separatistenthums ist nun eine noch üppigere Saat aufgegangen. Da sind seit 1837 Baptisten, die mit Oncken in Hamburg in Verbindung stehen, in der Person eines Stuttgarter Instrumentenmachers einen Bischof haben und längere Zeit durch ihr arrogantes Benehmen den Geistlichen viel Herzeleid machten. Sie sind neuerlich etwas in Schatten gestellt durch die Zudringlichkeit der Methodisten. Deren erster, übrigens bescheiden auftretender und wackerer Sendling kam (s. das würtemb. Kirchenblatt, 1840 Nr. 18.) im Jahre 1830 in's Land; seit 1851 aber folgten Andere, die ihr Bekehrungsgeschäft nach amerikanischer Weise betreiben und so viel Verwirrung und Unheil anrichten, daß die evangelische Synode unterm 30. März 1860 eine besondere, vortrefflich abgefaßte Anweisung zu ihrer Behandlung an die Geistlichen erließ, die dann freilich von einem ihrer Protektoren mit einer flegelhaften Replik beantwortet wurde. Wir haben Darbisten wenigstens einige Jahre lang (1848—1851) in Tübingen gehabt, die sich jedoch wieder verloren haben; wäre ihr Missionar nicht ein junger hübscher

Mann mit norddeutscher Suada gewesen, es würde sein meist weiblicher Anhang schwer-
lich auch nur so lang ausgehalten haben. Wir haben Irvingianer, die in ihr
Versuche machten, sich als Engel und Apostel einzuführen. Wir haben Neukirchliche
oder Nazarener, ursprünglich in dem Seidenweber Wirz in Basel (von welchem
eine Biographie erschienen ist, Bremen 1862, neuerlich auch noch ein „heiliges Ur-
kundenbuch" seiner Offenbarungen, 1863) ihren Propheten verehrend, später aber von
ihm getrennt, die eine Art Marien- und Heiligencultus treiben, daneben einige
Brocken von Jakob Böhme zu verdauen suchen und die Schrift, wie es auch die Dar-
bisten thun, mit Allegorien mißhandeln. Diese Partei hat einige eigene Schulen er-
richtet, deren Lehrer übrigens vom Consistorium Namens des Staats geprüft sein
müssen. Neben diesen fremdländischen Erzeugnissen des Sektengeistes erhebt sich nun
eine völlig einheimische, eine moderne Art von Tempelherren, die Jerusalems-
freunde, die, weil die alttestamentliche Weissagung noch lange nicht erfüllt ist und
der Befehl Gottes Ezech. 40 ff. uns gilt, einen Tempel bauen wollen, der zuerst in
Jerusalem für das dahin zu sammelnde Volk Gottes gebaut werden sollte, weil das
aber zur Zeit noch seine Schwierigkeiten hat, einstweilen in Deutschland gebaut werden
soll, der aber sich je und je wieder in einen bloß geistlichen Tempel verflüchtigt, jedenfalls
auf jeden Fall das einzige Mittel ist, um Deutschland politisch und social zu rege-
neriren. Von Zeit zu Zeit wird mit großem Geräusch eine Synode angekündigt; auch
je und je eine Petition an die Ständekammer eingereicht, in welcher einzelne Demo-
kraten, obgleich diese um den Propheten Ezechiel und ein Gottesvolk sich nichts küm-
mern, für sie das Wort ergriffen haben. — Allen diesen Sekten, deren Mitgliederzahl
im Lande sich auf circa 2200 beläuft, ist die Staatsanerkennung, die verfassungsmäßig
den drei kirchlichen Bekenntnissen zukommt, aus guten Gründen versagt; es haben auch
nur einige von ihnen darum sollicitirt. Allein jede Freiheit, die sie nur irgend für
Glauben und religiöses Leben wünschen können, ist ihnen gewährt. Nicht nur dürfen
diejenigen, die hierauf Gewicht legen, ihre Kinder selbst taufen, und haben nur von der
Geburt derselben dem Ortspfarrer Anzeige zu machen, da die Kirchenbücher zugleich als
Civilstandsregister dienen; nicht nur steht auch in religiöser Beziehung das Kind bis zu
den Unterscheidungsjahren (d. h. bis zum vollendeten 13. Lebensjahre) unter elterlicher
Gewalt, sondern es ist durch die durch ein Gesetz vom 1. Mai 1855 eingeführte Ge-
stattung der Civilehe für die Angehörigen einer vom Staate nicht anerkannten Reli-
gionspartei (wenn sie nicht anders von einem Geistlichen der anerkannten Kirchen sich
trauen lassen wollen) ein Hauptanstand gehoben, der für die Geistlichen nicht minder
drückend war, als für die den Segen der Kirche verachtenden Sektirer. Noch weiter
ist die neueste Gesetzgebung gegangen. Der 27. Art. der Verfassungsurkunde, durch
welchen der volle Genuß der staatsbürgerlichen Rechte an die Zugehörigkeit zur luthe-
rischen, reformirten oder katholischen Kirche gebunden war, ist auf Antrag der Stände-
kammer durch ein Gesetz vom 31. Dezember 1861 aufgehoben, welches besagt, daß die
staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnisse unabhängig sind.

In keine der obigen Kategorien einzureihen, aber doch hier zu erwähnen ist die
große Thätigkeit für den Swedenborgianismus, die von dem im August 1863
verstorbenen Bibliothekar Prof. Dr. Tafel in Tübingen ausging und sich weit ins
Ausland erstreckt; und die des Reisepredigers Gustav Werner in Reutlingen, der
mit eminentem Organisationstalent und eben so großer Aufopferung eine Menge Men-
schen im Lande zu einer Art christlich-socialistischem Vereine verbunden hat, wo in einer
namhaften Zahl von Fabriken und Kinderanstalten Alle für Alle arbeiten; er selbst
hält fleißig Vorträge, die das Christenthum wesentlich als Religion der Liebe verkünden.

VIII. Es liegt uns schließlich noch ob, die Verhältnisse der Reformirten und Ka-
tholiken, wie auch die der Juden kurz anzugeben.

Die ersten Reformirten, welche Aufnahme im Lande fanden, waren vertriebene
Waldenser, denen an der Landesgränze im Jahre 1699 einige Orte angewiesen wurden,

wo sie sich ansiedeln, ihren Gottesdienst mit selbstgewählten Geistlichen in ihrer Sprache halten, überhaupt ihr kirchliches Leben organisiren durften; nur die Kinder aus gemischten Ehen mußten in dem Falle, wenn der Vater lutherisch war, auch lutherisch werden. Die Verbindung mit dem Staate wurde durch die sogen. Waldenserdeputation vermittelt; zu visitiren hatte sie der evangelische Dekan zu Stuttgart, bis 1809 ein reformirter Dekan in Cannstatt eingesetzt wurde. Hier nämlich waren im Jahre 1700 französische Flüchtlinge aufgenommen worden, denen ebenfalls freie Religionsübung gewährt wurde. Es hatte zwar einige Mühe gekostet, das lutherische Land den Reformirten zu öffnen; allein man hatte ein treues Gedächtniß dafür, welch' liebevolle Aufnahme die nach der Nördlinger Schlacht flüchtig gewordenen lutherischen Würtemberger in der Schweiz gefunden hatten; überdieß half Spener's Zuspruch die letzten Bedenken überwinden*). So lebten sie friedlich und unangefochten; Niemand predigte wider sie, Niemanden fiel es ein, sie uniren zu wollen. Nachdem aber im Norden die Union angestrebt wurde, machten in Würtemberg die Reformirten selbst (also weder die Regierung noch die lutherische Landeskirche) den Vorschlag zu einer Union, der bei ihnen durch die Schwierigkeit hervorgerufen wurde, ihre eigenen Geistlichen zu halten und überhaupt für ihre Bedürfnisse zu sorgen. Gegen den Vorschlag erhob sich Steudel („Ueber die Vereinigung beider evangelischen Kirchen", 1822): eine Union sey für Würtemberg ganz unnöthig, und durch eine an sich schon unnöthige Maßregel dürfen die Gewissen der Lutheraner nicht verletzt werden; im Gesammtwillen beider Kirchen sey kein Unionsverlangen vorhanden. Indessen gaben die Reformirten in einer Synode am 28. Januar 1823 eine Erklärung ab, durch welche sie die dogmatischen Differenzpunkte im Wesentlichen aufgaben, und nun wurde ihnen gestattet, an allen Rechten und Instituten der Landeskirche Theil zu nehmen, auch das Abendmahl ebensowohl in den lutherischen Kirchen mitzuempfangen, als es in ihren eigenen Kirchen nach ihrem Ritus zu feiern. Eine weitere, ja wohl zu weit gehende Concession — daß nämlich alle vier Wochen in einer der lutherischen Kirchen Stuttgarts die Communion nach reformirtem Ritus gefeiert werden durfte — ist nach kurzer Zeit durch die Erwerbung einer eigenen reformirten Kirche in Stuttgart überflüssig und beseitigt worden. Man sieht, daß das, was man sonst Union heißt, hier nicht stattgefunden hat; die lutherische Landeskirche hat in keinem Stücke, in keiner Formel und keinem Ritus die geringste Aenderung erlitten, sie hat bloß erlaubt, daß die Reformirten auch an ihrem Gottesdienst Theil nehmen dürfen, so oft sie wollen. Die Söhne der Reformirten dürfen, wenn sie wollen, auch um die Aufnahme in die evangelischen Seminare mit den lutherischen concurriren (vgl. Kapff, Repertorium II. S. 304). Auch der seitherige Geistliche der reformirten Kirche zu Stuttgart ist ein lutherischer Theolog. Wenn einigen Wenigen dieser Friedensstand nicht behagt, wenn sie — wie D. Wächter in der Schrift: „Bekenntnißstand, Kirche und Sektenwesen in Würtemberg", Stuttg. 1862, das Lutherthum nach auswärtigen Vorbildern durch Polemik gegen die Reformirten schärfen zu müssen meinen, so stehen sie damit sehr vereinzelt da; den Geist der Landeskirche zu alteriren, werden sie nie im Stande seyn. — Die Waldenser-Gemeinden haben bis 1823 französische Predigt gehabt; seitdem sie aber auf ihren eigenen Wunsch in das allgemeine Parochialsystem der Landeskirche aufgenommen sind, mußte auch diese Besonderheit aufhören. Sie bewahren übrigens ihre Erinnerungen treulich; im Jahre 1848 regte sich in ihnen einige Lust, ihre Nationalität einmal wieder geltend zu machen.

Die katholische Kirche beginnt erst in Folge der Territorialvergrößerung, wodurch dem Lande eine halbe Million Katholiken zugeschieden wurden, rechtlich als Kirche

*) Einen späteren Anstand, den in einer Proklamationssache die lutherischen Geistlichen erhoben, hat Herzog Eberhard Ludwig im J. 1730 in folgender karakteristischen Weise beseitigt „Serenissimus sehen nicht ab, warum die Proklamation eines Reformirten mit einer Lutheranerin difficultirt werden mag, indem darunter fast kein Unterschied mehr vorhanden und die einfältigen alten principia vorlängst nicht mehr in Consideration kommen" (Eisenlohr, Einl. S. 135).

in Würtemberg zu existiren, nachdem zuvor nur dem katholischen Hofe eine de
domestica gestattet gewesen war. König Friedrich fand es aber unbequem, daß
katholischen Unterthanen unter fünf Bischöfe (wie einst das Land vor der Reform
getheilt waren; es lag im Interesse der Regierung, die katholischen Diöcesen mi
Territorien geographisch zu conformiren. Obgleich sich die Unterhandlungen mit
päbstlichen Nuntius della Genga (später Leo XII.) zerschlugen, ward die Ein
doch allmählich durch das Absterben der betreffenden Bischöfe angebahnt; ihre Funkti
in Würtemberg wurden dem in Ellwangen residirenden Generalvikar von Augs
Fürst Hohenlohe, Bischof von Tempe in part. übertragen, auch an seinem Sitze
theologische Fakultät errichtet. Letztere wurde von König Wilhelm im Jahre 1817
Tübingen versetzt, um sie — was aber die päbstliche Genehmigung nie erhalten h
mit der Universität zu vereinigen; sie erhielt sofort, ganz analog dem evangelischen
minar, ein aus Staatsmitteln dotirtes katholisches Seminar (Wilhelmsstift, Con
desgleichen wurden zwei niedere Convikte errichtet, die den niederen evangelischen E
narien entsprechen. Endlich kam durch die Circumskriptionsbulle Provida solersque
16. Aug. 1821, gleichzeitig mit Freiburg für Baden und Hohenzollern, Mainz für H
darmstadt, Fulda für Kurhessen und Limburg für Nassau und Frankfurt, das Bis
Rottenburg, als eine neue alle katholischen Würtemberger und nur diese umfassende Di
zu Stande. Allein die designirten Bischöfe einzusetzen, zögerte die Curie, weil die
Jahre 1818 von obigen Regierungen zu Frankfurt aufgestellte sogen. Kirchenprag
den Bischöfen eine von Rom unabhängigere, von den Regierungen abhängigere
lung zu geben bestimmt war. Doch erfolgte endlich durch die Bulle Ad dominici
gis custodiam vom 11. April 1827 die Bestätigung und förmliche Einsetzung der
schöfe; der erste für Würtemberg war Joh. Bapt. v. Keller, † 1845. Allein
Same der Zwietracht zwischen dem Staat und der katholischen Kirche lag schon d
daß diese Bulle nur theilweise publicirt wurde, ein anderer in der schon im J. 1
geschehenen Einsetzung eines katholischen Kirchenraths als einer Staatsbehörde für
chensachen, in deren Schoß selber die Meinung laut geworden war, daß, beim
betrachtet, das Bisthum zur Regierung der Kirche entbehrt werden könnte. („
brauchen bloß einen Salber, das Uebrige können wir selbst besorgen", soll einmal
äußert worden seyn; s. die oben citirte Biographie des Bischofs Keller, S. 41).
erst aber war Ruhe, da der Bischof durchaus kein Bedürfniß fühlte, die Gunst, in
er bei der Regierung stand, auf's Spiel zu setzen; da ferner den ultramontanen
gungen unter dem oberschwäbischen Adel (namentlich den seit 1830 auf den Landt
wiederholten Anträgen des Freiherrn von Hornstein) noch zu viel Liberalismus aus
Zeit von Werkmeister und Wessenberg in dem gebildeten Theile der katholischen B
kerung und so auch in der Ständekammer entgegenstand, da endlich auch das Domca
wie die Tübinger katholische Fakultät mit liberalen Männern besetzt war. Die le
kam rasch zu verdientem Ruhme; Feilmoser, Herbst, Drey, Hirscher w
Namen, um die sie allenthalben beneidet werden durfte. Ihnen reihte sich (seit 1
als außerordentlicher, seit 1828 als ordentlicher Professor) Möhler an (s. d. A
Bd. IV. S. 662). Von ihm datirt sich die schärfere und immer schärfere Anspan
des katholischen Geistes in der jüngeren Generation des würtembergischen Klerus.
Anlaß zum ersten Ausbruch gaben, wie anderwärts, die gemischten Ehen; Prof
Mack schrieb 1840 darüber eine Abhandlung, in Folge deren ihn die Regierung
eine Pfarrei versetzte. Der arme Bischof mußte invita Minerva am 13. Nov. 1
ein Motion von ultramontaner Tendenz in der Ständekammer einbringen, die aber
ständig Fiasko machte. Der katholische Klerus fuhr fort, in Sachen gemischter
Schwierigkeiten zu machen, die für den evangelischen Theil um so drückender waren,
das Religionsedikt von 1806 noch in Geltung war, wonach die Trauung durch
Parochus des Bräutigams unerläßlich war. Dieser Zwang wurde durch Verordnu
vom J. 1851 und 1855 beseitigt. Dieses letztere Jahr aber brachte unvermuthe

Concordat; auf die anfänglich sehr energische Haltung der würtembergischen Regierung gegen das anmaßende Vorgehen der oberrheinischen Bischöfe folgte für das Land höchst unerwartet — wie man glaubt, auf österreichische Vorstellungen hin — eine Nachgiebigkeit der Regierung, die in Rom das allerhöchste Wohlgefallen, desto weniger angenehme Empfindungen in Würtemberg erregte. Das königliche Placet, die Oberaufsicht über die vom Staate doch bezahlten Seminarien war aufgegeben, dem Bischof unter Anderem auch das Recht, Mönchsorden einzuführen, zugesprochen. Doch hat die Regierung noch 1861 diese Convention ordnungsmäßig den Ständen vorgelegt und, nachdem diese dieselbe am 16. März 1861 mit großer Majorität verworfen, mit ächt constitutioneller Selbstverläugnung die Convention für gescheitert erklärt, an ihrer Statt aber im Sommer dess. J. ein neues Gesetz zur Regelung der katholischen Kirchenangelegenheiten eingebracht, das im Wesentlichen von der Kammer genehmigt und unterm 30. Januar 1862 (s. Würtemb. Reg.-Blatt 1862, Nr. 5.) vom König sanktionirt worden ist. Durch dieses Gesetz, das in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, 1862. Heft IV. S. 357—411 eingehend von Hauber erörtert und gewürdigt ist, hat der Staat das Aeußerste, was irgend gewährt werden konnte, gewährt, aber die Rechte der Krone für alle diejenigen Interessen geschützt, die der katholische Eifer, sobald man Alles verwilligt, was er für das Recht seiner Kirche ausgibt, zu verletzen kein Bedenken trägt. Durch die Convention war auch der Nexus, in welchem die katholische Fakultät mit dem akademischen Senat in Tübingen steht, auf einen Augenblick formell in Frage gekommen; übrigens rechnet die Universität dieselbe gemäß ihrer wissenschaftlichen Tüchtigkeit zu ihren Zierden. — Als kurze Statistik der katholischen Kirche in Würtemberg fügen wir nach den angegebenen Quellen Folgendes bei. Die Gesammtzahl der Katholiken beträgt (nach der Zählung von 1858 und den neuesten Angaben, s. Schulte, Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts, Gießen 1863. S. 504) 557,236. Diese vertheilen sich unter 29 Dekanate, 660 Pfarreien, 156 Kaplaneien, 93 beständige Vikariate. Außer dem Domkapitel in Rottenburg sind als Curatgeistliche angestellt 680 Priester. Mönche sind keine vorhanden, Franziskanerinnen, Vincenzianerinnen, Schulschwestern an einigen wenigen Orten, zusammen 125 Personen. Von den Pfarreien und Kaplaneien besetzt jetzt der König noch 320; von den andern verleiht der Bischof ungefähr 200, der Rest steht unter Privatpatronaten. Uebrigens ist auch unter und nach den Concordatsverhandlungen die Stellenbesetzung nicht einen Augenblick unterbrochen oder gehemmt gewesen, wie dies anderwärts längere Zeit der Fall war.

Da wir oben den protestantischen Sekten ein Blatt gewidmet haben, so ist es billig, auch der Deutschkatholiken zu erwähnen, die sich seit Ronge's Triumphzug durch das Land auch hier zusammengethan haben und eine unter dem Hirtenstab des in Ulm residirenden, auch eine Zeitung schreibenden Pfarrers Albrecht stehende Gemeinde bilden.

Die Verhältnisse der Juden endlich sind durch das sogen. Judengesetz vom 25. April 1828 geordnet. Sie haben freie Religionsübung; ihre Gemeinden, die zusammen 12,200 Seelen in sich fassen, vertheilen sich unter 12 Rabbinate. Diese stehen unter der, dem Cultministerium untergebenen israelitischen Oberkirchenbehörde, die aus einem Oberrabbiner mit dem Titel „Kirchenrath“ und aus fünf israelitischen weltlichen Beisitzern besteht. Durch den oben erwähnten Artikel 27. der Verfassung waren die Israeliten von allen Aemtern, sowie vom aktiven und passiven Wahlrecht zur Ständekammer ausgeschlossen; ein Gesetz vom 6. Juli 1849 hat ihnen (mit allen Dissidenten) die Wählbarkeit zu Gemeindeämtern eröffnet, und diesem ersten Schritte zur Emancipation folgte das bereits angeführte Gesetz vom 31. Dezember 1861, wodurch dieselbe vollständig gemacht ist. — Schließlich verweisen wir noch auf das vom topographisch-statistischen Bureau in Stuttgart herausgegebene, umfassende Werk: „Würtemberg, Beschreibung von Land, Volk und Staat“, 1863, das leider für obigen Artikel nicht mehr benutzt werden konnte, weil es gerade erschien, als der Abdruck des Artikels beendet war.

Palmer.

Wüsten in Palästina. Nicht in dem Sinne, in welchem „Wüste“ den wasser- und vegetationslosen Sand- und Kieselboden in den heißen Ebenen Asiens und Afrika's bezeichnet, kann von „Wüsten in Palästina“ die Rede seyn, sondern hier wird „Wüste“ nur mit Bezug auf regelmäßigen Anbau und Wohnbarkeit gebraucht und bezeichnet Gegenden, welche, meist felsig, wegen Wassermangel und deshalb fehlender kräftiger Vegetation keinen Ackerbau zulassen, sondern höchstens nur als Viehtrift (daher נְאוֹת מִדְבָּר Joel. 1, 19. 20. 2, 22. Ps. 65, 13. Jer. 9, 9. 23, 10.) herumziehenden Nomadenstämmen Wohnsitz gewähren, ja mitunter überhaupt nur Gegenden ohne feste Wohnungen (s. Robinson, Pal. II. S. 656. 748). Daher auch der hebräische Name מִדְבָּר, Trift, von דבר, treiben (s. die Lexika), woneben auch die auf die Unbewohntheit und Verödung sich beziehenden Namen יְשִׁימוֹן (Jes. 43, 19. Ps. 107, 4. im Parallelismus mit מדבר), שְׁמָמָה u. שַׁמָּה vorkommen, wogegen צִיָּה, אֶרֶץ צִיָּה, עֲרָבָה u. מְלֵחָה sich auf die Unfruchtbarkeit beziehen. Unmittelbar neben einander gestellt finden sich: אֶרֶץ צִיָּה וּשְׁמָמָה Joel 2, 2., מִדְבַּר שְׁמָמָה Joel 2, 3. 4, 19., Jerem. 12, 10. מִדְבָּר צִיָּה Jes. 35, 1. שְׁמָמָה צִיָּה כַּמִּדְבָּר Zeph. 2, 13., מִדְבָּר צִיָּה וַעֲרָבָה Jer. 50, 12., שַׁמָּה אֶרֶץ צִיָּה וַעֲרָבָה Jerem. 52, 43. Bezeichnend ist auch Jerem. 2, 6: „Jehovah, der uns leitete in die Wüste, in das Land der Oede und der Abgründe, in das Land der Dürre und des Todesschattens, in das Land, wodurch Niemand ziehet und wo kein Mensch wohnet.“ Die hier geschilderte Wüste ist die auch sonst so häufig die Wüste κατ' ἐξοχ., הַמִּדְבָּר, genannte Wüste Sinai, die sinaitische Halbinsel (s. Bd. XIV. S. 430), die auch als die „große und schreckliche“ 5 Mos. 1, 19. 8, 15. vgl. 32, 10. bezeichnet ist. Daß jedoch diese Ausdrücke etwas poetisch übertrieben sind, zeigt die natürliche Beschaffenheit und allein schon der Umstand, daß das Volk Israel vierzig Jahre in dieser Wüste existiren konnte. Wenn Hos. 9, 10. „Trauben in der Wüste“ erwähnt werden, so geschieht dieß dort wohl nur mit Berücksichtigung des gebrauchten Bildes, da schwerlich Trauben in der Wüste gefunden werden dürften und ja sonst nur „Dornen der Wüste“ als darin wachsend bekannt sind, Richt. 8, 7. 16. Bewohner der öden Wüste sind außer räuberischen Nomaden (Jer. 3, 2.) wilde Thiere, Schlangen und Skorpione, 5 Mos. 8, 15., und der Pelikan wird „Wüsten-Pelikan“, קְאַת מִדְבָּר, genannt Ps. 102, 7. vgl. Zeph. 2, 14. Jes. 34, 11. Namentlich sind die Wüsten Aufenthaltsort böser Geister und Dämonen 3 Mos. 16, 10. 21. 22. Jes. 13, 21. 34, 14. Bar. 4, 35. Tob. 8, 3. Henoch 10, 6. Matth. 12, 43. Luk. 8, 29. 11, 24. Offb. 18, 2. — In Palästina finden wir, hauptsächlich in seinem südlichen Theile, solche Wüsten, die aber nicht eben, sondern gebirgig sind. Eine Wüstenebene dagegen ist die große syrische Wüste, welche das ganze Ostjordanland im Osten begränzt und durch welche zuletzt der Zug des Volkes Israel bei seiner Einwanderung ging, 4 Mos. 21, 11. 13. 18. 20. 23, 28. 24, 1. 5 Mos. 1, 1. Sie heißt „Wüste Moab“, מִדְבַּר מוֹאָב 5 Mos. 2, 8., und wird Richt. 11, 22. als Ostgränze des von den Israeliten eroberten Gebietes, eben so wie 1 Chron. 5, 9. als Gränze für das Gebiet des Rubeniter Bela bezeichnet. Ebendieselbe ist 1 Makk. 5, 24. gemeint. Ein Theil von ihr ist auch die Wüste, in welcher die Rubenitische Stadt Bezer (s. Bd. XIV. S. 737) lag. Im Innern von Palästina selbst finden wir am meisten im Süden des Landes wüste Gegenden; so im äußersten Südwesten, auf der Gränze des Landes, die Wüste von Beerseba, מִדְבַּר בְּאֵר שָׁבַע 1 Mos. 21, 14., südlich von dieser Stadt, vergl. 1 Kön. 19, 4. — Die an Umfang größte Wüste Palästina's ist die Wüste Juda, מִדְבַּר יְהוּדָה, welche den östlichen und südlichen Abfall des Gebirges Juda einnimmt und im Norden von der Wüste Jericho, etwa in einer zwischen dem Nordende des Todten Meeres und Jerusalem gelegenen Linie, im Osten vom Todten Meere, im Westen vom Gebirge Juda begränzt wird, im Süden aber in die Wüste Zin (Jos. 15, 1. 3.) und Edom (2 Kön. 3, 8.) zwischen dem Gebirge Seir und der Südspitze des Todten Meeres sich verläuft. In diese Wüste floh David vor Saul, Jes. 63, 1. und sie ist gemeint, ohne daß ausdrücklich ihr Name genannt ist, in 1 Sam. 13, 18. 17, 28.

1 Kön. 2, 34. 9, 18. (? s. Thenius z. d. St.), 1 Chron. 12, 8. 2 Chron. 26, 10. Hohesl. 3, 6. 8, 5. 1 Makk. 2, 29. 31. 13, 21. Daß das Gebiet derselben in einzelnen Theilen sogar bewohnt war, geht daraus hervor, daß Jos. 15, 61. 62. sechs Städte als in ihr liegend aufgeführt werden. Ob Bethbesen 1 Makk. 9, 62. auch dieser Wüste angehört, ist ungewiß, vgl. Bd. XIV. S. 734. Nicht mit ihr zusammenhängend, sondern wirkliche Theile von ihr, nur nach ihrer Lage genauer bestimmt, sind: die Wüste von Engedi 1 Sam. 24, 2. (s. Bd. IV. S. 17), die Wüste Maon 1 Sam. 23, 24 f. (Bd. IX. S. 7), die Wüste Siph 1 Sam. 23, 14. 15. 26, 2 ff. (Bd. XIV, 763), die Wüste Thekoa 2 Chron. 20, 20. 1 Makk. 9, 33. (Bd. XV. S. 705), die Wüste Jeruel, 2 Chron. 20, 16., südöstliche Fortsetzung der vorigen, vgl. V. 20. (s. Bertheau, Chronik S. 344). Nördlich angränzend an die Wüste Juda, oder vielmehr nur die nördliche Fortsetzung derselben, ist die Wüste, „welche aufsteigt von Jericho nach dem Gebirge von Bethel" Jos. 16, 1., wohl der ganze wüste Landstrich, welcher in der Gegend von Jericho nördlich und südlich den ganzen Westabfall des Gebirges Juda bis zwischen Jerusalem und Bethel hin einnimmt. In diese Wüste floh David vor Absalom 2 Sam. 15, 23. 28. 16, 2. 17, 16. 29; durch sie nahm der flüchtige König Zedekia seinen Weg bei der Eroberung Jerusalems (nach Joseph. Arch. 8, 10, 2; in der entsprechenden Stelle der Bibel 2 Kön. 25, 4. heißt es nur: „nach der Ebene zu", d. h. der Jordansaue); diese Wüste ist in der Parabel vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 30) der Schauplatz der Begebenheit, ja die spätere Tradition zeigt in dem „Khan des Samariters", jetzt der verfallene Khan Chadhrûr, c. 3 Stunden östlich von Jerusalem (vgl. Tobler, Topogr. II. S. 507), ganz bestimmt die Stelle, wo die Begebenheit vorfiel. Dieß ist ferner die Wüste, „in welche der Herr vom Geiste geführt wurde, um versucht zu werden vom Teufel", Matth. 4, 1. Mark. 1, 12. 13. Luk. 4, 1., und auch hier findet die Tradition die Stelle, von wo aus der Satan dem Herrn die Reiche der Welt zeigte, in dem Berge Quarantana (Dschebel Kerentel), der nördlich von Jericho wie eine perpendikuläre Felswand 12—1500 Fuß über die Ebene sich erhebt, s. Robinson, Pal. II, S. 552. In der Wüste am Jordan predigte und taufte Johannes, Mark. 1, 4. 5. 9. Luk. 3, 2 ff., und es ist bekannt, wie die Stelle im Jordan, wo nach der Tradition Christus getauft wurde, noch heute als Badestelle der Pilger benutzt wird (s. Bd. VII. S. 10). Wenn Matth. 3, 1. gesagt wird, daß Johannes ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας predigte, so ist damit nicht, wie Winer, Realw. II. S. 699, annimmt, die Wüste Thekoa gemeint; denn gleich aus V. 5. 6. geht hervor, daß die Thätigkeit des Johannes auch von Matthäus an den Jordan, mithin in die Wüste von Jericho und nicht in die Wüste Juda versetzt wird; es steht bei Matth. „Wüste Judäa's" nur im weiteren Sinne. Geradezu falsch ist es auch, wenn die Tradition eine Wüste Johannis im jüdischen Gebirge, etwa anderthalb Stunden südwestlich von Jerusalem und zwei Stunden nordwestlich von Bethlehem bei 'Ainkârim (s. Tobler, Topogr. II. S. 344 ff.) annimmt, wo gar keine Wüste ist; und wenn es Luk. 1, 80. vom Johannes heißt: καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ, so liegt schon in dem Plural ἔρημοι angezeigt, daß nicht eine bestimmte Wüste, sondern unbestimmt die wüsten Gegenden östlich vom Gebirge Juda, wo die Vaterstadt des Johannes war (Luk. 1, 39), gemeint sind (vgl. Bd. VI. S. 770). — Wohl auch wieder nur eine Fortsetzung oder ein Theil der Wüste von Jericho war die von Bethaven Jos. 18, 12. (s. Bd. XV. S. 753). In diese Wüste zog sich Josua von Ai aus zurück, Jos. 8, 15. 20. 24, und durch sie flohen die geschlagenen Benjaminiten nach Rimmon, Richt. 20, 42. 45, 47. Wie diese Wüste zum Stamme Benjamin, so gehörte dazu auch die Wüste von Gibeon 2 Sam. 2, 24, ostwärts von Gibeon zu suchen. — Daß die Wüste von Diblath Hes. 6, 14. wahrscheinlich nur auf falscher Lesart beruht, ist schon Bd. XIV. S. 740 angegeben; vgl. Hitzig, Ezechiel S. 43. — Eine Wüste in der Umgegend von Dothan (s. Bd. XIV S. 740) ergibt sich aus 1 Mos. 37, 22. vgl. mit V. 17.

Arnold.

Wüste, Kirchen der, s. Brousson; Calas; Court, Anton; Rabaut, Paul.

Wulfram (Wulfrann, Wulfrannus), der heilige, bekannt als Apostel der Friesen und Bischof von Sens, stammte aus einer patricischen Familie und war um das Jahr 650 zu Milly, das seinen Eltern gehörte, geboren. Von seiner Jugendbildung und seinem späteren Leben weiß man nur sehr Weniges; um so mehr hat die Tradition seinen Missionseifer und seine Wunderthätigkeit auszumalen und zu verherrlichen gewußt. Nachdem er zum Mönch und Abt im Kloster Fontenelle, dann Kaplan am fränkischen Hofe gewesen war und Milly an das Kloster Fontenelle geschenkt hatte, soll er Bischof von Sens geworden seyn, darauf aber um das Jahr 684 oder 685 mit mehreren Mönchen des genannten Klosters der Mission unter den Friesen sich gewidmet haben. Als sein Begleiter wird ein burgundischer Graf, Gangulf oder Gengulf, angeführt, der aber auf Anstiften der eigenen Gattin von einem Kleriker, der mit ihr in unerlaubter Verbindung gestanden habe, getödtet worden seyn soll. Nach der Tradition erlangte Wulfram bei seiner Missionsthätigkeit durch Gebet eine in das Meer gefallene Patene wieder, heilte er Paralytische und andere Kranke mit heiligem Oele, errettete er einen Knaben, der von den Friesen der Gottheit zu Ehren gehenkt worden war, durch Gebet vom Tode, indem die Bande noch zwei Stunden nach der Exekution rissen, daß der Knabe unversehrt herabfiel und lebte. Auf dieselbe Weise soll er nach der Tradition zwei Knaben gerettet haben, welche Radbod, der König der Friesen, der Gottheit zu Ehren ertränken lassen wollte; Wulfram habe darauf die Kinder getauft und dem Kloster Fontenelle übergeben. Weiter erzählt die Tradition, daß Radbod selbst von Wulfram sich habe taufen lassen wollen, aber den schon im Taufstein befindlichen Fuß sofort zurückgezogen habe, als ihm Wulfram auf die Frage, ob seine ohne Taufe verstorbenen Vorgänger im Himmel oder in der Hölle seyen, geantwortet hätte, daß sie in der Hölle schmachteten; Radbod habe erklärt, daß er die Gesellschaft seiner Vorgänger, der friesischen Könige, nicht missen könnte und unter der kleinen Zahl Elender im himmlischen Reiche nicht wohnen möchte. Dann soll der Teufel in Engelsgestalt dem Radbod im Traume noch erschienen seyn und zugeredet haben, vom Götzendienste nicht abzufallen, von einem Diakon Wulfram's aber soll mittelst des Kreuzeszeichens der Teufel gebannt und dessen Einwirkung auf Radbod zunichte gemacht worden seyn. Dennoch starb Radbod, ohne die Taufe erhalten zu haben. Wulfram kehrte um das Jahr 689 in das Kloster Fontenelle zurück und starb nach Einigen um das Jahr 695, nach Anderen um das Jahr 720 oder 740; ihm ist der 20. März nach den Martyrologieen geweiht.

Vergl. Acta Sanctorum Martii a Joanne Bollando. Tom. III. Antwerp. 1668. Pag. 143—165. — Kirchengeschichte Deutschlands von Fr. Wilh. Rettberg. Bd. II. Götting. 1848. S. 514 ff. mit der Literatur daselbst. **Neudecker.**

Wunder. Wir haben unserer Erörterung denjenigen Begriff zu Grunde zu legen, welchen man in der herrschenden Sprachweise der Theologie mit dem Wort „Wunder" zu verbinden pflegt und um welchen es sich besonders auch bei den wichtigsten auf's Wunder bezüglichen Streitfragen, nämlich besonders bei der Frage nach seiner Möglichkeit, handelt. Sie sind solche in der äußeren Natur und Geschichte eingetretene Thatsachen, für welche ihre wirkende Ursache nicht in den Kräften dieser irdischen Natur oder des natürlichen Menschengeistes, sondern nur in unmittelbar eingreifenden höheren, göttlichen Kräften gesucht werden kann. Nur in uneigentlichem Sinne gebraucht man hiernach den Namen Wunder, wenn man von subjektiven oder relativen Wundern redet. Und zwar können wir zwischen diesen beiden Begriffen noch unterscheiden. Wir wenden den Begriff subjektiver Wunder an überhaupt auf „solche Veränderungen, welche vermöge ihres Zusammentreffens mit anderen äußeren Umständen oder mit innern Zuständen ihren Naturzusammenhang vergessen machen und unmittelbar auf den Herrn der Natur hinweisen, der Etwas bezeugen will" (Nitzsch). Man kann diesen Begriff so auch auf alle Fälle anwenden, wo ein Ereigniß, in welchem wir eine besondere und nicht voraus-

ende göttliche Fügung erkennen, möglicherweise doch hinterher bei näherem Zusehen
ine Vermittelung durch lauter uns bekannte Causalitäten sich zurückführen läßt.
gen können wir den Begriff relativer Wunder auf Thatsachen beschränken, welche
auch durchweg unter Vermittelung natürlicher Kräfte zu Stande gekommen sind
darum nur für subjektive Wunder gelten dürfen, bei welchen aber wenigstens solche
liche Kräfte mit thätig waren, die wir bis jetzt noch nicht zu erforschen und in den
ler der übrigen uns bekannten Natur einzugliedern vermocht haben. — Gemäß
r Definition schließen wir hier den wunderbaren Akt einer ersten Schöpfung der
: überhaupt aus. Die dogmatische Betrachtung der Wunder hat dieselben in das
kt von der göttlichen Lenkung der schon bestehenden Welt und Menschheit zu ihrem
Gott verordneten Ziele hin zu setzen. Wir haben ferner, indem wir von Thatsachen
ißern Natur und Geschichte und hiermit von in die Sinne fallenden Ereig-
sprechen, die sogenannten geistigen oder geistlichen Wunder bei Seite gelassen.
n wir unter diesen solche Thatsachen und Förderungen des inneren, sittlich-religiösen
s verstehen, in welchen eine unmittelbare Gemeinschaft Gottes mit dem frommen
ett und eine unmittelbare Einwirkung seines heiligen Geistes auf dieses sich kund-
erhellt auch schon, daß sie allerdings mit denjenigen Wundern, von welchen wir
egenwärtigen Orte zu reden haben, unter Einem höheren Begriffe sich zusammen-
. Sie sind ferner nach unserer Ueberzeugung die Voraussetzung jeder ächt christlichen
Lentwickelung, ja sie sind schon durch die Idee der Religion und religiösen Ent-
ung überhaupt gefordert (vergl. die Art. der Encykl. „Religion und Offenbarung“
über „Wiedergeburt“). Ferner werden eben nur im inneren Zusammenhang mit
uf sie gerichteten göttlichen Thätigkeiten auch jene äußeren Wunderthaten Gottes
egreifen lassen und nur ein für sie geöffneter innerer Sinn wird das Subjekt auch
ie Annahme der letzteren recht empfänglich machen (s. unten). Der herrschende
chgebrauch indessen, der bei „Wundern“ ohne weiteren Beisatz nur die letzteren zu
n pflegt, ist auch in den Ausdrücken der heiligen Schrift begründet. Von jenen
chen Wundern, welche bei allen Subjekten zum Behuf des von Gott gewollten
: sittlich-religiösen Lebens oder zum Behuf ihres Heilslebens eintreten müssen, sind
: noch zu unterscheiden diejenigen besonderen Einwirkungen Gottes auf gewisse in
einschaft mit ihm stehenden Subjekte, vermöge deren er diesen in einer eigenthüm-
religiösen Erregtheit ihres Geistes- und Seelenlebens seine zu offenbarende Heils-
heit und so auch zukünftige Entwickelungen seiner Heilsökonomie zum Gegenstand
konkreten und unmittelbaren Anschauung werden und sie hiervon im Drange des
es vor Anderen zeugen läßt: allgemeiner Begriff der Inspiration und der unter
: Begriff fallenden Weissagung (vergl. diese Art. in der Encykl.). Eben hierdurch
Gott auch über die Bedeutung der äußeren Wunder in ihrem Verhältniß zur ge-
ten Heilsökonomie Licht geben (vergl. über dieses Verhältniß der Inspiration zu der
en Wundern sich vollziehenden Manifestation besonders Rothe, zur Dogmatik, 1863,
8 ff.). Und zwar finden wir bei den Hauptwerkzeugen der göttlichen Offenbarung,
ei Mose, den Aposteln, und auf's Höchste bei Christus, solche höhere Kräfte, ver-
deren sie in seinem Namen solche Wunder vollziehen, mit dieser Inspiration in
: Person vereinigt.

Die alten Dogmatiker meinen, indem sie miracula naturae et gratiae
scheiden, mit jenen das, was wir die äußeren Wunder oder die Wunder im ge-
lichen Sinne des Wortes, mit diesen das, was wir die geistlichen Wunder nennen
cula gratiae, quae per Deum fiunt in hominis animo ad ipsum salvandum);
den letzteren verstehen sie übrigens besonders auch erweckende göttliche Einwirkun-
ußerordentlicher Art, wie bei der Bekehrung des Paulus, und ferner die Bewir-
von Inspiration, wie bei der Berufung und Erleuchtung der Propheten. Sie un-
eiden ferner zwischen miracula potentiae et praescientiae, indem sie
diesen die auf Zukünftiges sich beziehende Inspiration verstehen. Hier also haben
es mit miracula potentiae und naturae zu thun.

Von solchen Wundern ist nun der Verlauf der Offenbarungsgeschichte, welche in der heil. Schrift sich uns darstellt, in allen seinen Hauptepochen begleitet. Hiebei begegnen uns zum Theil solche wunderbare Erscheinungen, bei welchen die höheren Kräfte ohne nähere Beziehung zu menschlichen Werkzeugen der göttlichen Thätigkeit unmittelbar in die Sinnenwelt eingreifen, wie z. B. Stimmen vom Himmel. Die meisten und wichtigsten Wunder sind jedoch diejenigen, bei welchen die göttlichen Kräfte in solcher Beziehung stehen, und zwar theils insofern, als Gott an jenen, theils und insbesondere insofern, als er durch sie selbst seine Wunder geschehen läßt. Offenbaren sollen sie überall, und zwar noch mächtiger als es die gewöhnlicheren Erweisungen einer speziellen göttlichen Providenz thun, von dem allgewaltigen, heiligen und vornehmlich gnädigen Gotte, wie er unter seinem erkorenen Volke und zum Behuf seines auf die ganze Menschheit bezüglichen Heilswerkes waltet; zeugen sollen sie namentlich von dem besonderen Berufe, welchen er hiebei jenen menschlichen Werkzeugen und Boten verliehen hat. — Die gewöhnlichen alttestamentlichen Benennungen für solche Thaten Gottes sind a) מוֹפְתִים (vgl. Gesenius im Thesaurus ling. hebr. 2, 612 sq., wo er eine früher von ihm versuchte andere Deutung zurückgenommen hat,: „splendidum quid, pro מוֹפְאֵת"), נִפְלָאוֹת (insignia, ingentia), chald. תְּמַהּ (stupendum); b) אוֹתוֹת, Zeichen; gern wird אוֹתוֹת und מוֹפְתִים verbunden; c) גְּבוּרוֹת יְהוָֹה, Kraftthaten; auch מַעֲלָלִים, Großthaten, steht speziell für die Wunderthaten Gottes. Jenen zwei ersten Bezeichnungsarten entsprechen die gewöhnlichen neutestamentlichen „τέρατα" und „σημεῖα". Die erste der beiden Bezeichnungen bezieht sich zunächst auf den ersten unmittelbaren Eindruck, welchen das Aeußere des wunderbaren Vorganges macht, die zweite auf das Unsichtbare, Höhere, Göttliche, welches in dem Aeußeren sich kundgeben und darstellen will (während übrigens unter Umständen Gott zu einem Zeichen für sich auch Etwas machen kann, was mit natürlichen Dingen zugeht, so daß hiernach der Begriff σημεῖον an und für sich ein weiterer ist). An den Ausdruck גְּבוּרוֹת schließt sich der neutestamentliche δυνάμεις an, welcher direkt auf die in den Wunderthaten wirksamen und jenen Werkzeugen von Gott verliehenen Kräfte hinweist.

Fragen läßt sich freilich, ob auch schon die alt- und neutestamentlichen Männer und Erzähler so, wie wir thun, zwischen dem Naturverlauf für sich und zwischen einem solchen außerordentlichen unmittelbaren Eingreifen Gottes in ihn unterschieden, d. h. ob sie eben unseren bestimmten Begriff von Wundern schon gehabt haben (vergl. Ritschl, Jahrbuch f. deutsche Theol. 1861 S. 440, und dagegen Zeller, v. Sybel's histor. Zeitschr. 1861 S. 370). Unstreitig gebraucht das Alte Testament jene Namen auch für Vorgänge, in welchen wir, bei allem sonstigen Glauben an eigentliche Wunder, doch nur specielle, durch lauter natürliche Kräfte vermittelte Fügungen sehen dürfen, z. B. für rettende, sieghafte Thaten Gottes in Israel oder für strafende und beseligende natürliche Heimsuchungen des Landes. Wir finden in der h. Schrift überhaupt noch keinen streng ausgeprägten und abgeschlossenen Begriff der Natur als eines bei aller Abhängigkeit von Gott doch für sich bestehenden Ganzen, das mit den in die einzelnen Wesen niedergelegten Kräften fest in sich zusammenhängt und vermöge ihrer stetig sich selbst entwickelt; bedeutsam hiefür ist, daß das Alte Testament auch keinen eigenen Ausdruck für „Natur" hat (vergl. Delitzsch, bibl. Psychologie S. 117). Allein nichtsdestoweniger hat auch schon das Alte Testament eine, obgleich nicht scharf und wissenschaftlich bestimmte Vorstellung von einem unter Gottes Walten gleichmäßig verlaufenden gewöhnlichen Gang der kreatürlichen Dinge im Unterschied von außerordentlichen, hiervon abweichenden Thaten Gottes mit Bezug auf dieselben, um deswillen dann jene Thaten eben staunenswerth erscheinen und als „Zeichen" aufgenommen seyn wollen. Die Vorstellung des Wunders ist nur weniger abgegränzt, die Idee desselben steht fest.

Wie die Wunder nach der heil. Schrift ursprünglich zur Einführung und Beglaubigung der göttlichen Offenbarung und ihrer Werkzeuge dienten, so wurden dann die Wundergeschichten der heiligen Schrift auch von der christlichen Theologie und

Apologetik als Beweise für den göttlichen Ursprung des Christenthumes sehr stark geltend gemacht. Daneben glaubte man übrigens auch noch auf fortwährend gegenwärtige Charismen sich berufen zu können. Besonders Irenäus spricht noch mit großer Unbefangenheit von der Verbreitung derselben in der Gemeinde. Dann wurde der große Unterschied zwischen den von natürlichen Kräften beherrschten gegenwärtigen Zuständen und zwischen der an Wunderwerken so reichen apostolischen Zeit entschieden anerkannt und nunmehr eben auch im Aufhören jener Wunderperiode besonders von Augustinus eine weise göttliche Fügung gefunden: die Wunder seyen seit der großen Verbreitung des Christenthums über die Welt zur Erweckung des Glaubens neben dem Eindruck, welchen namentlich eben diese Verbreitung machen müsse, nicht mehr nothwendig (Aug. de civit. Dei 22, 8; quisquis adhuc prodigia, ut credat, inquirit, magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit), und sie würden, wenn sie zu etwas Gewöhnlichem geworden wären, selbst Eindruck zu machen aufhören (de utilit. cred. 16; de vera relig. 25). Ganz jedoch sollten die Wunderkräfte nie und auch nicht gegenwärtig in der Kirche erloschen seyn; auch ein Augustin meinte selbst einzelne Wunderakte gesehen zu haben und fand sich veranlaßt in seinen Retraktationen seinen eigenen früheren Aeußerungen gegenüber das fortwährende Vorkommen einer Menge von Wundern zu bezeugen. Später, als der Katholicismus den Begriff seiner „Heiligen" schärfer bestimmt und abgegränzt hatte, wurden Wunder als specifisches Merkmal für diese angesehen.

Andererseits ließ die auf's Wunder sich stützende christliche Apologetik auch die Möglichkeit ähnlich gestalteter, von Heiden und Gottlosen vollbrachter dämonischer Wunder zu; bei der Unterscheidung der ächt göttlichen Wunder von diesen kam man besonders auf den inneren ethischen Karakter Beider. — Noch weit Höheres aber als in jenen leiblichen Wundern fanden Männer wie Origenes und Augustin in der wunderbaren Heilung der Seelen, im Oeffnen des geistigen Auges u. s. w.

Mit dem apologetischen Gebrauche der Wunder verbinden sich nun auch Erörterungen der Frage, wie mit ihrem Eintreten der sonstige, nach wahrnehmbaren, festen Gesetzen sich bewegende Naturlauf zusammen zu denken sey, und so auch genauere Bestimmungen ihres Begriffes mit Bezug auf das Verhältniß des in ihnen eingetretenen Wirkens Gottes zu dieser Natur. Karakteristisch aber ist hiebei für die christliche Wissenschaft von ihren Anfängen an bis in's nachreformatorische Zeitalter, daß in ihr von dem religiösen Interesse für ein uns möglichst nahe tretendes unbedingtes Walten Gottes, wozu dann eben auch sein Wunderthum gehört, das Interesse für die Erkenntniß und consequente Anerkennung des Fürsichseyns und der festen harmonischen inneren Ordnung und Selbstentfaltung der Kreatur fortwährend weit überwogen, wo nicht gar verschlungen wird. Bei Origenes hängt die Art, wie er gegen die Bekämpfung eines widernatürlichen Wirkens Gottes durch Celsus die Möglichkeit eines Eingreifens Gottes in die sinnliche Natur unter Berufung auf die höhere ideale göttliche Ordnung verweist, mit einer Herabsetzung des Werthes und der Geltung der Erscheinungswelt überhaupt zusammen (vergl. Neander, Dogmengeschichte 1, S. 116 f.). Augustin stellt de utilit. cred. 16 zunächst einen noch sehr unbestimmten Begriff des Wunders auf, von welchem übrigens auch spätere bis auf die altprotestantischen Dogmatiker auszugehen pflegten: „quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet." Weiter hat er dann Erklärungen abgelegt, aus welchen neuere Rationalisten (Wegscheider, auch Strauß) einen in der That nur subjektiven, relativen Wunderbegriff meinten entnehmen zu können: „portentum fit non contra naturam sed contra quam est nota natura" (de civit. Dei 21, 8; contr. Faust. 26, 3). Allein er stellt dort, wie gleich der Context zeigt, gerade einen solchen Begriff von Natur auf, bei welchem die für uns im Begriff der Natur gesetzte stete Vermittelung der kreatürlichen Dinge durch einander gar nicht zu ihrem Rechte kommt, vielmehr die „Natur" nach unserem Sinne des Wortes ganz in dem das mittelbare und unmittelbare Wirken Gottes zugleich umfassenden Inhalte

des göttlichen Willens und der göttlichen Ordnungen untergeht: „voluntas conditoris conditae rei cujusque natura est; id erit unique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae". Uebrigens ist ihm das, was im gewöhnlichen allgemein bekannten Naturlauf geschieht, an sich nicht weniger wunderbar, als die darüber hinausgehenden Wunder. Diese aber lasse Gott dazu kommen um des ethischen Zweckes willen, daß die gegen das Gewöhnliche abgestumpften Menschen stärker angeregt werden, ihn zu verehren.

Bestimmter definirt die Scholastik das Wunder in seinem Verhältniß zu den in den kreatürlichen Dingen selbst liegenden Kräften oder zur Natur als dem Complex hievon. So Thomas von Aquin (Summ. p. 1, qu. 110 art. 4): miraculum proprie dicitur cum aliquid fit praeter ordinem naturae und zwar nicht bloß praeter ordinem natnrae alicujus particularis, sondern praet. ordinem totius naturae creatae. Hinsichtlich der Frage aber, ob und wie weit ein solches Wirken Gottes mit dem doch auch durch ihn gesetzten inneren Zusammenhang der Natur und ihrer Gesetzmäßigkeit sich vertrage, führen uns die Erklärungen der Scholastiker wesentlich nicht weiter als die eines Augustin oder Origenes, mit welchen sie auch die Grundanschauung in dieser Sache theilen. Alles Gewicht fällt auf die, das Wunderbare so gut wie das Gewöhnliche umfassende Ordnung des göttlichen Willens. Gegen die Stellung, welche in ihr die einzelnen Dinge haben, handelt Gott, die prima causa von Allem, niemals; dagegen ist er nicht gebunden durch die Ordnung der Dinge, soweit sie an den einzelnen causis secundis als solchen hängt, wie er ja auch die Dinge anders zu ordnen die Macht gehabt hätte (vgl. Thomas a. a. O. qu. 105 art. 6). An Origenes erinnert uns besonders Abälard mit seiner Gegenüberstellung des festen, widerspruchslosen Zusammenhanges, welchen allerdings Alles in der göttlichen Weisheit habe, gegen die bloße Erscheinungswelt mit ihren Kräften (vergl. Neander a. a. O. 2, 89 f).

Bei Albertus Magnus finden wir namentlich die Uebertragung des Begriffes Natur auf die in Gott, der prima causa, gesetzte Gesammtordnung durchgeführt: so thut Gott Nichts gegen die Natur. Albertus übrigens geht auch noch weiter, und hiermit kommen wir wohl auf die eigenthümlichste Idee, welche von der Scholastik für die Lehre vom Wunder aufgestellt worden ist; er setzt nämlich in das Geschaffene selbst nicht bloß eine dispositio obedientialis, die freilich nur die abstrakte Möglichkeit eines Bestimmtwerdens durch das wunderbare Eingreifen der prima causa besagt, sondern auch positive, von der Schöpfung her samenartig eingepflanzte causas primordiales, welche jene göttliche Wunderwirksamkeit sich zu Grunde lege (vgl. Neander a. a. O. 155 f.). — Bei jener Gegenüberstellung der allgemeinen höheren Ordnung gegen die der Natur im gewöhnlichen oder eigentlichen Sinne des Wortes fehlt es übrigens der Scholastik nicht etwa nur an einer Würdigung der Bedeutung, welche einer in sich abgegränzten gesetzmäßigen Gesammtorganisation und Entwickelung der letzteren im Interesse eines vernünftigen Erkennens und auch im Interesse des religiösen Bewußtseyns beizulegen seyn wird, sondern auch andererseits an einer eingehenden Erörterung derjenigen Stellung, welche innerhalb jener Gesammtordnung selbst den Wundern neben dem natürlich vermittelten Verlauf wird gegeben werden müssen, damit jene wirklich als eine planmäßige, vernünftige, weise, gottgemäße Ordnung gedacht werden könne. — Bei jener schärferen Definition der Wunder war es dann den Theologen besonders auch zu thun um die Unterscheidung derselben von Werken menschlicher und dämonischer Zauberei, welche nicht unter die Kategorie der miracula, sondern nur unter die der mirabilia fallen sollen: die staunenswerthen, vom gewöhnlichen Naturverlauf abweichenden Veränderungen seyen da doch durch bloß kreatürliche Causalitäten hervorgebracht, welche eigenthümliche, uns unbekannte natürliche Kräfte zu ihrer Verfügung haben oder natürliche Agentien auf besondere Weise und plötzlich wirksam werden lassen (vgl. über die mirabilia G. Biel, Lib. II. sent. dist. 8. quaest. 2 und hiernach auch z. B. Gerhard über dämonische

Wunder Loci Theol., Loc. 23, §. 271; Quenst. Theol. did. pol. P. I. p. 471 sq.). Und die Idee unbekannter Kräfte, die in der Natur selbst noch liegen mögen, und geschickter Combinationen von Kräften, wodurch Neues praeter solitum naturae ordinem producirt werden könnte, trieb nun auch viele gelehrte Geister dazu an, der Erkenntniß solcher Dinge nachzujagen, und jener Kräfte habhaft zu werden. Unverkennbar steht mit diesem Streben bei Albertus, der ein Hauptvertreter desselben ist, auch seine vorhin angeführte Idee im Zusammenhang: zugleich mit der Denkbarkeit göttlicher miracula will er so die Möglichkeit menschlicher mirabilia begründet haben, für welche letztere aber durch weitere Ausbildung und Verbreitung der Naturkenntniß dieser ihr Karakter mehr und mehr schwinden mußte.

Der erwachende, auf alte Philosophie sich stützende Unglaube gegen die christliche Offenbarung zusammen mit der Vorstellung von geheimen, der Magik zugänglichen Naturzusammenhängen hat endlich beim Uebergang in's Reformationszeitalter die eigenthümliche Wundertheorie des Italieners Pomponazio († 1526) hervorgebracht (vgl. über ihn Neander a. a. O. 191 f.; Hase in seiner Dogmatik führt von ihm die 1556 zu Basel gedruckte Schrift an: de naturalium effectuum admirandorum causis etc.): die Wunder seyen erzeugt worden durch eine in den Religionsstiftern stattfindende Steigerung und Concentrirung der bloßen Naturkräfte; er gibt freilich vor, in Betreff solcher Wunder, welche, wie z. B. die Speisung der Fünftausend, sich nicht hieraus, sondern nur aus übernatürlichen Kräften erklären lassen sollten, dem Ausspruch der Kirche sich unterwerfen zu wollen.

Luther (vgl. Köstlin, Luther's Theologie 2, 341 ff., 249 f.) liebte bei seiner praktisch religiösen Auffassung der Dinge überall vom Endlichen weg den Blick unmittelbar auf den in Allem waltenden Gott zu richten, der auch in gewöhnlichen, scheinbar zufälligen Vorkommnissen unsres Lebens fort und fort durch seine Engel thätig sey; nicht minder sieht er gegenüber von diesen den Satan und die bösen Engel wirken. Auch seinem nicht durch Engel sich vollziehenden unmittelbaren Eingreifen Gottes will er durch die Natur keinerlei Schranke gesetzt wissen. Eine feste Abgränzung für den Begriff des Wunders finden wir hiebei nicht, — nämlich gegenüber von solchen Fällen, wo wir doch auch für die Engel den Gebrauch rein natürlicher Mittel statuiren müssen, und auch gegenüber von Erweisungen der speciellen göttlichen Vorsehung überhaupt. Allein andererseits dringt er doch angelegentlich auf die Anerkennung einer Ordnung in Gottes Wirken auf die Kreatur, und zwar einer Ordnung, bei welcher Gott auch gerade mittelst der einzelnen Kreaturen wirke. Und da dehnt er nun in eigenthümlicher Weise den Begriff des geordneten und vermittelten göttlichen Wirkens eben auch auf jenes Wirken durch die geschaffenen Engel und zwar auch auf die durch sie gewirkten, alle Naturkräfte übersteigenden Wunderthaten aus. Aber er verweist zugleich im Gegensatz gegen den „Fanatismus“ sehr ernstlich auf den gläubigen Gebrauch der einfachen, von Gott gegebenen natürlichen Mittel. Er lehrt ferner in den Erfolgen des gewöhnlichen Naturlaufs, z. B. im Wachsen des Kornes, ein ebenso großes, ja noch größeres Wunder als z. B. in der Speisung der Fünftausende erkennen. Jenen besonderen Wunderzeichen, von welchen die heil. Schrift berichtet, weist er dann ihre Stelle an in der ursprünglichen Entwickelung der Offenbarung, wogegen man jetzt nach der vollen Offenbarung der Heilswahrheit in Christus und dem Worte der Schrift ihrer nicht mehr bedürfe und was, was der Papismus an Wundern für seine Irrlehren aufweise, nur Betrug oder Teufelswerk sey. Und über alles wunderbare äußere Wirken Gottes stellt er endlich — noch weit klarer und energischer als ein Origenes und Augustin (vgl. oben) — die fortwährenden „rechten, geistlichen Wunder.“

Die altprotestantischen Dogmatiker bieten nichts Bedeutendes für die Lehre der Wunder. Sie definiren die Wunder im Verhältniß zum Natürlichen wieder schärfer, aber nur in der Weise der Scholastik, — und zwar Quenstedt kurzweg als Wirkungen contra vim rebus naturalibus a Deo inditam. Die in der Scholastik

doch nicht zu verkennenden Versuche einer philosophischen Auffassung des Verhältnisses zwischen einer höheren und sinnlichen Ordnung der Dinge vermissen wir bei ihnen. Dagegen führte sie die Polemik gegen den Katholicismus zu ausführlichen Widerlegungen der Meinung, daß die wahre Kirche durch noch fortwährendes Vorkommen von Wundern in ihr sich bewähren müsse und daß in dieser Hinsicht die römische Kirche vor der protestantischen Etwas voraus habe. Die eigentliche Zeit für Wunder bestimmen sie wie Luther. Den eiteln, trügerischen, oft lächerlichen Wundern, deren jene Kirche sich rühme, stellen sie besonders gern das große, obgleich nicht so augenfällige Grundwunder ihrer eigenen Kirche, die Erschütterung des aller Welt furchtbaren Pabstthums und die siegreiche Herstellung der Reformation durch einen armen Mönch entgegen. Daneben übrigens zeigt sich doch die Neigung, in der eigenen Mitte und zwar namentlich eben in Luther's Leben auch noch mehr einzelne, äußere, staunenswerthe Ereignisse auszufinden, bei welchen wenigstens schwer mehr zwischen natürlichen Fügungen einer speciellsten Versehung und zwischen eigentlichen Wundern zu unterscheiden ist, wie z. B. merkwürdige Bewahrungen Luther's vor der Kraft von Gifttränken (vergl. Joh. Gerhard Loc. 23, §. 286).

Nicht minder entschieden beharren in der Anerkennung eines übernatürlichen Eingreifens des sich offenbarenden Gottes in die Natur auch die Socinianer und Arminianer, welchen man sonst eine „freiere" Richtung beizulegen pflegt. Ja gerade bei ihnen, namentlich den Socinianern, werden diese Wunder um so mehr und um so einseitiger apologetisch verwerthet und heben zugleich vom ganzen übrigen Menschenleben um so schroffer sich ab, je weniger innig hier sonst die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch gefaßt und das „geistliche Wunder" verstanden und geschätzt wird. Grotius, der arminianische Vorläufer der supranaturalistischen Apologetik, findet die in der heil. Schrift berichteten Wunder stark genug, um auf sie und vorzüglich auf das der Auferstehung seinen Nachweis für den göttlichen Ursprung des Christenthums zu bauen, wobei er freilich den Einwand der Unmöglichkeit mit einer sehr bedenklichen Berufung auf weise Heiden erwiedert, die auch eine Erweckung von Todten für möglich gehalten haben (de verit. relig. Christ. L. 267).

Während so den Wundern vollends eine singuläre Stellung in der Betrachtung der Welt und Menschheit gegeben wurde, begann dann andererseits ein Widerspruch gegen jede Zulassung derselben sich zu erheben. Er ging aus theils von einem streng philosophischen, aber dem Christenthum fern stehenden Denken, theils auch nur von dem in philosophisches Gewand sich kleidenden Raisonnement eines sogenannten allgemeinen Menschenverstandes. — Zunächst jedoch begegnet uns in der Entwickelung der deutschen Philosophie noch die interessante Eingliederung des Wunders in's philosophische System bei Leibnitz (und zwar nicht etwa bloß in seiner Theodicee; vgl. in Leibnit. Opera ed. Erdmann besonders S. 460, 480, 763, 568, 518). Wunder ist ihm, was aus der Natur der geschaffenen Dinge nicht erklärt werden kann und ihre Kräfte übersteigt. Die Naturgesetze nun, welche den Wundern entgegenzustehen scheinen, sind, wie Leibnitz nachdrücklich behauptet, nicht etwa bloß willkürlich von Gott gegeben. Aber sie sind auch nicht in dem Sinn, daß ihr Gegentheil eine innere Contradiktion in sich schlösse, absolut nothwendig und allumfassend, wie die logischen und metaphysischen Wahrheiten. Gott hat sie vielmehr nach den Motiven der höchsten Weisheit frei gewählt, so daß die physische Nothwendigkeit der Dinge auf der moralischen ruht. Und so kann dann Gott in sie auch aus Gründen einer höheren Ordnung als die Natur ist, und vermöge anderer seinem Zweck angemessenerer Gesetze eingreifen; er kann die Kreaturen von jenen Gesetzen dispensiren und in ihnen Etwas, wozu ihre eigene Natur nicht reichte, hervorbringen. Diese Wunder waren endlich auch schon in den durchweg geregelten göttlichen Weltplan eingeschlossen, — in denselben Plan, vermöge dessen die einzelnen kreatürlichen Dinge auch unter sich in prästabilirter Harmonie zusammengeordnet sind. Es fehlt freilich diesen sehr abstrakten Erklärungen des Leibnitz vor Allem schon darum an Halt, weil er

if bestimmtere Ideen jener höheren Ordnung und auf den inneren geschichtlichen Zu-
mmenhang des ihr gemäßen, die Wunder in sich schließenden göttlichen Thuns sich
r nicht einläßt. Die weitere Frage wäre, ob er dem Begriffe eines Naturgesetzes
d in seiner Lehre von den Monaden dem realen, lebendigen Zusammenhange der
naturen unter einander genug gethan habe. — Der Philosoph Wolf hielt mit seinem
schluß an die leibnitz'schen Lehren auch die Möglichkeit der Wunder fest, — hier, wie
ch sonst, nur noch weit weniger, als sein Meister, in die Tiefe gehend.

Ein tiefgehender und umfassender philosophischer Angriff auf die Möglichkeit der
under war aber bereits von Spinoza ausgegangen (tractatus theol. polit. cap. VI,
era ed. Paulus 1, 233 sq.). Er gründet denselben zunächst darauf, daß die Natur
t ihren Gesetzen und der Inhalt des Willens, der Intelligenz und der Natur Gottes
ntisch sey, demnach ein Handeln Gottes gegen jene Gesetze ein Handeln gegen seine
ne Natur wäre. So weit erschiene indessen, da Spinoza (op. 1, 235) unter jener
tur nicht die bloße Materie, sondern „alia infinita" verstehen will, immer noch der
danke zulässig, daß nach einer hierunter mitbefaßten gesetzmäßigen Ordnung auch
here als die materiellen Kräfte in diese eingreifen, ja etwa auch eine Concentrirung
tlicher Gesammtkraft gesetzmäßig auf einen einzelnen Punkt des endlichen materiellen
seyns sich richten könnte. Dieß wird erst durch weitere Grundsätze der spinozistischen
ilosophie ausgeschlossen. Für's Erste nämlich (vergl. Ethic. p. I. propos. 28) soll
es einzelne endliche Ding oder jeder endliche modus der absoluten Substanz nur durch
e gleichfalls endliche und determinirte Causalität bestimmt werden können; und zwar wird
s begründet durch die Voraussetzung, daß, was aus der absoluten Natur eines gött-
hen Attributs folge, selbst auch unendlich und ewig seyn müßte; wir stehen hiermit
i den Grundvoraussetzungen über göttliches Wesen, Wollen und Wirken überhaupt.
r's Zweite sollen (Eth. p. II. prop. 6) die einzelnen modi der beiden göttlichen At-
bute, Denken und Ausdehnung, Gott je nur insofern, als er unter demjenigen Attri-
t, dessen modi sie seyen, betrachtet werde, zu ihrer Ursache haben, und die einzelnen
odifikationen des ausgedehnten materiellen Daseyns so nur wieder durch einzelne gleich-
tige modi bestimmt seyn. Nicht bloß das unmittelbare Eingreifen eines absoluten
ubjekts in den Verlauf des endlichen Daseyns, sondern auch ein wirkliches Eingreifen
s endlichen Geistes in den Verlauf der materiellen Dinge wird ausgeschlossen.

Beachtenswerth ist sodann, was Spinoza ferner über die Erkennbarkeit Gottes in
nem angeblichen Wunder bemerkt (tractat. p. 239): man könnte, da ein solches doch
mer etwas Limitirtes sey, daraus erst nicht auf eine Causalität von unendlicher Macht,
ndern höchstens auf eine von größerer Macht schließen. Es fragt sich hier nur, ob
ht durch's Hinzukommen anderer äußerer und innerer Offenbarungszeugnisse, die frei-
h nicht fehlen dürfen, die That höherer Macht dennoch als ächt göttliche That sich
s ausweisen könne.

Von einer anderen Seite her eröffnete dann der englische Deismus den An-
iff (vergl. besonders Lechler, Geschichte d. engl. Deism.). Während er Gott als ab-
lutes Subjekt über der Welt und Natur stehen bleiben läßt, hält er ihn und sie so
seinander, daß ihm mit der Offenbarung auch die Wunder undenkbar werden. Ein
oland hatte solche noch zugelassen, sofern sie als außerordentliche, den sonstigen Natur-
uf nicht ändernde Akte des Urhebers der Natur zum Behuf eines der göttlichen Weis-
it würdigen Zweckes von der Vernunft begriffen werden können. Die Bestreitung er-
nete besonders Woolston, der hauptsächlich innere, geschichtliche Unwahrscheinlichkei-
n und Widersprüche in den einzelnen biblischen Wundern aufzuweisen versuchte. Eine
stematische Widerlegung der Zulässigkeit einer Annahme von Wundern überhaupt unter-
hm endlich Hume vom Standpunkt der empirischen Philosophie aus, indem er bestritt,
ß jemals ein Wunderbericht dem prüfenden Denker sich glaubhaft machen könne (In-
uiry concerning human understanding X). Während nämlich unsere Anerkennung
r die causalen Beziehungen der Dinge und ferner für die Glaubwürdigkeit mensch-

licher Zeugnisse auf der Gleichmäßigkeit und Stetigkeit unserer Erfahrungen beruhe, stehe der Annahme eines die Naturgesetze verletzenden Wunderaktes unsere ganze sonstige unwandelbare Erfahrung von diesen Gesetzen entgegen, und die Zeugnisse von einem solchen Akte müßten, um hiegegen auch nur eine Wahrscheinlichkeit für sich zu behalten, zu einer Klasse von Zeugnissen gehören, die noch nie betrogen hätten; sie hätten nur Kraft, wenn für unser auf Erfahrung ruhendes Erkennen ihre Falschheit ein noch größeres Wunder seyn müßte, als jener Akt selbst. Statt dessen finden sich in der Wirklichkeit keine Zeugnisse für irgend ein Wunder, welche vertreten würden durch eine genügende Anzahl Personen von einer alle Selbsttäuschung ausschließenden gebildeten Intelligenz und von einer nachweisbaren, allen frommen Trug ausschließenden Redlichkeit; und zwar mache insbesondere der religiöse Geist bei der mit seiner Natur zusammenhängenden Liebe zum Wunder die aus solchen Kreisen hervorgehenden Wunder verdächtig.

Wir haben hiemit schon im Wesentlichen alle die Hauptargumente, in welchen auch seither die Polemik gegen das Wunder sich bewegt hat. In Deutschland gehen die Einreden der Aufklärung und des vulgären Rationalismus, soweit sie theologische Begründung haben, eben auch von der deistischen Scheidung zwischen Gott und seiner Welt aus; eine Aufeinanderbeziehung beider, wie sie im Wunder Statt hätte, wird ehrenrührig für Beide gefunden: käme nämlich, sagt z. B. Wegscheider, in die Natur eine Wirkung vor, welche die Kräfte der Natur nicht hätten hervorbringen können, so litte die Natur an einer Unvollkommenheit und diese würde uns gebieten, auch im Schöpfer der Natur eine Unvollkommenheit anzunehmen. Aus den Sätzen Kants, daß es sträflicher moralischer Unglaube sey, den in's Herz geschriebenen Pflichtvorschriften nur dann, wenn sie dazu durch Wunder beglaubigt seyen, Autorität zugestehen zu wollen (Relig. innerh. d. Gränzen u. s. w., 2. Stück, Schluß), hat sich der Rationalismus die Einwendung geholt, daß der Glaube an Wunder überhaupt der wahren Tugend den schwersten Schaden bringe und die Heiligkeit des Moralgesetzes verletze. Das wirksamste Argument sah indessen der Rationalismus immer in der einfachen und keineswegs mit der philosophischen Strenge eines Hume ausgeführten Berufung auf die allgemeine Erfahrung, der die Annahme, daß Gott durch einen unmittelbaren Akt Erscheinungen in der sinnlichen Welt hervorbringe, nun einmal schlechthin zuwider sey (vgl. z. B. Röhr in den Briefen über den Rationalism. S. 64 f.). In abstracto machte der Rationalismus auch das geltend, daß ja die vorgeblichen Wunder möglicher Weise aus solchen Naturkräften und Gesetzen, die nur wir noch nicht kennen, zu erklären seyen, so wenig er hievon in concreto vermöge seiner eigenen, ihm doch schon recht genügenden Naturkenntnisse je Gebrauch machen zu müssen meint.

Der Hegelianismus hat ähnlich wie der Spinozismus den Satz, daß das einzelne Endliche je nur durch anderes Einzelnes, nie durch eine unmittelbare Beziehung des Absoluten auf dasselbe bestimmt werden könne, zu einem Grundprincip in seiner pantheistischen Weltanschauung gemacht. Er will den selbstbewußten Geist gegenüber von der Natur höher als der Spinozismus stellen. Aber der absolute Geist soll als selbstbewußtes Subjekt nur in den einzelnen endlichen Persönlichkeiten der Natur gegenübertreten und diese endlichen Subjekte sollen bei ihrem Einwirken auf die Natur durchweg an die gewöhnlichen Naturgesetze gebunden seyn, in welchen eben auch der absolute Geist bei seiner, im natürlichen Daseyn statthabenden Selbstobjektivirung sich auf unwandelbare Weise ausgeprägt habe.

Mit eigenthümlicher, nachdrücklicher Betonung gerade des Interesses der Frömmigkeit, und zwar nicht trotz, sondern eben vermöge eines richtig verstandenen frommen Interesses hat endlich Schleiermacher die Wunder beseitigen zu können geglaubt. Er bestreitet in seinem „Christlichen Glauben" (§. 14) zunächst die apologetische Kraft der Wunder. Und während er hier auf die subjektive Neigung des religiösen Geistes hingewiesen hat, bei neuen Entwickelungspunkten des religiösen Lebens der Menschheit auch eigenthümliche höhere Einwirkungen auf die Natur im Voraus zu erwarten, will er her-

nach (§. 47, vergl. auch in den Reden über Religion) zeigen, daß doch die Frömmig-
keit nie wirklich das Bedürfniß erzeugen könne, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch
ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtseyn durch den Naturzusammenhang schlechthin
aufgehoben werde. Unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nämlich (§. 46) sey, wie
es durch Einwirkungen auf unser sinnliches Selbstbewußtseyn erregt werde, so gerade
dann am vollständigsten, wenn wir uns eben auch in unserer Identifikation mit der
ganzen Welt nicht minder abhängig fühlen; diese Identifikation gelinge aber nur in dem
Maß, als wir alles in der Erscheinung Vereinzelte in Gedanken verbinden; und in die-
sem All-Einen des endlichen Seyns sey dann der vollkommenste Naturzusammenhang ge-
setzt, und so falle eben die vollkommenste Ueberzeugung davon, daß Alles in der
Gesammtheit dieses Zusammenhanges vollständig bedingt und begründet sey, mit der
innern Gewißheit der schlechthinnigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott vollkommen
zusammen.

Das sogenannte moderne Bewußtseyn der neuesten Zeit stützt sich bei seinem Wider-
spruch gegen die Wunder nach seinem eigenen Vorgeben besonders auf die großen Fort-
schritte der neueren Naturwissenschaft, in der That jedoch weit mehr auf eine praktische
Neigung, überhaupt eben nur mit dem diesen Wissenschaften sich darbietenden Gebiete der
materiellen Dinge sich zu befassen, und bei edleren Geistern auf das innere Streben der
erkennenden Vernunft nach einem, schon durch's Wesen der Erkenntniß geforderten strengen,
gesetzmäßigen Zusammenhang des gesammten Seyns und Werdens, wobei wir aber eine
gehörige Würdigung eben der Frage, ob durch eine von Gott gewollte Gesetzmäßigkeit
des Seyenden überhaupt ein durchgängiges Bedingtseyn des bloß natürlichen einzelnen
Daseyns durch bloß natürliche Kräfte gefordert werde, gar sehr vermissen. Der Haupt-
vertreter dieser Richtung auf dem Standpunkt einer theistischen Philosophie ist gegenwärtig
C. H. Weiße. Eng an Schleiermacher's Deduktionen hat A. Schweizer (christliche
Glaubenslehre Bd. I, 1863) sich angeschlossen. Man pflegt einerseits jedes wunderbare
Wirken Gottes mit bloß willkürlichem, andererseits die Idee eines gesetzmäßig organisir-
ten Alls mit der Idee eines in sich schlechthin abgeschlossenen Complexes von einzelnen,
ein aus sich selbst heraus sich entwickelnden endlichen Naturwesen zu identifiziren. Auf
die dem Wunder entgegenstehende Analogie aller sonstigen Erfahrung beruft man sich mit
Namen besonders vom Standpunkt der allgemeinen empirischen Geschichtsforschung aus,
indem von ihr immer eben jene Analogie an die mit Bezug auf Glaubwürdigkeit zu
prüfenden Thatsachen als Maßstab müsse angelegt werden.

Bei jener Bestreitung des Wunders im Allgemeinen suchte dann Spinoza die ein-
zelnen biblischen Wunder größtentheils auf natürliche, nur mit Uebergehung der Mittel-
ursachen berichtete Vorgänge zurückzuführen. Woolston will die ihrem Wortsinn nach
widerspruchsvollen und vernunftwidrigen Erzählungen als allegorische Einkleidung reli-
giöser Wahrheit gelten lassen. Der Naturalismus scheute sich nicht, bei den Wunder-
thätern und Wunderzeugen eine Mischung von Betrug und Selbsttäuschung anzunehmen.
Davor doch zurückschreckend, erklärte der Rationalismus, daß die großen Werkzeuge der
Vorsehung selber jene Thaten gar nicht als solche Wunder zu vollbringen beabsichtigt
und geglaubt, und daß die Berichterstatter nur vermöge des Einflusses ihrer Zeitbildung
sie in dieser wunderhaften Form aufgefaßt und berichtet haben. Endlich hat sich an die
Stelle der künstlichen rationalistischen Versuche — mit dem Schein, die Ehre jener
Werkzeuge, ihrer Jünger, und auch der, erst späteren Zeiten angehörigen biblischen Er-
zähler noch besser zu wahren, — die mythische Erklärung gesetzt, vergleiche den Artikel
»Mythus«. Anstatt der höheren Ideen übrigens, welche Strauß in den Sagen des
Lebens Jesu ausgeprägt zu finden vorgab, hat er dann in der That nur den Nieder-
schlag gemein jüdischer messianischer Erwartungen vorgeführt; die Baur'sche Kritik hat
dazu bewußte, tendenziöse Fiktionen gefügt. Idealeres hat Weiße in den Sagen der
Kindheitsgeschichte Jesu ausgedrückt gesehen; für Unhistorisches in den Erzählungen von
Jesu eigenen Wunderwerken hat er eine eigenthümliche, in ihrer concreten Anwendung

unklare Ableitung aus mißverstandenen allegorischen Reden des Herrn versucht. Der ganzen Mythenhypothese aber widerstrebten nicht bloß die schon von Augenzeugen berichteten Erscheinungen des Auferstandenen, die man nun auf bloße Visionen zurückführte, sondern auch die Wundergaben, welche jedenfalls die ersten Jünger zu besitzen überzeugt waren und welche sie sicher, wenn sie nicht Gleiches und Größeres schon in Jesu gefunden hätten, sich nicht würden beigelegt haben. Im Hinblick hierauf und zugleich auf die Frage, wie denn Jesus überhaupt ohne ein wenigstens scheinbares Wunderthun sich als Messias hätte geltend machen können, haben doch auch Bestreiter des Wunders wieder Jesum und seine Apostel, besonders in Krankenheilungen, Dinge thun lassen, die wenigstens der Umgebung als Wunder erschienen seyen und wozu nun namentlich Weiße eine wirkliche Begabung mit außerordentlichen, doch nur natürlichen, mit dem sogenannten thierischen Magnetismus zusammenhängenden Kräften für sie in Anspruch nimmt. Wir können uns der Wahrnehmung nicht entziehen, daß mehr und mehr wieder die Thüre zur alten rationalistischen Deutung zurück sich öffnet. Wird der Weg nicht nothwendig weiter auch zur naturalistischen führen? vgl. die kecke Verbindung aller Deutungen in des Franzosen E. Renan Leben Jesu 1863.

Der dem vulgären Rationalismus gegenüberstehende Supranaturalismus wagte die von ihm vertheidigten Wunder, so Großes er in seiner Apologetik (vgl. oben über Grotius) auf sie zu bauen versuchte, doch oft nur mit einer schüchternen Unbestimmtheit zu definiren, bei welcher dahin gestellt blieb, ob man nicht noch mit bloß relativen Wundern sich begnügen könne; vergl. Reinhard: miraculum est mutatio a manifestis naturae legibus abhorrens, cujus a nobis nulla potest e viribus naturalibus ratio reddi. Aufgegeben ist der eigentliche Wunderbegriff auch von C. Bonnet (recherches philosoph. sur les preuves du Christ. Genf 1769, deutsch von Lavater Zürich 1769), sofern nach ihm die Wunder in der Weise (anders als nach Leibniz) prästabilirt sind, daß durch Präformation in die Naturkräfte selbst der Keim, der dann zur bestimmten Zeit das Wunder erzeugen sollte, bei der Schöpfung war gelegt worden. — Im Aufschwung neuester Orthodoxie hat auf katholischem, ultramontanem Boden der einflußreiche Dogmatiker Perrone nicht bloß das Wunder denjenigen, welche mit Thomas' Definition („praeter ordinem tot. naturae") noch nicht zufrieden seyen, geradezu als opus naturae legibus contrarium definirt, sondern thatsächlich mit extrem nominalistischen Sätzen die Idee der Natur überhaupt, ja auch die Idee eines allgemeinen gesetzmäßigen Wirkens Gottes aufgelöst: Deus non regit genera vel species, quae non sunt nisi ideae abstractae, sed regit individua, quae sola realia sunt, neque regit legibus universalibus, quae pariter non sunt nisi in conceptu nostro, — — sed regit voluntate peculiari individua singula etc. (praelect. theol., Rom. 1840, T. I., p. 47). Auf protestantischem Boden haben wir dem Nichts an die Seite zu stellen, wohl aber ist hier nur zu häufig bei gläubigeren Eiferern für das freie, unbedingte und damit eben auch an kein Naturgesetz gebundene göttliche Thun ein streng wissenschaftliches Eindringen in die Probleme und Schwierigkeit überhaupt zu vermissen.

Dagegen hat gerade auch die einen freieren Standpunkt behauptende neuere gläubige Theologie (Twesten, Nitzsch u. s. w.) wieder mit weit frischerer Zuversicht als der alte Supranaturalismus die Sache des Wunders zu führen unternommen. Sie will es rechtfertigen und feststellen, indem sie ihm in einer organischen Gesammtanschauung von Gott und Welt seinen Ort anweist. Sie erkennt aber zugleich eine neue Durcharbeitung und genauere Gestaltung des Begriffs für nothwendig und verändert namentlich auch die Stellung, welche das Wunder in dem Ganzen einer Apologie des Christenthums und einer Wissenschaft der Apologetik einzunehmen habe. Gemeinsam ist ihr hiebei im Allgemeinen mit der ganzen neueren Wissenschaft ein vollbewußtes Dringen auf die stete Gesetzmäßigkeit alles Seyns und Werdens im Interesse der hierdurch in ihrer Möglichkeit bedingten Erkenntniß und auch der religiösen Erfahrung selbst. Und zwar soll — ganz ander

is etwa bei Augustin und den Scholastikern — die Nothwendigkeit und Bedeutung iner solchen Stetigkeit und Gesetzmäßigkeit auch für den Naturzusammenhang als soljen zur Anerkennung kommen. Es soll aber dieser, gemäß seiner innern gesetzmäßigen Disposition, eben auch für jene höheren inneren Einwirkungen Raum lassen, die selbst ieder keineswegs willkürlich, sondern nach einer uns sich offenbarenden steten göttlichen rdnung hereintreten. — Man kann freilich zunächst noch fragen, wie weit hier übermpt noch der eigentliche Wunderbegriff festgehalten sey. Während nämlich auf der nen Seite manche Gelehrte, welche das eigentliche Wunder bestreiten, dennoch in dernigen wesentlichen Verbindung, worein sie bei Jesus mit seinem sittlich religiösen Karakter d Werth den Besitz eigenthümlicher, auf's körperliche Leben gerichteter natürlicher psychier Anlagen setzen, thatsächlich etwas ganz Außerordentliches und Singuläres statuiren d so von den Vertretern der Erfahrungsanalogien oder auch einer widerchristlichen hilosophie wegen Halbheit und Inconsequenz gescholten werden (vergl. Weiße, Hase d Andere; gegen sie vergl. Strauß, Glaubenslehre 1, 252 f.): so könnte es andererits bei Manchen, welche Vorkämpfer des Wunders seyn wollen, doch scheinen, als ob e es thatsächlich auch wieder auf Eine Linie mit dem Natürlichen setzten, sofern sie imlich die höhere Ordnung, aus der die Wunder hervorgehen sollen, wie eine der Naturordnung gleichartige hinstellten, ja auch selbst den Namen einer — nur eben höheren, rklärten Naturordnung ihr beilegten (vgl. z. B. Lange, Ebrard, Martensen, n katholischer Seite Drey; dagegen die Bemerkungen Schenkel's christliche Dogatik 1, 260 f., die übrigens den wirklichen Sinn jener Sätze bei jenen Theologen nicht hörig würdigen). In Wahrheit aber behalten wir eigentliche Wunder, soweit Wirkungen nerhalb der Natur zugelassen werden, welche nicht aus den kreatürlichen Dingen in rem Fürsichseyn vermöge der ihnen ursprünglich innewohnenden Kräfte und vermöge rer demgemäßen Wechselwirkung auf einander producirt worden sind, sondern welche irkt werden müssen aus einer unmittelbaren wirksamen Beziehung Gottes auf einzelne sondere Punkte dieses Naturlaufs und insbesondere aus solchen Kräften, die den menschchen Werkzeugen der göttlichen Offenbarung nur vermöge einer unmittelbaren persönchen Gemeinschaft, worein der allmächtige, lebendige Gott zu ihnen sich setzt, zu Gebot d gestellt worden. Besonders entschieden hat neuerdings Rothe („Zur Dogmatik") s eigentliche Wunder behauptet (und zwar a) ein absolutes Wirken Gottes ohne Dawischenkunft einer kreatürlichen Mittelursache, b) ein Wirken Gottes mittelst kreatürlicher Mittelursachen, aber in einer Art, wie nur Gott mittelst ihrer wirken könne), hat übrins daneben, und zwar so besonders auch im Leben Jesu, auch bloße uneigentliche, lative Wunder angenommen.

Da wird nun dem äußeren Wunderwirken Gottes vor Allem vorausgesetzt eine wahre, lebendige und wirksame, unser ganzes ächtes sittlich religiöses Leben bedingende d wiederherstellende Thätigkeit des persönlichen Gottes auf den menschlichen Geist (mit geistlichen Wundern") und ferner eine auf die Stiftung solchen Lebens gerichtete, stetig d gesetzmäßig entwickelte Geschichte göttlicher Heilsoffenbarung im Großen. Eben in ese Geschichte sollen nun nach höherem Gesetz auch jene auf's natürliche Daseyn beglichen Wunderwirkungen eintreten, — angemessen den geistigen Bedürfnissen der jeeiligen Menschen, welchen sie durch ihren erregenden Eindruck dienen sollen (teleologische Bedeutung), angemessen den innern gottgewirkten Zuständen der vom Offenbarungsgeist ursprünglich ergriffenen und zu seinen Hauptwerkzeugen erhobenen Personen, durch welche Wunder geschehen (ätiologischer Zusammenhang innerhalb der Menschheit), angemessen ach der Bestimmung der theils wiederherzustellenden, theils zu vollendenden Natur im Ganzen, — verschieden sich gestaltend je nach dem Charakter und Bedürfniß der verschiedenen Offenbarungsepochen und Werkzeuge, — abweichend von den sonstigen „Erfahrungsanalogien" und doch feststehend im Zusammenhang der größten Geschichtsentwicklung, ohne welche die ganze Weltgeschichte und die selbstgewisse religiöse Erfahrung des

Christen unbegreiflich wird, — zulässig und verständlich aber freilich immer nur für di-
jenigen, welche einmal mit ihrer Betrachtung und mit ihrem eigenen sittlichen Leben
jene Grundvoraussetzungen des Wunders sich ernstlich hineingestellt haben.

Was sodann das Verhältniß der Natur und ihrer Gesetze zu jenen Einwirkung
höherer Kräfte betrifft, so wird vor Allem eine Einsprache der bloßen Naturwissensch
abgewiesen, die ihrem Wesen nach freilich nur auf dem Gebiete reiner Naturcausalität
sich bewegt, das Urtheil darüber aber, ob und wieweit noch höhere Kräfte denkbar u
einwirkungsfähig seyen, einer umfassenderen Forschung zu überlassen hat. Mit noch
wenig Schärfe sehen wir — übrigens keineswegs bloß auf Seiten der Verthei-
des Wunders, die freilich mitunter schief und mißverständlich sich äußern (über „Elasti-
tät" der Gesetze, über eine „Durchbrechung" von Naturgesetzen auch schon durch nat-
lich Gewirktes u. s. w.), — den Begriff der Naturgesetze überhaupt bestimmt. Drückt
diese bloß die Form aus, in welcher die ursprünglich den endlichen Existenzen innewoh-
nenden Kräfte für sich und in ihrer Wechselbeziehung wirken, so ist durch sie über
Dazukommen einer höheren Kraft in ihren Bereich herein eben noch Nichts ausgemacht
Als eine gewisse Analogie hiefür führt man dann auch auf ihrem eigenen Gebiete d
Eintreten der Existenzen und Kräfte einer übergeordneten natürlichen Sphäre (nament
der des organischen Lebens) in die Kräfte einer vorher bestehenden Sphäre (des unorg-
nischen Daseyns) an, aus welchen jene durchaus nicht erklärt werden können und n
welchen sie nun dennoch gesetzmäßig zusammenwirken. Der besonders auch von Schleier-
macher übertriebene Einwand eines für immer bleibenden Gestörtseyns des Naturzusam-
menhanges wird ohnedieß mit dem Hinweis darauf zurückgewiesen, daß die Produkte
jenes göttlichen Wirkens ja doch sofort ganz eben in diesen Zusammenhang aufgenommen
und darin „naturgesetzlich" werden (Schenkel S. 255).

Aus dem Gesagten erhellt von selbst auch schon die Aenderung, welche nun frei-
— und zwar keineswegs bloß aus Connivenz gegen einen „modernen Zeitgeist" —
die Stellung des Wunders in der Apologetik gefordert ist. Nimmermehr können
Wunder für sich das Fundament oder auch nur einen festen Ausgangspunkt für die apolo-
tische Deduktion bilden. So gut sie geschichtlich bezeugt sind, und so stark diese bi-
schen Wunderberichte auch bei aller Abschwächung, welche die Zeitform und die Ver-
telung durch fremde Berichte dem Eindruck des Wunders bereitet, noch immer auf
aus dem alltäglichen Weltbewußtseyn aufzurüttelnden Gemüther wirken müssen, so g-
kann und soll doch nur in dem Grad, in welchem der ganze vorhin angedeutete Zusam-
menhang dem Bewußtseyn nahe gebracht und lebendig geworden ist, ein rechter Gla-
auch an die Wunder selbst entstehen. Sie sollen und können nur wirken als
Ganzes und in einem Ganzen, „in welchem Alles sich gegenseitig stützt und trä-
(Twesten).

Zu der bisher genannten Literatur vergleiche noch die einzelnen Abhandlungen
Jul. Müller, disput. de miraculorum J. Christi natura etc. 1839, 1841; Nitzsch
den Studien und Kritiken 1843, 1; Joh. Hirzel, über das Wunder u. s. w. 18
vom philosophischen Standpunkt besonders: Frohschammer (kathol.), die Philosophie u
das Wunder, Athenäum Bd. 2, H. 2, 1863; der Unterzeichnete hat die Wunderfr-
auch behandelt in seiner Abhandlung „De miraculorum, quae Christus et primi e
discipuli fecerunt, natura et ratione", Breslau 1860, und in seiner Schrift „
Glaube" u. s. w., S. 139 ff., 194 ff. **Julius Köstlin.**

Wyttenbach, Thomas, Reformator der Stadt Biel, ja der Zeit nach
erste unter den schweizerischen Reformatoren, ist nach bisheriger, freilich durch keine
kunde begründeter Annahme geboren im Jahre 1472 zu Biel und stammte aus ein
alten Geschlechte dieser seiner Vaterstadt. Sein Vater ist unbekannt, ebenso seine
Jugend- und Studienzeit. Die bisherige Annahme, daß er zuerst in Basel stud-
habe, ist durch nichts begründet. Sicher ist sein Aufenthalt in Tübingen. Dort bli-

neben dem Scholastiker Gabriel Biel, den gelehrten Kenner des Hebräischen, Konrad [Su]mmenhart*), etwa in den Jahren 1495 und 1496, und erwarb sich den Grad eines [Ba]ccalaureus der Theologie.

Von Tübingen zog er, wann — ist unbekannt, nach Basel zurück, wo er sich nie-[der]ließ und um das Jahr 1505 an der Universität als Artium liberalium magister [un]d sanctae Theologiae baccalaureus biblicus auftrat. Wie mehrere andere Refor-[ma]toren, kämpfte er von Jugend auf mit der Armuth**).

Er begann seine Vorlesungen mit der Auslegung des ersten Buches der Sentenzen [de]s Petrus Lombardus, ohne sich jedoch darauf zu beschränken. Vielmehr wandte er bald mehr der Erklärung einzelner biblischer Bücher zu und berührte in Disputa-[tion]en auf polemische Weise einzelne Dogmen der katholischen Kirche, wie z. B. den [Ab]laß. Dieses bezeugen ausdrücklich seine damaligen Schüler und Zuhörer Leo Judä [und] Ulrich Zwingli, und fügen bei, daß sie, was sie Gründliches wissen, von Wytten-[bac]h gelernt hätten***).

Lange, wie bisher angenommen worden, kann er aber in Basel nicht gelehrt haben, [den]n bereits im Jahre 1507 wurde er von Meyer und Rath zu Biel zum Leutpriester [ih]rer Stadtkirche ernannt und am 26. August desselben Jahres auch vom Bischof [vo]n Lausanne bestätigt, der ihm das ehrenvolle Zeugniß gibt: er kenne seine „vitae et [mo]rum honestas ceteraque laudabilia probitatis ac virtutum merita" †).

Ueber die ersten Jahre seines Wirkens in Biel ist nichts weiter bekannt, als daß [a]uf der einen Seite von seiner Obrigkeit zu Unterhandlungen mit dem päbstlichen [Stu]hl, betreffend Zulassung von Milchspeisen in den Fasten und Ablaß für die Bürger-[scha]ft von Biel, gebraucht wurde, wobei er häufig in Bern war, andererseits seine [Stel]lung als Kilchherr von Biel gegenüber dem Abte des am oberen Ende des Bieler-[see]s gelegenen Klosters St. Johann, welcher ihn bloß zu seinem „vicarius perpetuus" [mach]en und als wahrer Kilchherr einen Theil des Einkommens zurückbehalten wollte, [mit] Beharrlichkeit verfocht, mitunter aber auch gegen den Rath für das Gut der Stadt-[kirch]e auftrat.

Im Sommer des Jahres 1515 war Wyttenbach einige Zeit wieder in Basel und [empf]ing wahrscheinlich bei diesem Aufenthalte die theologische Doktorwürde; wenigstens [heiß]t er schon vom September an in den Rathsprotokollen von Biel nicht mehr [„Mei]ster Thomas", sondern „Herr Doktor Thomas". Im Sommer des gleichen [Jahr]es wurde er, und zwar ausdrücklich unter dem Titel „sacrae theologiae doctor", [vom] Rathe zu Bern als Chorherr und Custos am St. Vincenzenstift erwählt und dem [Bis]chof von Lausanne präsentirt ††). So war nun Wyttenbach beides, Leutpriester zu [Bie]l und Chorherr, Custos und dazu auch Leutpriester zu Bern †††). Es hat zwar diese

---

*) Ebenso war er in Tübingen Schüler des Paul Scriptoris. S. Misc. Tig. III. p. 103. Anm. d. Red.

**) Karakteristisch ist die Bemerkung in der theologischen Matrikel der Universität Basel: „Pro [quo] nihil dedit, quia unde daret non habuit, cum sibi pinguior arriserit fortuna, totum dabit." —

***) S. Leo Judae in der praefatio ad annotationes Zwinglii in N. Test. 1529. Zwingli's [Aus]legung der Schlußreden. Ausgabe von Schuler I. S. 254. Desselben amica Exegesis ad [Luth]erum, 1527, und Brief an Wyttenbach 15. Juni 1523. Gleichlautend ist das Zeugniß von [Rud]olf Gualther in der praefatio ad priorem partem homiliarum in Matthaeum. Er führt ins-[beso]ndere folgende Worte Wyttenbach's an, die seine Schüler öfter von ihm gehört haben: Non [procu]l abesse tempus, quo theologiam scholasticam aboleri et doctrinam ecclesiae veterem, ab [ortho]doxis patribus ex s. scr. traditam, instaurari oporteat. Aus dem angeführten Briefe [Zwi]ngli's sehen wir, daß er sich später Vorwürfe machte, seine und seiner Schüler Zeit in so-[phisticar]um nugis detrivisse, worüber ihn Zwingli beruhigt. Anm. d. Red.

†) Bestätigungsbrief des Bischofs Aymo v. Montfaucon vom 26. Aug. 1507.

††) Präsentation des Rathes zu Bern an den Bischof Aymo von Montfaucon vom 4. Sept. Welche Hoffnungen an diese Berufung Wyttenbach's nach Bern von Vielen geknüpft wurden, [zeig]t der poetische Gruß, den Chorherr Heinrich Wölflein (Lupulus) an Wyttenbach richtete.

†††) „Verus animarum curator in celebrioribus festivitatibus."

Anhäufung geistlicher Aemter für die damalige Zeit nichts Auffallendes, wohl aber [illegible] einen Mann, wie Wyttenbach, der sonst die Anmaßungen der Geistlichkeit, die Irrthümer in der Kirchenlehre und die Mißbräuche der kirchlichen Praxis so scharf bekämpfte. Seine fortwährenden sehr drückenden Vermögensverhältnisse geben uns vielleicht den Schlüssel zu diesem Räthsel. Während seines Aufenthaltes als Chorherr zu Bern ließ er die Stadtkirche in Biel durch Kapläne versehen. Zuweilen war er jedoch auch wieder selbst in Biel; doch währte diese Doppelstellung nicht lange. Sie war für Biel und Bern kaum erträglich; auch mochte sie ihm wohl selbst auf's Gewissen fallen. Er resignirte wenigstens schon 1519 die Stelle eines Custos und dann 1520 auch die Chorherrenwürde und zog wieder gänzlich nach Biel.

Hier setzte er sein Predigen gegen Ablaß und Messe und seinen Kampf für die Rechte der Stadtkirche gegen die Ansprüche des Abtes von St. Johann fort, nicht ohne den Rath mitunter derb an seine Pflicht zu mahnen, diese Rechte ernstlicher zu wahren.

Bald begann nun Wyttenbach in seinen Predigten auch gegen den Cölibat der Priester aufzutreten, wodurch in der Gemeinde eine nicht geringe Aufregung entstand. Diese vermehrte sich, als er im Jahre 1524 seinen öffentlich verkündeten Grundsätzen gemäß zur Ehe schritt und sieben andere Priester theils in, theils um Biel seinem Beispiele folgten. Räthe und Bürger waren in Beurtheilung dieses Schrittes getheilt. Von der dem verheiratheten Leutpriester feindseligen Partei wurde theils bei den gerade damals in Zug versammelten Gesandten der zehn Orte um Beistand zur Unterdrückung der einreißenden Ketzerei nachgesucht, theils Bern noch besonders um Mittheilung seiner insonderheit gegen die verehelichten Priester gerichteten Maßnahmen angegangen. Von Zug kam eine scharfe Mahnung, „den Pfaffen sölliches nit zuzulassen und ihnen die Pfründen zu nehmen.“ Bern sandte seine zwei Mandate desselben Jahres, ohne jedoch den Bielern weiter einen Rath zu ertheilen.

Meyer und Rath zu Biel brachten die Sache vor die Gemeinde und diese nahm durch Stimmenmehrheit dem Doktor Thomas und den anderen verehelichten Priestern ihre Pfründen, obschon jener dem Rathe ein Rechtsanerbieten eingereicht und von der Kanzel verlesen hatte, in welchem die Rechtmäßigkeit der Priesterehe kräftig und würdig dargestellt war*). Seine Verwandten und er selbst suchten den Beschluß der Gemeinde rückgängig zu machen; es blieb aber bei seiner Entsetzung, und der Rath [illegible] durch die in Bern versammelten eidgenössischen Gesandten in seinen Maßnahmen [illegible]

---

*) Wir theilen als eine Probe seines Styls folgende Punkte daraus mit: Er sagt im Eingang mit Berufung auf Ezech. 3, 17. 18. und Jesaj. 58, 1: „Mit diesen Worten Gottes wird ich gezwungen und gedrungen in obschwebendem Handel als euer Aufseher und Seelsorger, euch zu mahnen und zu warnen, nicht von wegen meines Verlusts (wenn ihr wollt lassen die andern meine Mitbrüder ledig, weil ich's gepredigt hab; — mit den Gnaden Gottes bin ich bereit meine Pfrund zu lassen — doch unverschuldet und wider alles Rechterbieten vor euch) sondern um der christlichen Wahrheit willen, — Verdunklung des Wortes Gottes und unseres Herrn Jesu Christi, euch zu warnen und um fürzuschlachen Gefährlichkeit gegen Gott und sein heilig Wort, Nachtheil und Verdammniß der Conscienzen, so in diesem Handel wider Gott und sein heilig Wort handeln werdind, wie hernach folget: „1) Ist der christlich Glaub recht, ist das Wort Gottes alten und neuen Testamentes wahr, darauf des Christen Glaub gegründet ist, so mag ein Priester und sonderlich ein Pfarrer, der sich empfindt, wie die Schrift meldet, sich recht christlich und göttlich verehelichen.“ — „2) Ist Gott über alle Kreaturen, ist sein Wort von den Kreaturen nicht zu [illegible] urtheilen, so mag sich ein Priester und sonderlich ein Pfarrer, ohn aller Väter und gehaltenen Concilien, oder die auch noch möchten gehalten werden, so er das heilig Wort doch heiter [illegible] ihm hat gebrauchen, darnach leben verehelichen oder in andern Weg darnach leben.“ — „3) [illegible] kein Kreatur das unrecht machen, was Gott für gut und recht haltet, oder das verbieten [illegible] wehren, was Gott gebietet und heißet, oder das nothwendig machen, was Gott frei lasset, — so mag kein Kreatur Pabst, Bischoff oder Concilium, König oder Kaiser erkennen, daß der Priester Ehe nicht recht sei, und sich Gewalt nehmen die Ehe zu verbieten ohne Gottes Zorn, antichristlicher Weis und ganz und gar unkräftig.“ — „4) Mag man mit Recht niemand strafen, [illegible] der so gesündiget hat, und man die schirmen soll, die nach göttlichem Willen leben, so mag [illegible]

lirt, sah sich nach einem anderen Leutpriester um, wozu auch der Bischof von Basel nstlich mahnte und die Hand bot. Wyttenbach, dem nun die Kanzel zu betreten ver-wehrt war, predigte nichtsdestoweniger im sogenannten Kloster, auf den Zünften und gar auf öffentlichen Plätzen. Er ging auch zu seinen Widersachern in die Häuser nd besprach sich mit ihnen über die streitigen Lehrgegenstände, legte ihnen das aposto-sche Glaubensbekenntniß aus und gewann auf diese Weise Manche für die Wahrheit. Seine äußere Lage wurde aber durch seine Amtsentsetzung eine sehr ärmliche. Er be-agt sich bei dem Rathe: „nachdem er 18 Jahre der Stadt gedient, müsse er im Alter n Bettelstabe gehen.„ Der Rath möchte sich „an der Strafe seiner Entsetzung und chfolgenden Beschwechung" — genügen lassen, besonders da er nichts weder wider ottes, noch der Eidgenossen, noch seiner Obrigkeit Gebot (welches damals noch nicht lassen war) gethan, sondern nach dem hellen Worte Gottes nur „wider das tüflisch erbot der Päbste" gehandelt habe. Seine Lage veränderte sich aber nicht, obschon die timmung in der Bürgerschaft sich eher zu seinen Gunsten wandte und im Frühling 525 von derselben folgende Beschlüsse gefaßt und dem Rathe vorgelegt wurden: 1) daß ottes Wort unverhindert lauter und rein gepredigt werden solle; 2) daß ein Kilchherr it Mehr erwählet und „wenn er sich nicht christlich halte oder lehre, auch entsetzt rden könne; 3) „daß uns der Doktor das Gotteswort in der oberen Kilchen ver-nde, am Sonntag und an den Fyrtagen nach dem Mahl, und davon habe syn ziem-he Nahrung es sy uff der Pfründen oder sunst." —

Der Rath wußte aber in der darauf folgenden Gemeinde dem Antrage zur Wieder-esetzung und Wiederbesoldung Wyttenbach's auszuweichen, und versuchte, als der zu Wyt-nbach haltende Theil der Bürger dennoch auf seinem Begehren beharrte, ein letztes Mittel, dem er sich heimlich an die in Luzern versammelten Boten der neun Orte wandte und um lahnung an den Bischof von Basel zu kräftigerem Einschreiten gegen Wyttenbach und inen Anhang bat. Dieß geschah. Der Bischof schrieb darauf hin den 11. November 525 nach Biel, aber ohne Erfolg. Die zu Wyttenbach haltenden Bürger verantwor-ten sich unerschrocken durch eigene Abgeordnete bei den Städten Bern und Freiburg nd bei der Tagsatzung in Luzern. Von dieser kam aber nach Biel ein höchst ungnä-ger, fast drohender Abschied, in welchem die Stadt aufgefordert wurde, sofort die chändlichen, ehrlosen, ketzerischen, lutherischen und zwinglischen Pfaffen" wegzutreiben. ie Bürgerschaft ließ sich jedoch nicht einschüchtern, nahm Wyttenbach gegen solche Schel-ungen in Schutz und verlangte noch einmal, um die jeder reformatorischen Maßregel indseligen Räthe zu entfernen, Ausdehnung des Wahlrechtes und Versammlung einer uen Gemeinde. Die Räthe riefen den Bischof und Bern um Vermittelung an, welche ch stattfand und, wenn auch nicht alle, doch die Mehrheit der Gemeinde befriedigte.

Von Wyttenbach und seiner Wiedereinsetzung war in dieser Vermittelung nicht die ede, eben so wenig von der ungehinderten lauteren Predigt des Evangeliums. Jener nd diese wurden von den Bürgern wie von den Vermittlern preisgegeben. Ja, als yttenbach im Juni des Jahres 1526 dem Rath in edler männlicher Sprache anbot, e Stadt Biel, obschon er von der Pfrund verstoßen sey, auf der Disputation zu aden zu vertreten, wurde er schnöde abgewiesen.

---

nd die Priester, die sich verehelichen, mit Gott, Recht und Ehren ihrer Güter noch ihrer fründen entsetzen und berauben."

Sehr schön und energisch lautet auch der letzte Artikel:

„7) Wider Gott setzen und ordnen, zwingen und dringen, Gottes Gsatz unterdrucken, das bel frei lassen, das alles gehört keiner christlichen Obrigkeit zu, sondern denen, die Gott nicht kennen noch er sie und des Antichrists Gewalt han und Tyrannen und Todtschläger der elen sind."

„Darum wellend euch, lieben Herren, wohl fürsehen und die Sach nit sparen bis an das dbett, so der Herr schreien wird: gieb Rechnung von deiner Schaffnerei; (ich) meine, ja der rd seine Burde tragen müssen; da weder der Heißer dem Folger noch der Folger dem Heißer rstehen mag" u. s. w. —

Das Einzige, womit seine Vaterstadt den von Haus aus mittellosen und durch seine, wie er sagt, „wider Gott, Ehre und Recht" über ihn verhängte Amtsentsetzung in große Dürftigkeit gerathenen Mann lohnte, war, daß sie ihm, und erst nach langen Unterhandlungen, als Entschädigung für die in dem Rechtsstreit mit dem Abt von St. Johann aufgewandten Kosten, ein lebenslängliches Gnadengehalt von zwölf Gulden jährlich versprach, mit dem Beifügen, wenn er vor 12 Jahren sterbe, solle es seinen Hinterlassenen (die übrigens unbekannt sind) bis an's Ende der zwölf Jahre bezahlt werden.

Doch Wyttenbach konnte, von Gram und Sorgen gebeugt, dieses nicht mehr genießen. Er starb, erst 54 Jahre alt, schon im Laufe des Jahres 1526, ehe das von ihm begonnene Werk der Reformation seiner Vaterstadt durchgeführt war. Erst im J. 1528, nach der Disputation zu Bern, an welcher Jakob Würben, Wyttenbach's Nachfolger, im Auftrage der Stadt Biel theilgenommen hatte, ward die Reformation Biels, für welche Wyttenbach so viele und schwere Opfer gebracht, vollendet.

Thomas Wyttenbach hinterließ keine Schriften, aus denen wir den Mann von seiner wissenschaftlichen Seite erkennen könnten*). Es ist von ihm nichts als eine kleine Zahl Briefe auf uns gekommen, die sich meistens im Stadtarchiv zu Biel befinden, aber diese zeichnen uns hinreichend den überzeugungstreuen, unerschrockenen, bis zur Derbheit aufrichtigen Kämpfer für Wahrheit und Recht. Wenn wir ihn während vieler Jahre fortwährend im Streite mit dem Abte zu St. Johann über dessen Ansprüche an die Kirche zu Biel sehen, so dürfen wir deßwegen ihn nicht für einen händelsüchtigen Rabulisten halten. Er kämpfte, vom Rathe schlecht oder gar nicht unterstützt, für die Rechte seiner Stellung gegen mönchische Anmaßung. Es galt ihm dabei noch ein höheres Gut zu erringen, das weder dem Rathe noch der Gemeinde selbst zum Bewußtseyn gekommen war, nämlich das Recht der christlichen Gemeinde**) gegen hierarchische Uebergriffe und in den letzten Jahren auch die ungehinderte Predigt des Evangeliums. Daß er in diesem Kampfe für seine Person unterlegen ist, theilt er mit vielen anderen Streitern für Wahrheit und Recht. Die Sache für die er gelitten, hat doch triumphirt. —

Quellen: Scheurer, Mausoleum. 1. Stück. (Vieles unrichtig). Kuhn, Reformatoren Berns. — Blösch, Geschichte der Stadt Biel und namentlich das Stadtarchiv zu Biel und Staatsarchiv in Bern, und in demselben besonders: Manuale Dominorum Collegii Sti. Vincentii Bernensis vom J. 1488 bis zur Reformation. — S. Hall. a. Zw. id. maj. 1523. Zw. Op. 1/7. p. 294.

Pfarrer Haller.

X.

Xenajas, Bischof von Hierapolis, s. Monophysiten, Bd. IX. S. 747.

Ximenes (Franciscus Ximenes de Cisneros). Von diesem Manne, der zu den größten Männern Spanien's gehört, ist in dieser Encyklopädie schon öfters die Rede gewesen, bei Anlaß der Inquisition, Bd. VI, S. 687, der Bekehrung der Mauren

*) Haller schreibt am 10. Mai 1523 an Zwingli: Suo Marte (Wyttenbachius) pulchra quaedam congessit ac cum fratribus, qui Bernae sunt, contulit, de matrimonio, episcopo christiano, sacerdotio, superstitiosoque adversus tempestates pulsu, quae omnia vigilantius forte revisa tibi commendabit. Es kam, wie es scheint, nicht zum Drucke. — Zwingli spielt wahrscheinlich auf diese Arbeit an in seinem Briefe vom 15. Juni desselben Jahres: exspectavimus jam dudum Thomae nostri partum aliquem, frustra tamen hactenus. — Quae autem nunc effigiasti, ad nos transmitte. Cudentur apud nos, sive latina sint, sive Germanica. Aus demselben Briefe ersehen wir, daß er Zwingli's Ansicht vom Abendmahl zu erfahren wünschte. Zwingli legt ihm seine Ansicht dar: non quod ista opus habeas, sed ut sicubi errem admoneas, ac in viam, quod dicitur, reducas. Anm. d. Red.

**) Im Briefe vom 24. Oktober 1516 aus Bern an den Rath frägt er: „Ob ihr das Recht, einen Kilchherrn zu Biel zu erwellen us Kraft gemeindslechen Rechten nach Inhalt, Brief und Siegel und Verträgen, auch altherkommene Gewohnheit, wider den Yntrag, beschehen von dem Apt von St. Johann helfen, behalten und erretten wellent." —

Bd. IX, S. 187, der mozarabischen Liturgie Bd. X, S. 78, endlich der complutensischen Polyglotte Bd. XIII, S. 22, Bd. XVII, S. 440. Hier soll nun das Leben und die Wirksamkeit des Mannes in einem zusammenfassenden Abriß dargestellt werden.

Das Ende des 15. Jahrhunderts und der Anfang des 16. sind für Spanien eine entscheidende Zeit. Die verschiedenen spanischen Königreiche sind vereinigt, die Mauren werden vollends besiegt oder theilweise vertrieben, Amerika wird entdeckt, die monarchische Gewalt ist im kräftigen Aufschwunge begriffen. Die katholische Kirche, von jeher mit der spanischen Nationalität durch die engsten Bande verknüpft, ist bei allen jenen Ereignissen auf das Stärkste betheiligt und zieht aus allen ungeheure Vortheile. In diese Zeit fällt des Ximenes Leben und Wirksamkeit; er hat in die Geschichte seiner Zeit mächtig eingegriffen; er hat das neue Spanien, das sich durch kirchlichen und monarchischen Absolutismus kennzeichnet, schaffen helfen, wobei nicht zu verkennen ist, daß er im Einzelnen viel Gutes geleistet, Gerechtigkeit gehandhabt, einen höchst ehrenvollen Karakter entfaltet und nicht das Seine, sondern des Landes Wohl gesucht hat — nach dem Maße seiner Einsichten.

Ximenes stammte von einer dem niederen castilischen Adel angehörigen alten Familie, die von der Stadt, worin sie ursprünglich wohnte, den Beinamen de Cisneros angenommen. Sein Vater war königlicher Einnehmer der zum Kriege gegen die Mauren bewilligten Zehnten; der älteste Sohn war der Mann, der das Geschlecht berühmt gemacht hat, geboren 1436, in der Taufe Gonzalez genannt, welchen Namen er später mit dem Klosternamen Franz vertauschte. Von seinen Eltern früh für die Kirche bestimmt, lernte er zuerst in Alcala die alten Sprachen, bezog im 14. Lebensjahre die Hochschule in Salamanca, und wurde daselbst nach sechs Jahren Baccalaureus beider Rechte. Um seiner Armuth abzuhelfen, suchte er, auf Anrathen des Vaters, sein Glück in Rom, wo er sich 6 Jahre hindurch mit Rechtssachen abgab. Der Tod des Vaters gab das Zeichen zu seiner Rückkehr. Um aber seiner Mutter und seinen Geschwistern in ihrer bedrängten Lage zu Hülfe zu kommen, verschaffte er sich eine päbstliche Bulle, wodurch ihm die erste im Erzbisthum Toledo vacant werdende Pfründe zugesichert wurde. Bei dieser Gelegenheit zeigte Ximenes zum ersten Male öffentlich die ihm einwohnende Hartnäckigkeit des Karakters. Der Erzbischof Carillo, unzufrieden mit dieser Anmaßung des päbstlichen Hofes und der überdieß die Stelle einem seiner Anhänger bereits gegeben hatte, drang vergebens in Ximenes, daß er darauf verzichte, und da mit Zureden nichts auszurichten war, ließ er ihn einsperren und gab ihn erst nach sechsjähriger Gefangenschaft wieder frei. Um sich der Gerichtsbarkeit des Erzbischofs zu entziehen, bewirkte Ximenes, daß er 1480 eine andere Kaplanstelle erhielt. In dieser neuen Stellung trieb er mit regem Eifer Theologie und beschäftigte sich außerdem fleißig mit dem Hebräischen und Chaldäischen, was ihm später bei der Herausgabe der Polyglotte sehr zu Statten kam. Bereits hatte er außerdem einen solchen Ruf der Gewandtheit in der Verwaltung kirchlicher Geschäfte, daß ihn Mendoza, der damalige Bischof von Siguenza, zu seinem Vicar ernannte, in welcher Stellung Ximenes sich glänzend bewährte. Der Graf von Cifuentes, den die Mauren gefangen genommen hatten, übertrug ihm während seiner Gefangenschaft die Verwaltung seiner weitläufigen Güter. Des Ximenes Glück schien gemacht, eine glänzende Laufbahn ihm eröffnet. Da nahm er plötzlich einen außerordentlichen Entschluß. Auf alle seine bereits sehr bedeutenden Einkünfte verzichtend, trat er, trotz der Gegenvorstellungen seiner Freunde, als Novize bei den Franziskanern, den Observanten, dem strengsten damaligen Mönchsorden, im Kloster zu Toledo ein. Als Novize übertrieb er noch die an sich schon äußerst harte Regel. Nachdem er im Kloster Tavera die Gelübde abgelegt, kehrte er nach Toledo zurück und machte bald gewaltiges Aufsehen als Prediger und als Beichtiger. Jeder drängte sich zu dem Beichtstuhle des Mannes, der das angenehmste Leben und die schönsten Lebensaussichten mit dem Gewande des heil. Franz vertauscht hatte. Da setzte er auf's Neue die Welt in Erstaunen durch einen heroischen Entschluß. Er verließ Toledo und die glänzende Wirksamkeit, die er

sich daselbst geschaffen, um sich in die Einsiedelei der Madonna von Castannar, inmitten eines dichten Kastanienwaldes in wild romantischer Gegend gelegen, zu vergraben. Hier baute er sich mit eigenen Händen eine kleine Hütte und verblieb darin drei volle Jahre, in Betrachtung und Gebet versunken, das strenge Leben der alten Anachoreten der thebaischen Wüste führend. Mitten im Glanze seiner spätern Laufbahn erinnerte er sich mit besonderer Genugthuung dieses Einsiedlerlebens. Bald mußte er auf Geheiß der Obern — da die Franziskaner öfter den Ort wechseln — seine Einsiedelei verlassen und ein Kloster in Salzeda beziehen, in dem er nach kurzer Zeit Guardian wurde; als solcher ging er seinen Untergebenen in Erfüllung der Ordenspflichten voran und ließ sich soweit herab, die geringsten Dienste zu versehen und öfter die Verrichtungen, die den Brüdern aufgetragen waren, zu übernehmen, so daß sie nun um so eifriger denselben oblagen, damit der Guardian keinen Anlaß fände, sich denselben zu unterziehen. Usque adeo verum est, setzt Gomez p. 6 hinzu, vim acrem imperandi esse, si ductor ipse praecedat.

Im Jahre 1492, demselben, wo Columbus Amerika entdeckte, trat für Ximenes eine neue Wendung seines Lebens ein, die für den spätern Lauf desselben entscheidend wurde. Es war nämlich die Stelle eines Beichtvaters der Königin erledigt worden, — eine äußerst wichtige Stelle, indem die fromme Isabella auch in Angelegenheiten, die den Staat und die Kirche betrafen, den Rath ihres Beichtvaters einzuholen pflegte. Mendoza, der unterdessen Cardinal und Erzbischof von Toledo geworden und als solcher mit der Wahl des Nachfolgers im genannten Amte betraut war, dachte sogleich an Ximenes; denn, seitdem er ihn kennen gelernt hatte, hatte man ihn oft sagen hören, daß solche außerordentlichen Anlagen nicht lange im Schatten eines Klosters begraben bleiben würden. Auf seine Empfehlung hin wurde Ximenes Beichtvater der Königin, welches Amt er nur unter der Bedingung annahm, daß ihm erlaubt würde, die Verpflichtungen seines Ordens zu beobachten und in seinem Kloster zu verbleiben, so oft nicht dienstliche Verrichtungen sein Erscheinen am Hofe erforderten. Mit seinem blassen Gesichte und abgezehrtem Leibe erschien er den Hofleuten wie ein aus dem Grabe auferstandener Einsiedler der thebaischen Wüste. Der Ruf seiner Heiligkeit bewirkte, daß er bereits zwei Jahre hernach zum Provinzial seines Ordens in Castilien erwählt wurde. Als solcher machte er öfter Reisen, um den Zustand der Klöster zu erforschen, — zu Fuß und vom Betteln lebend. Er fand die Conventualen von der Regel des heil. Franz völlig abgewichen, sehr reich, in prachtvollen Gebäuden, der Ueppigkeit ergeben. Ximenes überzeugte die Königin von der Nothwendigkeit einer Reformation der Franziskaner Klöster; sie erhielt noch in demselben Jahr von Pabst Alexander VI. eine Bulle, wodurch ihr die unbeschränkte Vollmacht zu dieser Reformation ertheilt wurde; die Ausführung übertrug sie ihrem Beichtvater, der unbekümmert um den Widerstand, den er bei den ausgelassenen Mönchen und deren Gönnern fand, die Reformation durchzusetzen begann. Welch eine Befestigung des katholischen Princips überhaupt dadurch sich ergeben mußte, liegt am Tage.

Bald wurde er zu einer Stelle befördert, wo er die gehörige Gewalt erhielt, um diese Reformation und noch viel Anderes auszuführen. Im Jahre 1495 wurde durch den Tod von Mendoza das Erzbisthum Toledo erledigt, — es war die erste kirchliche Stelle Spaniens; von ungeheurer Ausdehnung und Einkünften (80,000 Dukaten); was aber zu der hohen Bedeutung derselben wesentlich beitrug, war dieses, daß die Würde eines Großkanzlers von Castilien damit verbunden war. Isabella als Königin von Castilien hatte das Ernennungsrecht dazu. Vergebens verwendete sich der König Ferdinand bei ihr für seinen natürlichen Sohn, der bereits im 6. Jahre zum Erzbischof von Saragossa war ernannt worden. Da die Stelle bis dahin immer mit Männern von hoher Geburt besetzt worden war, so richtete Isabella zuvörderst auf solche ihr Augenmerk. Endlich entschloß sie sich, auf den vom sterbenden Mendoza empfohlenen Ximenes die Würde zu übertragen. Sobald die betreffende Bulle aus Rom angekommen war, beschied die Königin, die damals in Madrid Hof hielt, Ximenes zu sich, gab die Bulle in

seine Hände und bat ihn, nachzusehen, was der Pabst sagen wolle. Als er aber die Ueberschrift erblickte: „An unsern ehrwürdigen Bruder Francisco Ximenes de Cisneros erwählten Erzbischof von Toledo“, gab er die Bulle der Königin zurück und verließ mit den Worten, daß diese Bulle ihn nicht angehe, das Zimmer und sogar Madrid. Die an ihn abgesandten Granden trafen ihn ein paar Stunden vor der Stadt, wie er, zu Fuß in der Mittagshitze, das Kloster von Ocanna zu erreichen suchte. Er ließ sich zwar bewegen, nach Madrid zurückzukehren, aber noch sechs Monate lang weigerte er sich, die hohe Würde anzunehmen. Nur auf ausdrücklichen Befehl des Pabstes gab er seinen Widerstand auf.

Nach diesem Vorgange ist es nicht zu verwundern, daß er an seiner bisherigen Lebensweise nicht das Geringste änderte. Die ungeheuren Einkünfte des Erzstiftes verwendete er zu Werken öffentlicher und geheimer Wohlthätigkeit; er war in seinem Palaste von zehn Mönchen umgeben, die eben so ärmlich und streng wie er lebten. Die Sache machte solches Aufsehen, daß man in Rom darüber Beschwerde führte; eine Bulle vom 15. Dez. 1495 befahl ihm, seinem Stande gemäß zu leben. Doch entschloß er sich anfangs mit Mühe, seine Lebensweise äußerlich zu ändern. „Im Laufe der Zeit aber“, bemerkt Gomez, „da er sah, wie sehr der Glanz des Lebens auf das Volk Eindruck mache, um die Würde einer öffentlichen Person vor Verachtung zu schützen“, entfaltete er in allen Dingen eine große Pracht, und wie er in andern Dingen, so ging er auch hierin in's Extrem. Doch behielt er unter seinen Prachtgewändern die grobe Kutte und den Strick des heil. Franz; die Kutte besserte er eigenhändig aus und schlief neben seinem Prachtbette, nach der Regel seines Ordens, auf einer hölzernen Pritsche, die er unter seinem Bette verborgen hielt. Dieser ascetischen Strenge entsprach die ganze übrige Einrichtung seines Lebens.

Dieß ist der Mann, der fortan als Bischof, als Klosterreformator, als Förderer der Wissenschaften, als Inquisitor und Staatsmann die einflußreichste, weitgreifendste Thätigkeit entwickelte. Wenn er seine hohe Stellung und Würde, welche später noch mehr erhöht wurde, nicht gesucht, ja sogar nur nach langem, hartnäckigem Widerstande sich dazu entschlossen hatte, sie anzunehmen, so sehen wir ihn nun dieselbe nach allen Seiten verwerthen und bethätigen und mit der äußersten Consequenz die Unabhängigkeit derselben behaupten. Was die Welt von ihm in dieser Beziehung zu erwarten habe, das bewies er in den ersten Tagen seines Episkopates, als er den vom Cardinal Mendoza zum Gouverneur von Cazorla ernannten, von der Königin empfohlenen Don Mendoza, Bruder des Cardinals, in dieser neuen Würde zu bestätigen sich anfänglich weigerte und ihn erst nach einiger Zeit bestätigte, als, wie er selbst zu Don Mendoza sagte, aller Argwohn eines fremden Einflusses verschwunden war und er volle Freiheit der Entscheidung hatte.

Das Erste, was Ximenes in Angriff nahm, das war die Verbesserung oder Reformation der Weltgeistlichkeit seines Sprengels, die derselben allerdings in hohem Grade benöthigt war. Die Geistlichkeit bäumte sich dagegen, doch Ximenes wußte im Einverständniß mit Isabella, deren Widerstand zu brechen. Den Domherrn Albornos, den seine Collegen nach Rom gesendet hatten, um ihre Klage gegen den neuen Erzbischof bei dem päbstlichen Hofe anhängig zu machen, ließ Ximenes, der von der noch so geheim gehaltenen Sache Wind bekommen hatte, in Ostia beim Aussteigen aus dem Schiffe durch den spanischen Gesandten festnehmen, als Staatsgefangenen nach Spanien zurückbringen, und 22 Monate lang in strenger Haft sitzen. Gleich darauf ging er an die Reformation der Klöster, besonders derjenigen seines Ordens; gerade diese aber leisteten den größten Widerstand. Nach einigen Berichten verließen über tausend Franziskaner ihr Vaterland, um sich der neu in Kraft gesetzten Ordensregel zu entziehen. Ximenes, von Isabella unterstützt, die zwar mildere Maßregeln anrieth, ging unbekümmert weiter und brachte es endlich durch die Strenge, womit er verfuhr, dahin, daß der in Rom residirende General der Franziskaner früher als gewöhnlich seinen Besuch in Castilien machte

(1496) selbst in einer Audienz, die ihm bei der Königin gewährt wurde, die bittersten Klagen gegen Ximenes vorbrachte und sogar gegen die Königin sich höchst unehrbietig äußerte. Er mußte unverrichteter Sache Spanien verlassen, wußte aber vom Pabste die Erlaubniß zu erwirken, daß dem Ximenes eine Commission von Klostergeistlichen beigegeben würde, die mit ihm das Werk der Reformation betreiben sollten. Da aber Ximenes sich nicht um sie kümmerte, erließ Pabst Alexander VI. am 9. Nov. 1496 eine Bulle, wodurch den katholischen Herrschern (Ferdinand und Isabella) verboten ward, in dieser Sache weiter fortzuschreiten, bevor sie dem apostolischen Stuhle zur Untersuchung vorgelegt worden sey. Doch Isabella, die zunächst Betheiligte, bearbeitete durch ihren Gesandten den Pabst, so daß Ximenes ausgedehnte Befugnisse erhielt, um im Verein mit dem apostolischen Nuntius die Reformation durchzusetzen. In der That gestaltete sich der sittliche Zustand der Ordensgeistlichen um ein Merkliches besser, zugleich aber auch — da die alten Regeln wieder in Anwendung kamen — erstarkte der ächte Mönchsgeist, der seitdem auf Spanien so hart gedrückt hat.

Mit derselben starren Consequenz griff er in die Bekehrung der Mauren in Granada seit 1499 ein. Zu dem was Bd. IX. S. 187 über diesen Gegenstand bemerkt worden, setzen wir hier Folgendes hinzu: Unter den damaligen Würdeträgern der katholischen Kirche in Spanien zeichnete sich Fra Fernando de Talavera, Hieronymitenmönch, darauf Beichtvater der Königin, Bischof von Avila, zuletzt Erzbischof von Granada, durch seine wahrhaft evangelische Gesinnung und Wirksamkeit auf das Vortheilhafteste aus. Die Bekehrung der Mauren lag ihm am Herzen. So wie sie aber bei der Capitulation von 1491, wodurch das Königreich in spanische Hände überging, die Zusicherung freier Religionsübung erhalten hatten, so machte es sich der Erzbischof zur Aufgabe, sie auf friedlichem Wege zur Annahme des Christenthums zu bewegen. Obschon im vorgerückten Alter, sagt Prescott, machte er sich daran, das Arabische zu erlernen, damit er mit den Mauren in ihrer eigenen Sprache reden könnte, und befahl seiner Geistlichkeit, dasselbe zu thun. Er ließ ein arabisches Wörterbuch, eine Sprachlehre und einen Katechismus anfertigen; auch eine Uebersetzung der Liturgie in dieselbe Sprache, ausgewählte Abschnitte aus den Evangelien enthaltend, bearbeiten, und nahm sich vor, dieß künftig auf die ganze heil. Schrift auszudehnen. Dieses Verfahren, von den katholischen Königen gebilligt und unterstützt, machte auf die Mauren den besten Eindruck; bereits traten Viele zum Christenthum über. An der Spitze der Fanatiker, die fanden, daß der Erzbischof von Granada zu viel Federlesens mache, und daß die Bekehrung der Mauren nicht rasch genug vor sich gehe, stand der Erzbischof von Toledo. Während eines Aufenthalts des Hofes in Granada, wobei er denselben begleitete, verabredete er mit dem arglosen Talavera das Werk der Bekehrung gemeinschaftlich zu betreiben (1499). Ximenes war der Ansicht oder gab wenigstens vor, daß man sich mit der langsamen Weise der Bekehrung nicht begnügen könne, da die Sache das Heil der Seelen betreffe. Anfangs trat er noch ziemlich gelinde auf; er versammelte die muhammedanischen Gelehrten und legte ihnen die christliche Lehre in eindringlicher Ansprache vor. Zugleich schmeichelte er ihrer Eitelkeit, indem er sie mit Kleidern, wie sie sie liebten, beschenkte, so daß Viele sich taufen ließen, viel Volks folgte ihnen nach; an einem einzigen Tage taufte er 3000, indem er einen Weihwedel über die Menge schwenkte. Dadurch wurde der Eifer einiger angesehener Mauren angeregt, die ihre Kräfte aufboten, um der Fluth von Uebertritten Einhalt zu thun; um so höher stieg der Fanatismus des Ximenes, der sich nun bereit zeigte, alle den Mauren gemachte Zusicherungen mit Füßen zu treten. Den gelehrten Zegri, der an der Spitze der Reaktion stand, brachte er durch körperliche Mißhandlung dahin, daß er die Taufe begehrte, indem er vorgab, Allah habe es ihn geheißen. Ximenes, hocherfreut über diese heuchlerische Bekehrung, beschenkte den Mann reichlich (Gomez 34), und sein Beispiel bewirkte eine Masse neuer Bekehrungen. Ximenes, der darauf auszugehen schien, die an ihrer Religion festhaltenden Mauren auf das Aeußerste zu treiben, um desto stärker über sie herfallen zu können, ließ alle arabischen Werke, die er auffinden

kunte*), auf einem öffentlichen Platze der Stadt verbrennen; dieser Akt unterscheidet sich von dem Vandalismus Omar's in Alexandrien, aber nicht in der Weise wie Hefele sie angibt; denn Omar war ein ungebildeter Mann, Ximenes aber nicht; er rettete für seine Universität Alcala 300 medicinische Werke. Selbst Spanier von Granada machten ihm Vorstellungen über sein brutales Benehmen, indem sie mit Recht auf die Verletzung der Capitulation mit den Mauren und das Aeußerliche der erzwungenen Bekehrungen hinwiesen, die unmöglich von Dauer seyn könnten. Er ließ sich dadurch nicht im Mindesten wankend machen; und so brach denn der Aufstand aus, wovon in dem Artikel „Mauren“ Bd. IX, S. 188 die Rede gewesen ist. Es zeigte sich auch bei dieser Gelegenheit, wie sehr die Mauren für mildere Behandlung erkenntlich waren; denn als Talavera unter Vortragung des Kruzifixes sich unter die Aufrührer begab, wurde er mit allen Zeichen der Ehrfurcht empfangen; ebenso der Graf Tendilla, Gouverneur von Granada, der sich immer als Freund der Mauren bewiesen hatte. Er bewog die Aufrührer, die Waffen niederzulegen, und das Resultat des Ganzen war, daß Ferdinand und Isabella, durch Ximenes und seine Geistesgenossen bearbeitet, alle den Mauren gemachten Zusicherungen aufhoben und ihnen nur die Wahl ließen zwischen Bekehrung und Verbannung. Eine große Menge, circa 50,000, die sich nicht entschließen konnten, das schöne, gesegnete Land ihrer Väter zu verlassen, nahm die Taufe an, innerlich meistens dem Islam ergeben, — für die Inquisition eine willkommene Beute. So sehr hatte der blinde Glaubenseifer den Sinn auch der Besten verblendet, daß selbst der Humanist Petrus Martyr, der von allem Fanatismus frei war, das Werk der Bekehrung lobte, indem er meinte, daß wenigstens die Nachkommen aufrichtige Christen seyn würden. Alle bewunderten die Kraft des Ximenes, der so schnell die Bekehrung eines dem Christenthum feindlichen Volkes zu Stande gebracht habe. Sogar Talavera stimmte in dieses Lob ein.

Wenn so der sich regende evangelische Geist vor dem Fanatismus die Waffen streckte, so ist es nicht zu verwundern, daß dieser immer mehr die Oberhand erhielt. Zum deutlichen Zeugnisse, in welchem Geiste Ximenes das ganze Werk der Bekehrung betrieb, dient die Art, wie er gegen die Verbreitung auch nur einzelner Abschnitte der heiligen Schrift und Erläuterungen der Messe in maurischer Sprache eiferte. Gegen Talavera, der sich dabei auf den Apostel Paulus berief (1. Cor. 14), bemerkte Ximenes, der, wie Gomez p. 37 berichtet, Paulus ganz anders auslegte: „es sey unwürdig, und fast ein Verbrechen, die Perlen vor die Säue zu werfen. Denn in dem gegenwärtigen unglücklichen Zeitalter, wo die Menschen so sehr von der Reinheit, die sie zu Pauli Zeiten hatten (?) abgewichen seyen, sey es durchaus unpassend, die heiligen Schriften in der Volkssprache zu verbreiten, welche die Ungelehrten, wie der Apostel Petrus sage, zu ihrem Verderben verdrehen. Denn so sey, sagte er, der Sinn des gemeinen Volkes (vulgus) beschaffen, daß es, was ihm leicht zugänglich und begreiflich gemacht werde, verachte, dagegen, was ihm verborgen und unzugänglich sey, werthschätze und verehre. Daher habe jede Nation, je mehr sie Weisheit gehabt, desto mehr auch das gemeine Volk von den heiligen Mysterien fern gehalten, und Christus selbst habe zugestanden, daß er Vieles nur aus dem Grunde in Gleichnissen vorgetragen habe, um es vor dem gemeinen Volke zu verbergen. Das Neue und Alte Testament solle innerhalb der drei Sprachen aufbewahrt werden, in welchen, nach Gottes Anordnung, die Aufschrift oberhalb des Kreuzes Christi abgefaßt war“. Gomez setzt hinzu, daß Ximenes vermöge einer gewissen Divination behauptete, „es werde der christlichen Religion eine große Katastrophe bevorstehen, wenn die heil. Schriften in der Volkssprache verbreitet würden. Denn das werde schlechten Menschen, welche die Unwissenheit des Volkes mißbrauchen, willkommenen Anlaß geben, die katholische Kirche wankend zu machen.“

---

*) Nach einer Nachricht waren es 1,005,000, nach einer andern 80,000, nach Gomez 5000: wahrscheinlich ist die zweite Nachricht die sicherste.

Wohlthätiger als die Einwirkung auf die Behandlung der Mauren, die durch ihn vom richtigen Wege, den die Regierung eingeschlagen, abgebracht wurde, war die anderweitige Thätigkeit des Mannes. In seiner Eigenschaft als Großkanzler von Castilien hatte er vielfach Gelegenheit, der Ungerechtigkeit gegen Arme und Niedere zu steuern und schlechte Beamte zu entfernen. Von besonderer Bedeutung war eine durch ihn mit Hülfe eines gewandten Finanzmannes bewirkte Umgestaltung des Steuerwesens, wodurch sowohl der Unterthan erleichtert und vor Erpressung geschützt, als auch die Einnahmen des Staates erhöht wurden. In Spanien gratulirte man sich überall dazu, als wie zu dem Eintritte einer neuen Periode des öffentlichen und Privatwohlstandes. Daneben nahm Ximenes noch an anderen wichtigen Staatsangelegenheiten Theil, so wie an den persönlichen Erlebnissen der königlichen Familie und Isabella's insbesondere, welcher er als Tröster bei den herben Verlusten, die sie erlitt, mit vieler Treue beistand. Als die Königin selbst im Jahr 1504 starb, war er, so wie das ganze Volk, vom Schmerz wie überwältigt und er rief aus: „Niemals wird die Welt eine Regentin von gleicher Größe des Geistes, gleicher Reinheit des Herzens, gleicher Wärme der Frömmigkeit und gleicher Sorge für Gerechtigkeit sehen.“ Dieses Urtheil ist im Allgemeinen begründet. Auch Prescott stellt die spanische Königin, in Hinsicht der Reinheit der Gesinnung und des Lebens sowie des Adels des Karakters, weit über die Königin Elisabeth von England. Sie fehlte und ging irre, kämpfte wider ihre eigene Ueberzeugung durch zu große Unterwürfigkeit gegen ihre Geistlichen; von ihnen ließ sie sich zu dem harten Verfahren gegen die Juden und Mauren und zur Einführung der Inquisition verleiten. So ist es gekommen, daß sie bei der besten Gesinnung für ihr Vaterland den Grund vielen Unsegens gelegt hat, während Elisabeth von England bei viel weniger reinen Absichten und ebenfalls sehr despotisch verfahrend, doch für ihr Volk Größeres und Besseres geleistet hat.

Es könnte scheinen, als ob der Tod Isabella's der Macht und dem Einflusse des Ximenes hätten bedeutenden Eintrag thun können. Sie schien die Hauptstütze des despotischen Prälaten gegen seine zahlreichen Feinde. Es war bekannt, daß Ferdinand ihm nie gewogen war, daß er ihn immer mit einer geheimen Eifersucht betrachtete; ein großer Theil der Welt- und Klostergeistlichen und des Adels stand ihm entgegen. Doch Ximenes behielt seinen Einfluß, und seine Macht vermehrte sich noch. Die Verehrung, die er beim Volke genoß, half ihm, den Haß seiner Feinde in Schranken zu halten; ihm als Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien zu huldigen, war die Geistlichkeit gezwungen; was aber das Merkwürdigste ist, er wußte sich an Ferdinand eine Hauptstütze zu verschaffen.

Nach dem Tode Isabella's hatte Ferdinand seine Tochter Johanna, Gemahlin des Erzherzogs Philipp von Oesterreich, Sohnes des Kaisers Maximilian und Maria's von Burgund, als Königin von Castilien proklamiren lassen, aber zugleich den Titel eines Regenten dieses Königreichs angenommen, laut den letzten Verfügungen der Königin. Philipp, der damals in den Niederlanden sich aufhielt, weigerte sich, das Recht seines Schwiegervaters auf die Regentschaft in Castilien anzuerkennen. Eine große Partei in Castilien erklärte sich für Philipp; und als er mit seiner Frau nach Spanien kam, erkannte das ganze Land seine Autorität. Alle Castilianer verließen alsobald den Hof Ferdinand's. Diesen Anlaß ergriff Ximenes, um sich dem Könige wieder zu nähern. Er wurde der Vermittler zwischen ihm und seinem Schwiegersohne. Ferdinand verzichtete auf die Regentschaft in Castilien und zog sich in seine Erbstaaten von Aragonien zurück, unter der Bedingung, daß er an der Spitze der alten Ritterorden bleiben und die Hälfte der Einkünfte von Castilien beziehen würde, laut dem Testamente Isabella's. So lange nun Philipp lebte, konnte Ximenes auf die Regierung von Castilien nur geringen Einfluß ausüben; sie war in den Händen eines von Philipp besonders begünstigten Ministers, des Don Juan Manuel. Dagegen erwarb er sich mehr und mehr die Gunst des Königs Ferdinand. Nach einigen Monaten starb Philipp (1506); seine Frau, die

ihn, den Ungetreuen, über alle Maßen liebte, verlor darüber den Verstand; ihr ältester Sohn, der nachherige Kaiser Karl V., war noch ein kleines Kind. Da mußte auf's Neue für die Regierung von Castilien gesorgt werden. Zwei Monarchen bewarben sich darum, Kaiser Maximilian, als Vater Philipp's, Ferdinand, als Vater Johanna's. Don Juan Manuel warb für jenen, Ximenes für diesen. Der Adel von Castilien hätte durchaus Maximilian vorgezogen, weil er unter einem fremden und entfernten König einen Theil der ehemaligen Unabhängigkeit wieder zu erhalten hoffte; die Geistlichkeit und die Städte, bearbeitet durch Ximenes, ohnehin den Fremden abgeneigt, erklärten sich für Ferdinand: so wurde denn dieser durch die Cortes von Castilien zum Regenten des Landes gewählt (1507). Ferdinand hatte gar nichts dafür thun können, da er sich damals in Neapel befand. Desto größeren Dank bezeugte er dem Erzbischof von Toledo. Er verschaffte ihm den Cardinalshut und gab ihm die Stelle eines Generalinquisitors, die gerade erledigt worden war. (Beides im J. 1507.) Nachdem Ximenes so hoch gestiegen war, ließ er dem Könige vollkommen freie Hand, um ja nicht seine Eifersucht zu reizen, und begnügte sich mit Rathschlägen, die dem König angenehm waren. Während dieser, der nun seinen Lieblingswunsch, die Vereinigung von Castilien und Aragonien, verwirklicht sah, im Innern dieser Länder eine bis dahin unerhörte Ordnung und Ruhe erhielt, und hauptsächlich auf des Ximenes Rath gegen die widerspenstigen hohen Adeligen mit unerbittlicher Strenge verfuhr, während er die Eroberung des Königreichs Neapels vollendete, wovon er sich vom Pabste die Investitur ertheilen ließ, während er an den italienischen Kriegen lebhaften Antheil nahm, die Franzosen aus Italien vertreiben half, unter nichtigem Vorwande in das Königreich Navarra eindrang und dasselbe mit der spanischen Monarchie vereinigte, — während alles dessen war Ximenes für sich mit den wichtigsten Unternehmungen beschäftigt, wodurch er sich um Spanien die größten Verdienste erwarb und zugleich seine Macht und sein Ansehen steigerte. Die Mittel dazu schöpfte er größtentheils aus den reichen Einkünften seines Erzbisthums, sie waren um so bedeutender, als er sehr haushälterisch mit seinen Finanzen umging.

Hier kommt vor Allem in Betracht, was er schon früher für die von ihm gestiftete Universität Alcala that. Die Regierung der Königin Isabella, die in die Fußtapfen ihres die Wissenschaften liebenden und pflegenden Vaters Johann's II. trat und wieder gut zu machen suchte, was ihr Bruder Heinrich IV. verdorben hatte, war für die Wissenschaften eine Zeit des Aufblühens. Auch einige Prälaten und Granden erkannten die Nothwendigkeit der Pflege der Wissenschaften. So hatte das Concil von Aranda, ein Jahr vor der Thronbesteigung Isabella's, die Verordnung getroffen, daß Niemand die heil. Weihen erhalten sollte, der nicht Latein verstünde (Hefele S. 106, nach Harduin Coll. Conc. T. IX. p. 1504), dieß ist zugleich ein Beweis der Versunkenheit der Geistlichen, ungeachtet die Universität von Salamanca eine große Zahl von Studirenden anzog. Um nun allen Provinzen des Reichs die Mittel einer gelehrten Bildung zu ermöglichen, wurde unter Isabella eine Reihe von Akademien gegründet, zu Toledo, Sevilla, Granada, Ogniate, Ossuna, Valencia. Den Ruhm aller dieser Anstalten sollte bald die von Alcala de Henares, dem alten Complutum überstrahlen, wo schon seit 200 Jahren eine Schule bestand und die Erzbischöfe von Toledo häufig residirten. Im Jahre 1498 bestimmte Ximenes den Bauplatz, im Jahre 1500 legte er selbst den Grundstein des Collegiums von St. Ildephons und widmete fortan, unter allen zerstreuenden Sorgen und Geschäften, diesen Anstalten viele Zeit. Neben dem Hauptcollegium St. Ildephons wurden noch neun andere eingerichtet, in eigens dazu aufgeführten Gebäuden, ebenso ein Hospital zur Aufnahme der Kranken der Universität. Die Stadt Alcala erfuhr behufs der Verschönerung und Gesundmachung bedeutende Veränderungen. Erst im J. 1508 waren alle Baulichkeiten vollendet, wobei der Cardinal öfter gegenwärtig die Arbeiten angeordnet und die Arbeiter ermuntert hatte. Was den Unterrichtsplan betrifft, so benutzte Ximenes den Rath verständiger Männer. Die öffentlichen Disputationen und Prüfungen

waren sehr häufig und bei den letzteren wurde sehr streng verfahren, so daß Ximenes selbst mit der Zeit eine Milderung hierin eintreten ließ. Es wurden 42 ordentliche Professorenstellen eingerichtet, wovon 6 für die eigentliche Theologie, 6 für das Kirchenrecht, 4 für Medicin, 1 für Anatomie, 1 für Chirurgie, 8 für die Philosophie, 1 für Moralphilosophie, 1 für Mathematik, 4 für die griechische und hebräische Sprache, 4 für Rhetorik, 6 für die Grammatik bestimmt waren. Diese Stellen waren sehr anständig besoldet und zwar, um den Fleiß der Professoren anzuspornen, bestimmte Ximenes, daß der Professor, der kein Collegium zu Stande brachte, keine eigentliche Lehrbesoldung erhalten, sondern sich mit dem Genuß seiner Pfründe begnügen, und daß jeder Professor nach vier Jahren sich einer neuen Wahl unterziehen sollte. Ximenes befliß sich, überallher die tüchtigsten Männer für seine Anstalt zu gewinnen. Reichliche Stipendien wurden für die Studirenden, besonders für die der Theologie, ausgeworfen. Die Aufsicht über das Ganze der Universität führte der Rektor mit seinen drei Räthen, alle aus dem Collegium St. Ildephons genommen; der Rektor dieses Collegiums war eo ipso Rektor der Universität. Ximenes wies der Universität jährliche Einkünfte von 14,000 Dukaten an, die im Jahre 1600 auf 30,000, um 1650 auf 42,000 sich gesteigert hatten. Die Zahl der Collegien war um diese Zeit auf 45 gestiegen. Im Monat August 1508 wurde die erste Vorlesung (über die Ethik des Aristoteles) gehalten. Als Franz I. die Universität besuchte, hatte sie 7000 Studenten. So lange das gute Zeitalter für die Wissenschaften in Spanien währte, behauptete die Anstalt von Ximenes ihren Ruf.

Das größte literarische Werk Alcala's, sagt Hefele mit Recht, ist die Complutensische Polyglotte, worüber vgl. den Art. „Polyglottenbibeln" Bd. XII, S. 23. Der Gedanke dazu ging ganz eigentlich von Ximenes aus. Derselbe Mann, der gegen die Verbreitung der Schrift unter dem Volk so sehr eiferte, machte es sich zur Aufgabe, die Geistlichen in die Schrift einzuführen, er erkannte die großen Mängel der Bildung der Geistlichen in dieser Beziehung, und wenn er das überall sich kundgebende Aufblühen der schönen Wissenschaften betrachtete, so stieg in ihm die Besorgniß auf, daß dasselbe zum Schaden der Kirche gereichen, daß die Schrift von Ungeweihten falsch verstanden werden könnte. Daher wollte er, daß die Geistlichen nicht unvorbereitet und der Schrift unkundig erfunden würden (Gomez 42).

Im Jahre 1502 begann er die Zurüstung der Polyglotte, wofür, sagt Gomez 43, von überallher die ältesten Codices herbeigeschafft wurden, unter Andern einige Handschriften des Vatikan. Die zwei einander ergänzenden Handschriften des griechischen Alten Testaments, welche Ximenes durch Leo X. empfing, sind jetzt ermittelt, wie Vercellone's Vorrede zu Mai's Ausgabe des Cod. B. zeigt. Ob unter den aus Rom empfangenen Handschriften auch neutestamentliche waren und ob der Handschriften-Apparat der Polyglotte überhaupt sich noch ermitteln läßt, wird Delitzsch' Fortsetzung seiner handschriftlichen Funde (Heft 1. 1861. Heft 2. 1862) zeigen. Moldenhauer und Tychsen brachten 1784 aus Alcala die hoffnungslose Nachricht mit (s. J. D. Michaelis' Einleitung I, 775 f.), daß die in der Universitäts-Bibliothek von Alcala verbliebenen Codices später durch den Bibliothekar einem Raketenmacher verkauft worden seyen; jedenfalls wäre dieß eine bildliche Darstellung des Schicksales der biblischen Studien in Spanien überhaupt; die auch in Rauch und Dunst aufgegangen sind; indeß ist jene Nachricht neuerdings dementirt worden, und wenigstens der Handschriften-Apparat des Alten Testaments ist unversehrt von Alcala in die Universitäts-Bibliothek von Madrid übergegangen (s. Tregelles' Account 1854. S. 12—18). Das Neue Testament war noch vor dem des Erasmus fertig, nämlich 1415; da aber die päbstliche Erlaubniß zur Veröffentlichung erst 1520 erlangt wurde, hatte das Erasmi'sche Neue Testament den Vorsprung. Im J. 1517 war die Polyglotte in 6 Foliobänden vollendet. Als man dem Cardinal den letzten Band brachte, blickte er gen Himmel und dankte Christo, daß er ihm gegeben habe, das Werk, worauf er so viel Mühe verwendet, zum gewünschten Ende zu führen, und

an seine Umgebung sich wendend, sagte er: nihil est, amici, de quo mihi magis gratulari debeatis quam de hac bibliorum editione, quae una sacros nostrae religionis fontes tempore perquam necessario aperit, unde multo purior theologiae disciplina haurietur quam a rivis postea deductis" (Gomez 44). Noch führen wir an, daß derselbe auch mit der Veranstaltung einer Ausgabe der Werke des Aristoteles sich beschäftigte, deren Vollendung durch seinen Tod verhindert wurde (Gomez 44). Ebenso erinnern wir an das, was er für Erhaltung der mozarabischen Liturgie gethan, wovon Bd X. S. 78 die Rede gewesen. Es leitete ihn dabei das Bestreben, zu verhüten, daß jene Ceremonien der alten Spanier nicht der Vergessenheit anheim fielen.

Ximenes besaß keine besondere Gelehrsamkeit. Petrus Martyr, der am Anfange von derselben sehr vortheilhaft dachte, sprach später, als er den Mann besser kannte, anders. Doch, wenn Ximenes in dieser Hinsicht Etwas, sogar Vieles abging, was ihm übrigens kaum zum Vorwurf gereichen kann, so ist um so mehr hervorzuheben, daß er Sinn für gelehrte Beschäftigung hatte und den Werth und Einfluß derselben wohl einsah.

Sein Sinn war eher dem Kriege als den friedlichen Beschäftigungen mit den Wissenschaften zugewendet. Gomez äußert sogar, wenn er alle seine Thaten genauer erwäge, so wolle es ihn bedünken, daß er zum Kriege eine besondere Neigung und Anlage hatte. Sein kriegerischer Trieb stand aber im Dienst der Kirche und des Staates und sollte deren Zwecke befördern. Er wollte die Zeit der Kreuzzüge erneuern, die Könige von Aragonien, Portugal und England zur Theilnahme an einem Kreuzzuge in das heilige Land bewegen. Von ihnen abgewiesen, nahm sein Eifer eine bessere Richtung. Die Mauren in Afrika rächten sich an den Spaniern für die ihnen in Granada zugefügten Unbilden durch häufige Landungen und Verheerungen an den südlichen Küsten Spaniens. Da betrieb Ximenes schon im Jahre 1505 eine Unternehmung, welche die Einnahme des wichtigen Hafens und furchtbaren Seeräubernestes Mazarquivir's zur Folge hatte. Nun aber richtete sich sein Sinn auf die Eroberung von Oran, einem Hauptmarkte für den Handel der Levante, dadurch zu großem Reichthum gelangt, so daß die Stadt eine Menge Kriegsfahrzeuge unterhalten konnte, die der Schrecken der spanischen Küstenländer waren. Der König Ferdinand, den Ximenes dringend aufgefordert hatte, diese Eroberung zu unternehmen, weigerte sich aus Mangel an Geldmitteln; Ximenes, darauf gefaßt, erbat sich vom König und erhielt die Erlaubniß, auf seine Kosten das Unternehmen zu machen und persönlich zu leiten. Sogleich wurden alle Vorbereitungen getroffen; ein Heer von 4000 Mann Reiterei und 10,000 Mann Fußvolk schiffte sich am 16. Mai 1509 auf einer ansehnliche Flotte ein, fuhr nach Mazarquivir und schiffte daselbst aus; nur auf dringendes Ersuchen der Hauptleute ließ sich Ximenes, der bereits über sein Priestergewand ein Schwert gehängt und die Reihen seiner Krieger entlang ritt, bewegen, das Heer nicht selbst in die Schlacht zu führen.

Oran wurde mit Sturm genommen, Ximenes bei seinem Einzuge in die Stadt als eigentlicher Sieger begrüßt, zu dessen Gunsten der Herr das Wunder des Stillstandes der Sonne wiederholt habe, — ein Wunder, das Alle wollten gesehen haben. Die Eroberung von Oran gab das Zeichen zu mehreren anderen, namentlich von Algier, Tripolis und anderen Küstenstädten. Dieß geschah, nachdem Ximenes schon längst aus Afrika zurückgekehrt und den König bewogen hatte, jene wichtige Unternehmung zu unterstützen. Diese letzten Eroberungen rissen die Muhammedaner in späterer Zeit wieder an sich. Oran dagegen gaben die Spanier erst im Jahre 1790 auf, als es von einem Erdbeben stark beschädigt und aus dieser Ursache die spanische Besatzung und Bevölkerung nach Mazarquivir versetzt wurde.

Eine anderweitige Thätigkeit des Ximenes betrifft sein Amt als Großinquisitor von Castilien. Es ist oft behauptet worden, daß Ximenes in Gemeinschaft mit dem Cardinal Mendoza der Königin Isabella die Einführung der Inquisition angerathen; das ist nicht

richtig, wie auch Llorente in seiner kritischen Geschichte der spanischen Inquisition es anerkennt. Ximenes kam erst 12 Jahre nach Einführung derselben an den Hof. Es ist daher ebenso unrichtig, was Llorente berichtet, daß er sich derselben widersetzt habe. Noch bevor er Großinquisitor wurde, nahm er sich des von der Inquisition der Ketzerei angeklagten Erzbischofs Talavera von Granada an (1506). Der Großinquisitor Deza wollte Ximenes die Untersuchung der Rechtgläubigkeit des Mannes auftragen; allein Ximenes meldete die Sache dem Pabste, und so wurde dem allgemein verehrten Manne Ruhe verschafft. Ein anderer Vorfall unter demselben Deza war die Veranlassung, daß er dessen Würde erhielt. Als auf falsche Denuntiationen hin eine Menge weltlicher und geistlicher Personen mit Prozessen waren bedroht worden, verlangte Ximenes vom König Ferdinand Abhülfe gegen diesen Unfug und die Absetzung Deza's. Ferdinand ging darauf nicht ein; als aber bald darauf Erzherzog Philipp nach Spanien kam, verwies er Deza in seine Diöcese und übergab die Inquisitionsgeschäfte dem königlichen Rathe, wie denn dieser Fürst überhaupt kein Freund der Inquisition war. Nach dem baldigen Tode desselben trat Deza in sein Amt wieder ein, nahm den Proceß gegen jene Angeschuldigten wieder auf und veranlaßte auf diese Weise einen Aufstand des Volkes in Cordova (Okt. 1506), wo die meisten Gefangenen saßen. Das Inquisitionsgebäude wurde erstürmt, alle Gefangenen befreit, und vom Domcapitel und Magistrat der Stadt die Absetzung des Deza gefordert; da Deza nicht nachgab, verbreitete sich der Aufruhr durch ganz Andalusien. Da erkannte Ferdinand, daß er Deza nicht länger halten könne. Seine Stelle erhielt Ximenes (Mai 1507), nur mit dem Unterschiede, daß seine Jurisdiktion sich bloß auf Castilien erstreckte.

Gleich nach dem Antritte seines Amtes erließ er ausführliche Erlasse, wodurch die Neubekehrten, Juden und Mauren, belehrt wurden, wie sie es anzustellen hätten, um in keinen Verdacht des Rückfalls zu gerathen; zu solchen Maßregeln, die verhältnißmäßig noch als gelinde anzusehen sind, trieb das Princip der Inquisition. Ximenes that allerdings noch mehr; er sorgte für guten Unterricht der neuen Christen. Sodann beendigte er den Proceß von Cordova. Der Kanonicus Lucero, der rechte Arm des abgesetzten Deza, derselbe, der ihn gegen Talavera aufgestachelt, jene falsche Denuntiationen angenommen, und so zuletzt den Aufstand in Cordova veranlaßt hatte, wurde einige Zeit gefangen gesetzt und darauf in sein Bisthum Almeria zurückgeschickt: ein allerdings sehr gelindes Urtheil, — die Gefangenen von Cordova wurden in Freiheit gesetzt und in alle ihre Ehren wieder hergestellt, die wegen Verdachts niedergerissenen Häuser wieder aufgebaut (1508). Der Vorfall mit Lucero hatte gezeigt, wie sehr die Unterbeamten ihre Competenz überschreiten und Unheil anrichten könnten. Ximenes beschränkte ihre Gewalt und setzte manche unwürdige ab. Sodann nahm er sich mancher selbst nach dem Maßstabe der Inquisition ungerecht Verfolgten an, z. B. des berühmten Humanisten Antonius von Lebrija oder Nebrissa, s. den Art. „Lebrija". Hingegen widersetzte er sich auf das Eifrigste und Entschiedenste der Oeffentlichkeit der Verhandlungen vor dem Inquisitionsgerichte, der Nennung der Zeugen und Angeber. Die neubekehrten Juden und Mauren drangen nämlich sehr darauf und boten dem geldsüchtigen Ferdinand eine bedeutende Summe an, wenn ihr Begehren erfüllt würde, wofür Ximenes den König aus den Mitteln seines Stiftes entschädigte. Als unter Karl's Minderjährigkeit die neuen Christen 800,000 Thaler in Gold anboten, wenn man die gewünschte Oeffentlichkeit einführen wolle, da widersetzte sich Ximenes wiederum in einem Schreiben an Karl, worin er den allerdings sehr wichtigen Umstand hervorhob, daß die Angeber bei dem ungeheuren gegen sie herrschenden Hasse, wenn ihre Namen bekannt gemacht würden, nirgends mehr ihres Lebens sicher sein werden und in Zukunft Niemand sein Leben durch solche Angaben in Gefahr werde bringen wollen. Es waren wirklich früher mehrere Fälle vorgekommen, wo mehrere Angeber ermordet worden, was eben die Geheimhaltung derselben zur Folge gehabt hatte. Es war der Fluch, der auf der Inquisition lastete, daß sie, um

überhaupt bestehen und ihr Werk treiben zu können, zu solchen aller Gerechtigkeit hohnsprechenden und doch durch die Umstände nothwendig gewordenen Maßregeln greifen mußte*). Ueberhaupt ist keine Rede davon, daß Ximenes im Ganzen den Geist und das bisherige Verfahren der Inquisition verläugnet hat. Sollte auch, wie Hefele behauptet, die von Llorente berechnete Zahl seiner Schlachtopfer (Bd. VI. S. 687 angegeben) um ein Bedeutendes zu hoch angegeben seyn, so bleibt sie noch erschreckend groß genug. Nimmt man mit Hefele an, daß die Zahl der unter Ximenes lebendig Verbrannten sich fast auf die Hälfte vermindern lasse, so kommen auf jedes der zehn Amtsjahre des Cardinals als Großinquisitor weit über 200 Menschen, die in den Flammen den Geist ausgehaucht haben, zur Strafe für die Verläugnung einer Religion, die sie nur aus Noth und Zwang angenommen hatten. Derselbe bethätigte seinen Eifer für die Inquisition auch dadurch, daß er während seiner Regentschaft in Spanien ein neues Tribunal errichtete, und nicht nur dieses, auch nach Oran, nach den Kanarischen Inseln und nach Amerika die Inquisition verpflanzte.

In allen Beziehungen suchte er die Macht der Kirche zu erhöhen. Er konnte zwar der Lateransynode unter Leo X. nicht beiwohnen, unterstützte aber den Pabst brieflich durch seinen Rath und beeilte sich, die Beschlüsse der Synode noch vor deren Bestätigung in seiner Diöcese in Vollzug zu setzen. Es sollten die Lehrer bei dem Lesen der heidnischen Klassiker auf die falschen religiösen Ansichten derselben aufmerksam machen und denselben die christliche Wahrheit entgegenhalten, die künftigen Geistlichen sollten nicht länger als fünf Jahre ausschließlich Philosophie studiren, sondern daneben auch theologische Vorlesungen hören. Auch der Plan Leo's, den julianischen Kalender zu verbessern, fand bei Ximenes warme Theilnahme und er vertheidigte ihn gegen seinen Schützling Lebrija, der meinte, die ernsten Verwicklungen der Dinge erforderten ernstere Neuerungen. Ximenes bewahrte übrigens gegen Leo wie gegen die früheren Päbste die Unabhängigkeit seines Karakters. Als Leo in den Jahren 1514—16 auf's Neue den Ablaß ausschrieb, um Geld für den Bau der Peterskirche zusammenzubringen, denselben Ablaß, der die nächste Veranlassung zu Luther's Thesen gab, als die betreffende Bulle durch Ferdinand im ganzen Königreiche verkündigt wurde, sprach Ximenes gegen den Pabst und den König offen seine Mißbilligung aus, daß für solche Beiträge Ablässe ertheilt würden, indem er in solchen Nachlässen der zeitlichen Strafen und Bußwerke eine Entnervung der Kirchendisciplin und eine gefährliche Milde sah, darin übereinstimmend mit vielen erleuchteten Männern der damaligen katholischen Kirche.

Mittlerweile bereitete sich für den schon so hoch gestiegenen Mann die glänzendste Erhebung, die aber von sehr kurzer Dauer war und mit dem bittersten Verdrusse endete. König Ferdinand nämlich, dessen Gesundheit schon seit 1513 sehr abgenommen, starb am 23. Januar 1516, eingehüllt in das Gewand des Ordens, dessen Macht er durch die Inquisition so gewaltig gehoben hatte. In seinem ersten Testamente hatte er den Prinzen Ferdinand, des Prinzen Karl, des spätern Karl's V. jüngeren Bruder, der diesem nachmals in der deutschen Kaiserwürde nachfolgte, zum Regenten nach seinem Tode bestellt, bis Karl aus den Niederlanden zurückgekehrt seyn würde; er glaubte aber und mit ihm Viele, daß Karl, in den Niederlanden geboren und erzogen, daselbst immer bleiben würde. Die Absicht des Königs war wohl, seinem Enkel, der in Spanien erzogen worden und den er besonders lieb hatte, den Weg zur spanischen Krone, wenn nicht dem Titel so doch der That nach, zu bahnen; wenigstens mochten manche Anhänger des Prinzen Ferdinand's diese Hoffnung hegen. Auf die dringenden Vorstellungen seiner Räthe, die davon große Unruhen befürchteten, entschloß sich der König, seinen letzten

*) Aus diesem Grunde kann die anonyme Schrift „Von der Regierung der Fürsten“, welche Llorente dem Ximenes zuschreibt, nicht von demselben herrühren, da gerade die Oeffentlichkeit der Prozesse darin anempfohlen wird.

Willen dahin zu ändern, daß Cardinal Ximenes bis zur Volljährigkeit des Prinze über Castilien die Regentschaft führen sollte, diejenige über Aragonien theilte er natürlichen Sohne, dem Erzbischof von Saragossa, zu.

Es heißt, daß Ximenes, als er die Nachricht von dieser neuen Machtstellung in Thränen ausbrach. Gewiß ist, daß der achtzigjährige Mann mit jugendlicher Kr und großer Staatsklugheit sein Amt verwaltete, das nur zwanzig Monate dauerte, a Spanien von gewichtigen Folgen gewesen ist. Vor Allem zog er den Prinzen Fer in seine Nähe und behielt ihn unter seinen Augen, damit nicht derselbe, durch sein gebung irre geleitet, wiederum, wie er es schon gethan, den Versuch machte, sich der schaft zu bemächtigen. Nun aber tauchte eine andere Schwierigkeit auf. Hadrian von seit einiger Zeit auf Befehl Karl's in Spanien, trat mit einer von Karl unterzei Urkunde hervor, wodurch er, Hadrian, beim Absterben des Königs Ferdinand, zu genten Castilien's ernannt war. Ximenes, der das Recht für sich hatte, da Fer bis zur Volljährigkeit Karl's der rechtmäßige Regent war, machte seinem Gegn Vorschlag, die Sache dem Prinzen Karl zur Entscheidung vorzulegen, und leistete unterdessen einen gewichtigen Dienst, indem er für die Krone das Großmeisterth Ordens von San Jago di Compostella rettete, welches nebst dem über die zwei Ritterorden unter der Regierung der katholischen Könige mit der Krone verbunde den war. Nun glaubte der hohe spanische Adel, der Zeitpunkt sey gekommen, w einflußreichen Würden von der Krone wieder getrennt werden könnten. Schon Pedro Portocarero Anstalt, um sich durch die Ordenscomthure wählen zu lass sich durch Waffengewalt zu behaupten; bereits waren einige Distrikte insgeheim die Waffen gerufen. Auf die Kunde davon ergriff Ximenes die kräftigsten Maß um das Unternehmen zu vereiteln. Ein fernerer Schritt zur Sicherung und Befe der königlichen Macht war die Verlegung der Regierung nach Madrid. Ximenes königlichen Rathe, in welchem verschiedene Meinungen darüber sich kund gaben, dar weil diese Stadt, wie er sagte, in der Mitte des Landes gelegen sey und in der Nähe eigenen Besitzungen, wodurch er besser in Stand gesetzt werde, schnell etwaige Au zu unterdrücken. Man hat mit Recht bemerkt, daß die Wahl von Madrid zur stadt des Reiches nicht ohne schlimme Folgen für die Zukunft war. An anderen wäre das Königthum mit den lebendigen Kräften der Nation in größerem Rapp standen. In Madrid war es isolirt und konnte leichter in Absolutismus übergehen. dessen gelangte die Entscheidung Karl's über den ihm vorgelegten Gegenstand nach S Karl bewies jenen politischen Takt, durch den er sich später so sehr auszeichnete, er Hadrian von Utrecht, den Belgier, dem die Spanier nur ungern gehorcht hätten, ließ und, gegen den Rath seiner Umgebung, der Ximenes sehr zuwider war, di der Regentschaft bestätigte. In einem äußerst gnädigen Schreiben sagte er dem Ca der trefflichste Artikel in dem Testamente seines Großvaters sey derjenige, durch er, Ximenes, zum Regenten bestimmt werde. Zugleich erbat er sich in allen seinen Rath, „den wir", wie er sagte, „wie den eines Vaters ansehen wollen". für Ximenes günstige Entscheidung der Streitfrage war zwar mit einer gewissen S rigkeit verbunden, doch Ximenes war der Mann, um sie zu beseitigen. So lange lich die Mutter Karl's lebte, gebührte diesem eigentlich nur der Name eines Prin ten; nun aber hatte bereits Leo X. und Maximilian I. ihn als König von S begrüßt. Karl selbst stellte das bestimmte Begehren, daß er in Spanien als König mirt und ihm als solchem gehuldigt werden solle, und eben in der Absicht, diesen in Erfüllung gehen zu sehen, hatte er den mächtigen Cardinal als Regenten b Vergebens riethen Ximenes und der königliche Rath davon ab, weil der Schritt zu Unruhen geben könnte. Karl beharrte auf seinem Begehren und beauftrag Cardinal, wenn es nöthig sey, ohne Zuthun des königlichen Raths und der S zum Werke zu schreiten. Ximenes handelte demgemäß, als der getreue Diener ein

[illegible]ten Königs. Als in dem königlichen Rathe, den er deßhalb versammelt hatte, mit [Be]ziehung einiger in Madrid gerade anwesender Bischöfe und Granden, lebhafte Stim[men] gegen Karl's Begehren laut wurden, erklärte Ximenes den Versammelten: „man [brau]che eigentlich ihren Rath gar nicht; denn der Fürst sey nicht an den Rath seiner [Un]terthanen gebunden; man habe ihnen nur die Gelegenheit verschaffen wollen, durch [fei]erliche Beglückwünschung sich das Zutrauen des Königs zu erwerben. Doch sie hätten [da]s nicht begriffen, er aber werde noch an demselben Tage Karl als König ausrufen [la]ssen, damit die anderen Städte hierin nachfolgen". Damit entließ er die Versamm[lu]ng und schritt sogleich zur That, wofür schon vorher Alles bereit gehalten war. An [Wi]derstand war in Madrid gar nicht zu denken. Diese Stadt sowohl als alle anderen [St]ädte und Orte Castiliens, denen Ximenes sogleich die Befehle zugehen ließ, fügten [s]ich ohne Widerrede, aus Furcht vor dem Cardinal. Die Aragonier aber, die nicht [un]ter seiner Botmäßigkeit standen, erkannten Karl als König erst seit seiner Ankunft [i]n Spanien an.

Ximenes hatte noch andere Kämpfe als den vorhin erwähnten mit den Adeligen [z]u bestehen, die sich höchst ungern „von einem Mönche aus niedrigem Hause" regiert [sa]hen. Er ward über Alle Meister und führte, um den Adel noch mehr niederzuhalten, [i]n Spanien ein stehendes Heer, eine Art stehender Landwehr, bestehend aus Bürgern ein. [E]s war ein Gedanke des verstorbenen Königs, den Ximenes hiermit in Ausführung [bra]chte, schon im April 1516. So populär war die Sache, daß in kurzer Zeit 20,000 [Bü]rger sich freiwillig zum Militärdienst gestellt hatten. Der hohe Adel sah diese Er[rich]tung und Bewaffnung des Bürgerstandes mit dem höchsten Unwillen. Es gelang den [A]deligen, einige Städte zu sich hinüberzuziehen, indem sie ihnen Ximenes als Unter[drü]cker der Communalfreiheiten schilderten. Ximenes unterdrückte mit leichter Mühe den [Au]fstand und zeigte sich als Sieger menschlich und großmüthig. Er unterließ aber [kei]nen Augenblick, dafür zu sorgen, daß die Kriegsmacht der Regierung gestärkt würde. [Den]n er pflegte zu sagen, wie Gomez p. 108 anführt, daß niemals ein Fürst fremden [Vö]lkern Schrecken und seinen eigenen Unterthanen Achtung eingeflößt habe, als wenn er [e]in schlagfertiges Heer und alle möglichen Kriegsinstrumente bei der Hand gehabt [hät]te*). Eben so hatte er die Ansicht, die übrigens in seinem ganzen Thun sich [kun]d gab, daß die Menschen nicht anders zum Gehorsam gebracht werden können, [a]ls wenn sie mit Gewalt dazu gezwungen wären (Gomez, ibid.). So konnte er [e]s denn wagen, die Adeligen, nachdem er ihre Macht gebrochen, auch eines Theils [ih]rer unrechtmäßig erworbenen Güter zu berauben. Während der Unruhen der vor[her]gehenden Regierungen hatten die Adeligen die Schwäche der Könige benützt, um [vi]ele von den eroberten Ländereien in Besitz zu nehmen. Der Regent erklärte, daß sie [eig]entlich der Krone gehörten und machte Miene, sie einzuziehen, wodurch der Adel fast [u]m alle seine Habe gekommen wäre. Klugerweise beschränkte Ximenes die Ansprüche der [Kr]one auf die Güter, welche der Adel durch die Schenkungen Ferdinand's erworben [hat]te, und hob auch alle von diesem Könige bewilligten Pensionen auf. Diese neue [G]eldquelle benützte er, um alle Schulden Ferdinand's und Isabella's abzutragen, was [wi]ederum die königliche Macht hob, und um das Heer zu verstärken, Flotten auszurüsten, [Plä]tze zu befestigen, (Medina del Campo, Alcala und Malaga) Zeughäuser und Maga[zin]e für die Armee zu bauen und zu füllen, aber auch um Karl und seine geldsüchtige [Um]gebung mit Geld zu versehen. Was Amerika betrifft, so machte sich Ximenes ver[di]ent durch verschiedene Maßregeln, geeignet und bestimmt, den Zustand der Eingebor[ne]n zu verbessern, ihre Christianisirung zu befördern, so wie er denn auch Las Casas [al]s Protektor über die amerikanischen Kolonien bestellte mit einem anständigen Gehalte. [Al]s ihm aber der Vorschlag gemacht wurde, den Negerhandel einzuführen, wollte er

*) Pro certo affirmare solebat, nullum unquam principem exteris populis formidini aut [su]is reverentiae fuisse nisi comparato militum exercitu atque omnibus belli instrumentis ad [ma]num paratis.

durchaus nichts davon wissen und verbot auf's Strengste alle Einführung von Neg sklaven in die neue Welt. Dieß, so wie ein verunglückter Versuch, den berüchtig Barbarossa zu Paaren zu treiben, sind die Hauptthatsachen der Regentschaft des Ximen wobei noch zu erinnern ist an seine Thätigkeit als Großinquisitor während seiner R gentschaft.

Unterdessen nahte die Zeit, da Karl die Niederlande verlassen und die Regier in Spanien selbst antreten sollte. Ximenes selbst forderte ihn dazu auf, da er, um nöthige Geld für die unsinnigen Verschwendungen des Brüsseler Hofes zusammenzubring die Leute sehr unzufrieden machen mußte. Es ließ sich aber voraussehen, daß Xime von Karl bei seiner Rückkehr nicht viel Dank erwarten durfte. Hatte doch Karl m mals, durch seine Umgebung, die den Cardinal haßte, angetrieben, des Regenten M durch beigegebene Räthe zu schwächen gesucht, um welche sich Ximenes aber nicht kümme Hatte doch dieser sich erlaubt, dem König wegen seiner und der Seinigen Geldverschw dungen eindringliche Vorstellungen zu machen und ihm ernstlich vorzuhalten, wie n es sey, rechtschaffene und erfahrene Beamte und Räthe zu bestellen. Er that übrig alles Mögliche, um den König würdig zu empfangen und schickte eine ansehnliche Fl nach den Niederlanden, die ihn und die Seinen nach Spanien führen sollte. Se schon krank reiste er dem König entgegen, der Mitte September 1517 an der K von Asturien gelandet war. Er erfuhr auf dieser Reise bei mehreren Gelegenhei daß er bei Karl nicht in besonderer Gunst stehe. Karl sprach zwar mit großer Acht vom Regenten, aber seine Umgebung suchte um jeden Preis eine Zusammenkunft be Männer zu hintertreiben. Da schrieb Karl an Ximenes, „er möge in Mojados (bei S govia) zu ihm kommen, um ihm seine Rathschläge mitzutheilen; habe er dieß gethan, könne er sich zur Ruhe begeben: denn er habe genug für den Staat verrichtet, w er allein von Gott die würdige Belohnung empfangen könne. So lange er, der Kö lebe, werde er ihn mit kindlicher Pietät ehren". Da Ximenes bald darauf starb, 8. November 1517, so meinten Viele, er habe aus Verdruß über diesen schnöden B den Geist aufgegeben; allein nach Gomez (p. 201) war der kranke Greis, als der B für ihn ankam, bereits in solchem hoffnungslosen Zustande, daß man ihm Brief gar nicht mittheilte, was allerdings sehr wahrscheinlich ist. Denn wozu hätte gedient, dem Sterbenden diese Entlassung aus dem Dienste des Königs mitzutheilen?

Immerhin ist es beachtenswerth, daß der Mann, der Alles gethan hatte, um Königthum in Spanien zu heben, und seine Macht zu vergrößern, endlich selbst dieser Macht getroffen wurde.

Die Hauptquelle über Ximenes ist folgende Schrift: de rebus gestis a Franci Ximenio Cisnerio, Archiepiscopo Toletano, libri octo, auctore Alvaro Gomec im III. Band der rerum Hispanicarum scriptores aliquot, wovon ich die Frankfur Ausgabe vom Jahre 1581 benutzt habe. Alvaro Gomez de Castro, geb. 151 Lehrer der klassischen Literatur in Salamanca, Toledo und Alcala, gest. 1580, arbei sein Werk aus auf Grund der zuverlässigsten Quellen. Andere spanische Bearbeitung gibt Prescott II. S. 122 an. Unter den älteren französischen ist die bedeutendste von Flechier, Bischof von Nismes. Unter den neueren Bearbeitungen siehe Hefe der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände Spaniens am Ende des 15. Anfange des 16. Jahrhunderts. 1844 (über die Art, wie der Verfasser die Inquisiti würdigt, s. Bd. VI. S. 690 dieser Encykl.). Prescott, Geschichte Ferdinand's Isabella's, der katholischen von Spanien, aus dem Englischen übersetzt, im 2. Bd. 18 seitdem ist eine neue Auflage erschienen. Unter den neueren französischen Bearbeitung S. Rosseuw St. Hilaire professeur agrégé de l'histoire à la facuté des lettres Paris) histoire d'Espagne depuis les premiers tems historiques jusqu' à la m de Ferdinand VII. Neue Ausgabe 1852. 6. Bd., Lavergne, le Cardinal Xime in der Revue des deux mondes. 1841. Zweiter Band S. 221 ff. Herzog.

Xystus, siehe Sixtus.

Y.

Yvo, s. Ivo, Bd. VII. S. 189.

Yvonetus. In dem Thesaurus novus anecdotorum von Martène und Durand
5. S. 1777 findet sich ein Tractatus de haeresi pauperum de Lugduno aus
13. Jahrhundert. Nach Pegna (in seiner Ausgabe des Directorium inquisitorum
Eymericus, Rom 1587. Fol. S. 229 u. 279) und d'Argentré (Collectio judi-
m de novis erroribus, Bd. 1. S. 84 u. 95) glaubte man bisher, der Verfasser
ein Dominikaner, Namens Yvonetus, der sonst durchaus unbekannt ist. Franz
fer hat aber durch unwiderlegliche Zeugnisse dargethan, daß der Tractat ein Werk
Franziskaners David von Augsburg, aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts ist.
Haupt, Zeitschrift für deutsches Alterthum, 1853. S. 55. Es existiren davon
schriften zu Stuttgart und zu Straßburg. **C. Schmid.**

Ysop, אֵזוֹב, eine Pflanze, die im mosaischen Cultus als Sprengwedel bei Lu-
men gebraucht wurde, 2 Mos. 12, 22. 3 Mos. 14, 4. 6. 49. 51. 52. 4 Mos.
6. 18. Ps. 51, 9. Hebr. 9, 19. Sie wird als kleine, an Wänden wachsende
ze der Ceder des Libanon entgegengesetzt, 1 Kön. 4, 33. (Hebr. 5, 13.). Nach
19, 29. war der mit Essig gefüllte Schwamm, den man dem verschmachtenden
am Kreuze reichte, ὑσσώπῳ περιθείς. In allen diesen Stellen geben die alten
setzer das Wort אֵזוֹב durch ὕσσωπος, hyssopus, ܙܘܦܐ (zûfo, denn auch 1 Kön.
3. ist in der syrischen Uebersetzung sicher ܙܘܦܐ statt ܟܘܦܐ zu lesen), زوفا (zûfâ),
Ysop. Demnach wäre אֵזוֹב die bekannte, auch bei uns wachsende, 1 bis 1½ Fuß
Pflanze aus der Familie der Lamiaceen. Diese wächst auf Schutt und an Mauern,
nstimmend mit 1 Kön. 4, 33., wo durchaus nicht an eine am Boden kriechende
ngpflanze oder gar an ein Mauermoos zu denken ist, sondern wo nur der kleine
ige Strauch der hohen Ceder gegenüber gestellt wird. Die Anwendung bei Lustra-
könnte mit der von den Alten dem Ysop zugeschriebenen reinigenden Kraft (s.
cor. III, 27. (30).) zusammenhängen, vgl. Bähr, Symbolik. II. S. 505 f. Ueber
Stelle Joh. 19, 29. herrscht Verschiedenheit der Ansichten. Weil in den Parallel-
Matth. 27, 48. Mark. 15, 36. καλάμῳ statt ὑσσώπῳ steht, so haben viele Aus-
an einen Ysopstengel gedacht, auf den der Schwamm gesteckt worden sey, „wozu
lbe, da man sich das Kreuz nicht hoch denken darf, wohl passend war (in Erman-
g eines Stabes), zumal der Stengel bei reicher Entwickelung der Pflanze eine
ze Consistenz annimmt, s. Beverovic bei Bartholin. de latere Chr. aperto.
38". (S. Winer, Real-Wörterb. II. S. 709; vgl. schon Salmas. homonym.
iatr. pag. 19 b.) Anderen wieder erscheint der Ysopstengel doch zu klein und zu
, und sie erklären daher das ὑσσώπῳ περιθέντες so, daß man Ysop in den
amm wickelte, um dem Essig den bitteren Geschmack oder die aromatisch belebende
des Ysop mitzutheilen. Die Differenz dieser Ansichten wird wohl nur dann erst
igt werden, wenn bestimmt festgestellt ist, was unter dem אֵזוֹב und ὕσσωπος
Bibel zu verstehen sey. Es ist nämlich noch nicht ausgemacht, daß der Ysop in
stina wächst, und anderntheils versucht schon Scaliger (a. a. O. cap. XIX.) den
eis zu führen, daß der hyssopus der Alten eine ganz andere Pflanze sey, als unser
opus officinalis. Dazu kommt, daß der Name in den Dialekten selbst unbestimmt
schwankend ist, wie z. B. das äthiopische azab, azâb, azôb, wodurch 2 Mos. 12, 22.
50, 8. אזוב wiedergegeben ist, in Matth. 23, 23. Luk. 11, 42. die Münze,
σμον, ausdrückt. Von dem arabischen زوفا zwar, womit Ibn Beithar (s. dessen:
ße Zusammenstellung der Heil- und Nahrungsmittel. Uebers. von Jos. v. Sont-
er. Bd. I. S. 545; auch bei Bochart Hieroz. I. pag. 588) den hyssopus des
korides wiedergibt, heißt es dort: „Diese Pflanze ist ein Kraut, welches auf dem
rge von Jerusalem wächst und dessen Aeste sich ellenlang oder darunter auf der

Oberfläche der Erde ausbreiten", der kundige Herausgeber des Ibn Beithar findet ab
darin das Origanum aegyptiacum, der berühmte Botaniker Sprengel dagegen (Histo
rei herbar. T. I, 265) die Thymbra spicata; in den Anmerkungen zum Dioscorid
(Bd. II. S. 507) will Letzterer unter dem hyssopus des Dioscor. das Origanu
smyrnaeum, unter dem אֵזוֹב das Origanum syriacum verstehen. Für die Deutu
als Origanum, unser Dosten, Wohlgemuth, spricht auch die Uebersetzung durch d
arabische صَعْتَر (s ʿatar) bei Saadia im Pentat., Abulwalid, Rabbi Tanchum u
Maimonides, dessen ausführlichere Beschreibung Ibn Beithar (a. a. O. II, 128
und dazu Anm. S. 627 f.) gibt. Außerdem aber hat man noch alle möglichen d
lichen Pflanzen in dem אֵזוֹב finden wollen, wie denn Celsius in seinem Artikel über d
Ysop (Hierobotan. I. p. 407—448) nicht weniger als 18 verschiedene Erklärung
darunter Abrotonum, Rosmarin, Majoran, Satureja, Thymian, Raute u. a. auffüh
Es verhält sich hier, wie bei vielen anderen Pflanzen, einmal ist der alte Name
sich unbestimmt und wohl auf mehrere Species ein und derselben Gattung zu bezieh
und dann ist unsere Kenntniß der palästinensischen Flora im Einzelnen viel zu gerin
als daß wir uns für die eine oder die andere bestimmt entscheiden könnten. Auf m
Ersuchen hat Herr Prof. von Schlechtendal die Güte gehabt, hierüber mir folge
Mittheilung zu machen, die von einem solchen Kenner gewiß für Manche von Interes
seyn wird. „Wenn man die Pflanze bestimmen will, welche den Ysop der Bibel repr
sentirt, und es am wahrscheinlichsten ist, daß er eine der drei zur Familie der lippenbl
thigen Gewächse (Labiaten) gehörigen Arten gewesen sey, nämlich der Gattungen Hyssop
Origanum oder Satureja, so wird der Hyssopus officinalis Linn. nur im Beri
der Lynch'schen Expedition als zur Flora von Syrien und Palästina gehörig gerechn
von Origanum aber creticum Majorana u. heracleoticum, und von Satureja: capit
u. Mastichina [s. Lynch, Official Report. Baltimore 1852 p. 65, a.]. Nach der B
arbeitung der Labiaten in De Candolle's Prodromus. XII. Bd. ist Rosmarinus of
cinalis nicht aus diesen Theilen Asiens angegeben, sondern nur dessen schmalblättri
Form im Caucasus. Von Origanum ist eine Form des Orig. vulgare L. smyrnae
Smith. in Kleinasien zu Hause, und das Orig. hirtum Lk., unter welchem Namen
wohl das heracleoticum als das creticum Auct. vereinigt werden. Orig. Majoran
aus Arabien stammend, dürfte auch in Palästina nur Gartenpflanze zur Würze gewes
seyn. Von der Gattung Satureja wird S. Thymbra L. als kleinasiatisch und n
mentlich in Syrien und Palästina wachsend angeführt, von der Gattung Micromer
aber, welche von Satureja getrennt ist, sind mehrere Arten in jenen Gegenden gefund
worden. Wenn in den obigen Angaben von Griffith auch S. capitata und Mastichi
genannt werden, so werden sie beide zu Thymus gehören, von dem Thymus capitat
auch in Syrien und Palästina wächst, der T. Mastichina aber nur auf der iberisch
Halbinsel und in der Berberei wächst und also wohl nur eine Satureja-Art oder vi
mehr Micromeria darunter verstanden seyn könnte. Alle diese kleinen Labiaten-Sträuch
sind ungefähr einen Fuß hohe kleine Büsche, welche, unten holzig, sich gern in Mau
ritzen und Felsspalten zeigen, wohlriechend sind, wenn man sie berührt oder reibt, gege
überstehende Blätter haben, bei dem Hyssopus, den Saturejen und Micromerien schm
mehr oder weniger linearisch, bei den Origanum-Arten mehr eiförmig sind. Aus ihr
Winkeln treten sich übereinander stehend wiederholend Blüthenbüschel hervor, welche b
Hyssop. blaue (seltener weiße) Blumen tragen, bei Origanum rothe oder röthliche, b
den Satureja- und Mikromeria-Arten weiß sind, mit einem gezähnten grünen Kelc
und selbst von zweilippiger Form mit zwei längeren und zwei kürzeren Staubgefäßen u
einem Griffel, der sich oben in zwei gleich lange Aeste theilt. Im Grunde des Kelch
der sich, nachdem die Blume verblüht ist, erhält und wächst, entwickeln sich dann vi
kleine, hartschalige, dunkelfarbige Früchtchen, welche früher oder später ausfallen. Al
Theile dieser Pflanzen sind mehr oder weniger behaart oder die Micromerien-A
wohl kahl."

Arnold.

Z.

Zabarella, oder de Zabarellis, Erzbischof von Florenz und Cardinal, gelehrter Kanonist, unter den Italienern, die am Constanzer Concil (s. d. Art.) Theil nahmen, der angesehenste und, was noch mehr sagen will, unter seinen Zeitgenossen ausgezeichnet durch die Reinheit seiner Sitten, die Strenge seines Lebens, die Ehrenhaftigkeit seines Karakters — wurde im J. 1339 in Padua von ehrbaren Eltern geboren. Aus freiem Antriebe widmete er sich den Wissenschaften. Er studirte insbesondere das kanonische Recht in Bologna und lehrte dasselbe in Padua mit vielem Beifalle. Als Padua, damals in der Gewalt des Franz Carrara, von den Venetianern hart bedrängt wurde (1406), erhielt Zabarella von seiner Vaterstadt die Mission, die Hülfe des Königs von Frankreich anzurufen. Da diese Mission keinen Erfolg hatte, sah sich Padua genöthigt, den Venetianern sich zu unterwerfen. Zabarella war es, der an der Spitze von vierzehn anderen Deputirten auf dem Markusplatze in Venedig der dortigen Regierung die Fahne von Padua übergab und bei diesem Anlaß eine schöne Rede hielt. Denn er war überhaupt als Redner bekannt und hatte sich als solcher schon bei verschiedenen feierlichen Anläßen bewährt. Es scheint aber, daß er die Unterwerfung seiner Vaterstadt unter Venedig ungern ertrug; wenigstens siedelte er bald darauf nach Florenz hinüber, um daselbst das kanonische Recht zu lehren; er erwarb sich daselbst die allgemeine Achtung und Zuneigung in solchem Grade, daß er, obgleich erst Professor des kanonischen Rechts, bei Erledigung des Erzbisthums dieser Stadt von der Regierung zu dieser Stelle gewählt wurde; doch der Pabst hatte sie bereits an einen Anderen vergeben. Darauf wurde er durch Bonifacius IX. nach Rom berufen, um seine Meinung über die Art, wie das päbstliche Schisma beigelegt werden könne, abzugeben. Bei dieser Gelegenheit schrieb er die unten anzuführende Schrift über das Schisma. Bald kehrte er nach Padua zurück und wurde an der dortigen Kathedrale Erzpresbyter, in welcher Eigenschaft er sich durch seine große Wohlthätigkeit gegen die Armen auszeichnete. Als ihm aber das Bisthum in Padua angeboten wurde, schlug er es aus, weil der Senat diese Würde einem Anderen bestimmt hatte. Als Entschädigung erhielt er eine sehr reiche Abtei, die er jedoch nicht lange behalten mochte. Mittlerweile war Johann XXIII. Pabst geworden. Ungeachtet seiner Verworfenheit, vielleicht auch um sie zu verdecken, suchte er sich mit gelehrten Männern zu umgeben. Er berief Zabarella an seinen Hof, erhob ihn zum Erzbischof von Florenz und zum Cardinaldiakon, unter dem Titel des heiligen Kosmas und Damianus (1411). Bis zu dieser Zeit hatte sich Zabarella schon durch viele Schriften bekannt gemacht.

Das ist der Mann, der fortan theils bei den das Concil von Constanz vorbereitenden Maßregeln, theils in der Leitung der Verhandlungen dieses Concils unter den Italienern die Hauptrolle spielte, so daß sein Leichenredner sagen konnte: „seine Gegenwart galt in allen Dingen so viel, daß es schien, als ob nichts ausgerichtet werden könne, wo er nicht dabei war." — Als es sich um die Versammlung eines neuen ökumenischen Concils handelte, schickte ihn der Pabst in Begleitung eines anderen Cardinals und des Emanuel Chrysoloras an den Hof Kaiser Sigismund's. Nach einigem Zögern hatte der Pabst seinen Gesandten Vollmacht ertheilt, betreffend die Wahl der Stadt, wo das Concil sich versammeln sollte. Daher sie die Sache der Entscheidung des Kaisers überließen.

Auf dem Concile war Zabarella besonders bei folgenden Anläßen thätig. Weniger bedeutend war es, daß er bei der Eröffnung des Concils, als der jüngste der Cardinäle, zur Zeit der ersten Sitzung ankündigte, daß er in der ersten Sitzung, nachdem die Convocationsbulle Johann's XXIII. vorgelesen worden, eine andere Bulle vorlas, in welcher einiges auf die Haltung des Concils Bezügliche angeordnet wurde. In Verbindung mit einigen Cardinälen übergab er dem Concile eine Denkschrift über Verbesserung der päbstlichen Hofhaltung und des Pabstes in Constanz zu beobachtende Lebensweise.

Im Auftrage desselben verlas er in der Sitzung vom 16. Februar 1415 die Ceſſ formel, wodurch der Pabst sich bereit erklärte, abzutreten, wenn die Gegenpäbste da thäten, — eine Formel, welche so verklausulirt war, daß das Concil sie verwarf. bald darauf der Pabst aus Constanz floh, verblieb Zabarella daselbst und nahm an den Beschlüssen gegen den entflohenen Pabst, an den Erklärungen über die rioritāt der allgemeinen Concilien. Doch erlaubte er sich in einer wichtigen Angel heit zu Gunsten des Pabstes eine Unredlichkeit, die ihm selbst schadete und auch Pabste keinen Nutzen brachte. In der vierten Sitzung des Concils am 30. März hatte Zabarella, als der jüngste der Cardinäle, gewisse Artikel zu verlesen, wo man bereits sich vereinbart hatte. Es war darin gesagt, daß das allgemeine von Constanz von Gott unmittelbar eine Macht erhalten habe, der Jedermann, der Pabst, sich unterwerfen solle in allen Dingen, die den Glauben, die Aufhebun gegenwärtigen Schisma und „die Reformation der Kirche an Haupt und Glie betreffen. Diese letzten Worte las Zabarella nicht, und in der That fehlen sie in Handschriften. Zabarella und alle übrigen Cardinäle, mit deren Einwilligung Zabarell Auslassung sich erlaubt hatte, mußten von den Deputirten der verschiedenen Na worin das Concil sich getheilt, bittere Vorwürfe hören, und die ausgelassenen wurden in der fünften Sitzung vorgelesen. Darauf wurde er nebst anderen Card an Johann abgeordnet, um mit ihm zu unterhandeln, und erhielt von ihm die sicherung, auf jeden Fall abzutreten, was auch die anderen Päbste thun möchte April 1415).

Außerdem nahm Zabarella Theil an den Verhandlungen mit Huß, und bes auch an den Bemühungen, ihn zu einem Widerrufe zu bewegen. Er stellte ih Formular des Widerrufes in Aussicht, das so billig und mild gehalten seyn sollt Huß sich dazu bequemen könnte, es zu unterschreiben. Daß Huß es ablehnte, i kannt. Ueberhaupt verläugnete Zabarella keineswegs den römisch-katholischen Als man gewissen Vorrechten der Cardinäle zu nahe treten wollte, widersetzte e lebhaft dagegen. Aber die Beilegung des Schisma lag ihm sehr am Herzen. I 24. Sitzung am 28. Nov. 1416 hielt er eine starke Rede gegen Benedikt, wo zugleich den elenden Zustand der Kirche hervorhob, in welchen sie durch den Stol die unverbesserliche Hartnäckigkeit ihrer sogen. Führer gerathen sey. Als es si eine neue Pabstwahl handelte, wollten, aus leicht erklärbaren Ursachen, die Card daß diese geschehe, ehe man die Hand an die Reformation der Kirche legte; Za hielt damals, am 17. Sept. 1417 eine Rede in diesem Sinne mit solcher Hef und Aufregung, daß er gleich darauf sagte, sie würde ihm den Tod bringen. I That wurde er alsobald gefährlich krank und starb am 26. Septbr. deſſ. Jahres Anderen am 5. Nov.). Wäre er am Leben geblieben, so würde er wahrscheinli 11. Novbr. desselben Jahres statt Martin V. zum Pabste gewählt worden seyn. berühmte Humanist Poggio von Florenz hielt bei dem feierlichen Leichenbegängni Leichenrede, die zugleich eine Quelle für sein Leben ist.

Zabarella hat viele Schriften geschrieben: Commentarius in libros decret et Clementinas. Venedig 1602. Commentarius in Clementinas. Venedig 1487. Consilia juris. Venedig 1581. Variarum legum repetitiones. Venedig De schismatibus auctoritate imperatoris tollendis. Basel 1565. Strassb. 16 1618. Diese Schrift kam nebst der Vorrede von Schardius in den Index. D capita agendorum in concilio generali Constantiensi de reformatione ecclesia ihm herrühren, wie Hermann von der Hardt will, lassen wir dahingestellt. Auß werden von ihm noch folgende Schriften genannt, die aber nicht gedruckt worden De horis canonicis. De felicitate libri IV. Variae legum repetitiones. cula de artibus liberalibus. Commentarii in naturalem et moralem philosop historia sui temporis. Acta in concilio Pisano et Constantiensi (von der bedauert insbesondere den Verlust dieser Schrift). In vetus et novum Testamen

S. von der Hardt, Akten des Constanzer Concils, besonders Tomus I. — Bayle s. v. — Lenfant, histoire du concile de Constance, passim.

Denselben Namen führten noch zwei andere Männer, worüber wir nach Bayle Bericht erstatten:

Zabarella, Bartholomäus, Neffe des Cardinals, Erbe seines Vermögens, Lehrer des kanonischen Rechts in Padua, darauf am römischen Hofe bei wichtigen Consultationen bethätigt, zuletzt Erzbischof von Florenz, gestorben 1445.

Zabarella, Jakob, Philosoph, geboren in Padua 1533, Professor daselbst seit 1564, † 1589, Verfasser der Schrift de inventione aeterni motoris; wegen der darin enthaltenen und auch mündlich vorgetragenen Ansichten kam er in Untersuchung bei der Inquisition, als ob er an der Unsterblichkeit der Seele zweifle. Er wurde aber freigesprochen. Herzog.

Zabier, richtiger Ssabier, mit gutturalem scharfen s gesprochen, ist eine eben vage Benennung, wie der Name „Scythen", und man verstand darunter bis auf neueste Zeit bald die Sterndiener des alten Arabiens, bald die sogenannten Johannjünger, Johannischristen oder Mandäer (s. unt. d. Art. „Mendäer"). Erst Chwolsohn hat darüber in seinem gelehrten Werke: „die Ssabier und der Ssabismus", St. Petersburg 1856. 2 Bde. 8°., nach langjähriger Beschäftigung mit diesem Gegenstande ausgedehnter gründlicher Benutzung und Vergleichung orientalischer und occidentalischer Quellen und Schriften Licht verbreitet, und ihm vornehmlich verdanken wir die folgenden Bemerkungen.

Die Griechen und Römer kennen diesen Namen nicht, denn die *Σάπαι*, *Σάπιοι*, *Σαπαῖοι* oder *Σαπαῖοι* in Thracien, die *Σαπαῖοι* in Aethiopien, die *Σάβαι* in Karamanien, die *Σαβαῖοι βωμοί* am kaspischen Meere und die *Σάβοι* in Phrygien gehören so wenig hierher, als die altitalischen Sabiner (vgl. Chwolsf. I. S. 10. 95 u. f.). Mit scheinbar größerem Rechte hat man die vorzugsweise dem Sterndienst huldigenden arabischen *Σαβαῖοι*, die nach Philostorgius später *Ὁμερῖται* (Himjariten) genannt wurden, mit den Ssabiern identificirt; allein auch diese gleich der mit ihnen wenigstens theilweise gleichbedeutenden Land- und Völkerschaft שְׁבָא der Bibel und einer anderen, סְבָא genannt (s. d. Art. „Arabien" und Chwolsohn I. Kap. 2. 3.) sind, wie schon der Name צבוים bei Maimonides und صا بئون bei den Arabern zeigt, von den Ssabiern verschieden, und die *Σεβουαῖοι* des Epiphanius können als eine samaritanische Sekte (s. dem Art. „Samaria") ebenfalls hier nicht in Betracht kommen.

Der Name „Ssabier", الصابئون, findet sich zuerst im Qor'ân an drei Stellen: Sur. 2, 59., 5, 73 und 22, 17. In der letzten Stelle werden die Anhänger der verschiedenen Religionen in folgender Ordnung aufgeführt; die Moslemen, die Juden, die Ssabier, die Christen, die Magier und die Polytheisten, und Muhammed verkündet ihnen, daß Gott am Tage der Auferstehung einen Unterschied unter ihnen machen werde. Die beiden ersten Stellen sind gleichlautend, jedoch mit dem Unterschiede, daß 2, 59. die Ssabier nach den Christen, 5, 73. aber zwischen den Juden und Christen stehen, und ihnen, wie den Moslemen, wird, sofern sie an Gott und den jüngsten Tag glauben und recht handeln, Belohnung zugesagt. Hieraus geht hervor, daß Muhammed die Ssabier den eine geoffenbarte Schrift besitzenden Monotheisten, d. i. den Juden und Christen gleichstellt, sie als Monotheisten betrachtet, welche sich ebenfalls einer geoffenbarten Schrift erfreuten. Dieß paßt keineswegs auf die, wie wir später sehen werden, sterndienerischen Bewohner des nördlichen Mesopotamiens, sondern nur auf die südlicher wohnenden Mandäer, die sich noch heute gegen Andersgläubige „Ssabier" nennen, in allen ihren Gebeten das „erste Leben" als den geoffenbarten Gott anrufen, allen Bilderdienst verwerfend schmucklose Gotteshäuser und einen einfachen Cultus haben, an ein jüngstes Gericht glauben und heilige Schriften besitzen (s. d. Art. „Mandäer"). Die ältesten Commentatoren des Qor'ân verstehen diese Stellen ebenfalls von den

Mandäern, wie Chwolsohn I. Kap. 8. ausführlich und überzeugend nachgewiesen
und überhaupt kennen die Muhammedaner bis zur Mitte des 9ten Jahrhundert
eine Art der Ssabier, d. i. die Mandäer. Später jedoch wird von ihren Au
von Ssabiern in dem nördlichen Mesopotamien gesprochen, deren Hauptsitz H
(Carrhae) war, und welche als reine Götzendiener von jenen, den Mandäern, gä
verschieden waren. Bald aber confundirte man beide mit einander, und setzte auf
nung der Mandäer Dogmen und Gebräuche, die den harranischen Heiden eigen w
da diese aber dem Sterndienst huldigten, so verstand man darauf unter dem N
der Ssabier die Verehrer der Gestirne, und weil der Ausdruck „Sterndienst" für
Heidenthum überhaupt gebraucht wurde, so kam man endlich dahin, Ssabier und H
für gleichbedeutend anzusehen.

Die Zeit und Veranlassung, wann und wodurch die Heiden des nördlichen M
potamiens, und insbesondere die von Harrân, zu der Benennung „Ssabier" gela
wird nach einem christlich-arabischen Schriftsteller des 9. Jahrhunderts in dem F
von en-Nedîm (s. Chwolsohn Th. II. S. 14 u. ff.) in folgender Weise gena
gegeben: Als der Chalif el-Mamûn (reg. 198 bis 218 d. H. = 813 bis 83
Chr. Geb.) auf seiner in den letzten Tagen seines Lebens gegen den byzanti
Kaiser unternommenen Expedition in jene Gegenden kam, zog ihm das Volk zur
grüßung entgegen. Darunter waren auch Harranier, die ihm durch ihre Trach
ihr langes Haar auffielen. Er fragte sie, ob sie Juden, Christen oder Magier s
sie verneinten dieß; als sie ihm aber auf seine Frage, ob sie eine (heilige) Schri
einen Propheten hätten, eine verwirrte Antwort gaben, kündigte er ihnen an, daß er
bis zu seiner Rückkehr Bedenkzeit geben wolle; bis dahin müßten sie entweder z
Islam oder zu einer der im Qor'ân genannten und geduldeten Religionen über
widrigenfalls er sie sämmtlich ausrotten werde. Dieß bewog Viele zum Christen
Andere zum Islam überzutreten, und nur ein kleiner Theil von ihnen hielt fest a
alten Glauben. Diese aber lebten in größter Angst und Sorge, bis ein muham
nischer Rechtsgelehrter ihnen für eine bedeutende Geldsumme den Rath ertheilte
Ssabier zu nennen, da sie bei diesem in dem Qor'ân erwähnten Namen vor aller
folgung sicher seyn würden. Dieß geschah; und erst von dieser Zeit an (d. i
d. H. oder 830 n. Chr. s. Chw. Th. I. S. 140) ist von Ssabiern in Harrâ
dessen Umgegend die Rede. El-Mâmûn kehrte nicht wieder zurück, sondern sta
der Nähe von Tarsus (218 d. H., 883 n. Chr.), weßhalb die Meisten von
die Christen geworden waren, wieder abfielen.

Da die eigentlichen Ssabier, die Mandäer, schon früher unter d. Art. „Ma
ausführlich besprochen worden sind, so haben wir es hier nur mit den fingirten
Pseudo-Ssabiern zu thun, wollen jedoch noch einige Worte über die Bedeutung
Etymologie dieses Namens vorausschicken. Die Mandäer selbst, welche (s. oben
S. 313) sagen, daß sie irrthümlich von den Muhammedanern für die im
Qor'ân erwähnten Ssabier gehalten würden, weil sie sich bei den Gebeten gege
Polarstern wenden, leiten den Namen, gleich Pococke (s. Chwolf. Th. 1. S. 31
Anderen, von צבא, „Heer", für צבא השמים, „Himmelsheer", ab, was nicht wol
lässig ist. Eben so unzulässig ist die von Joseph Scaliger (s. Chwolf. Th. 1. S
zuerst vorgeschlagene Ableitung von صَبًا, „Ostwind", als ob damit die „Orien
bezeichnet würden. Nur zwei Etymologien können hier in Betracht kommen, deren
von Chwolsohn (Th. 1. S. 110 u. f.) recipirte auf den syrischen Stamm
tinxit, abluit (baptizavit), [vgl. صبغ, tinxit (pannum), immersit (manu
aquam), صبغة, baptismus] zurückgeführt wird, wobei das ע der mandäischen
sprache gemäß weggefallen ist. Chwolsohn entscheidet sich für diese Ableitung,
en-Nedîm die Mandäer, welche er die „Ssabier der Sümpfe", d. i. der Sumpfb

im südlichen Mesopotamien, nennt, als المغتسلة, „die sich Waschenden“, bezeichnet, und meint, daß der Ausdruck „Ssabier“ dieselbe Bedeutung haben müsse. Das ist jedoch nicht nothwendig, und es läßt sich im Gegentheil annehmen, daß der arabische Autor gerade mit der anderen Benennung eine nähere Karakterisirung der Mandäer habe geben wollen, die in dem Worte „Ssabier“ gar nicht liegt. Daher möchte die andere Ableitung von صبا, religionem mutavit, die sich durch ihre Natürlichkeit und Richtigkeit von selbst darbietet, den Vorzug verdienen, so daß unter صابى nichts weiter, als ein „Apostat“ (dem Koran zufolge, wie es scheint, von dem Judenthum oder Christenthum) zu verstehen ist (vgl. Chwolſ. Th. 1. S. 111. 146). Auf diese Weise erklärt sich am einfachsten, wie dieser Name, der anfangs nur den Mandäern gegeben wurde, allmälig auf alle Heiden übertragen werden konnte. Jedoch dürfen wir uns auch nicht verhehlen, daß die Frage sehr nahe liegt, warum die Araber gerade den Mandäern diesen Namen, welcher eben so gut für alle anderen Religionen paßt, gegeben haben sollen?

Die harranischen Ssabier waren Syrer, die aber schon seit Alexander dem Großen griechische Colonisten in ihrer Mitte hatten; ihre Religion war daher die der alten heidnischen Syrer, welche theilweise occidentalische Färbung in sich aufnahm, und durch spätere philosophisch gebildete Ssabier (was aber auch nur von ihnen, nicht von den Ssabiern im Allgemeinen gilt) in neuplatonischer Weise aufgefaßt und dargestellt wurde (s. Chwolſ. Bd. I. Kap. 7). Wenn wir griechischen Namen in ihrer Mythologie begegnen, so werden damit nicht griechische, sondern die denselben analogen syrischen Gottheiten bezeichnet, und biblische Namen, von denen sie sich zum Theil selbst herleiten wollen, haben sie nur den Muhammedanern zu Liebe erdichtet, um desto eher Duldung von ihnen zu erlangen.

Der Einfluß der Griechen wie der Muhammedaner leuchtet sogleich ein, wenn wir berücksichtigen, von wem die Ssabier ihre Religion herleiten. Sie blieben sich in dieser Beziehung nicht gleich. Bald nannten sie griechische Namen, wie Agathodämon, Hermes, Tat (Thot, Taaut) Sohn des Hermes, Jon Sohn des Herakles oder Merkur, Asklepios Schüler des Hermes, Orpheus, Homer, Solon, Aratus, als ihre Stifter (vgl. Chwolſ. I. S. 780 ff.), bald beriefen sie sich auf die ersten und auch von den Muhammedanern als Propheten geachteten Patriarchen Adam, Seth, Enoch, Noah, Azar (d. i. Tharah, Terach, Vater des Abraham, vgl. Qor'ân VI, 74), Abraham, und behaupteten heilige Schriften von ihnen zu besitzen; zuweilen geben sie auch Budasp (Buddha) als einen ihrer Religionsstifter an. Um aber nicht des Widerspruchs bezüchtigt zu werden, behaupteten sie auch, daß Agathodämon und Seth, sowie Hermes und Idris (wie die Araber den Enoch der Bibel nennen), dieselben Personen seyen, und endlich, um auch ihren Namen zu begründen, sagen sie, daß derselbe Ssâb oder Ssâbi, den sie auch mit Tat identificiren, ein Sohn des Idris (d. i. Enoch oder Hermes), die Schriften seines Vaters verbreitet und gelehrt habe. Sie führten aber auch ihren Namen auf das arabische صبا, „sich (zur Religion Gottes) hinneigen“, zurück, um auf diese Weise ihre Orthodoxie kund zu thun (Chwolſ. I. 637 ff.).

Ihre Religion bestand vorzugsweise in der Verehrung der Gestirne, und zwar der Sonne, des Mondes und der 5 Planeten, Mars, Merkur, Jupiter, Venus und Saturn, wornach sie die Wochentage ganz wie die Römer eintheilten (Chwolsohn Bd. II. S. 21 u. 173 f.); nach einer anderen Angabe aber (s. Chwolsohn Bd. II. S. 611 u. 615) machten sie den Jupiter zum Herrn des Sonntags, dem Mars gaben sie den Montag, der Sonne den Dienstag, der Venus die Mittwoch, dem Merkur den Donnerstag, dem Monde den Freitag und dem Saturn den Sonnabend. An dem für jeden einzelnen Planeten bestimmten Tage richteten sie ihre Gebete an ihn, und zwar dreimal

des Tages (nach Abûlfedâ [s. Chwolsohn II. S. 500] beteten sie täglich siebenmal), bei Sonnenaufgang, am Mittag und bei Sonnenuntergang, wobei mehrere Verbeugungen und Niederwerfungen verordnet waren. Nach anderen Berichten haben sie die verschiedenen Stunden des Tages und der Nacht verschiedenen Planeten geweiht, oder die Nächte anderen Planeten zugetheilt, als die Tage (s. Chwolf. II. S. 173 f.). Außerdem hatten sie noch bestimmte Feste für die einzelnen Planeten an den Tagen, an welchen sie ihre Culminationspunkte erreichen (s. Chwolf. II. S. 386 ff. 500 2c.). Einem jeden Planeten schrieben sie ein bestimmtes Metall zu. So gehörte das Gold der Sonne, das Silber dem Monde, das Eisen dem Mars, das Zinn dem Jupiter, das Kupfer der Venus, das schwarze Blei dem Saturn; nur für den Merkur finden wir kein besonderes Metall bestimmt. Aus diesen Metallen waren wahrscheinlich auch die Statuen ihrer Götter gebildet (s. Chwolf. II. S. 411 f. 658 ff. 839 f.). Einem jeden Planeten kam auch eine bestimmte Farbe zu, die in dem ihm geweihten Tempel angewendet wurde, und die Tempel selbst sollen sogar von verschiedener Gestalt gewesen seyn: der des Jupiter dreieckig, der der Sonne in Quadratform, der des Mars in länglichem Viereck, der der Venus dreieckig inmitten eines Quadrats, der des Merkur dreieckig inmitten eines Parallelogramms, der des Saturn sechseckig, und der des Mondes achteckig (s. Chwolf. II. S. 367. 382 ff. 446. 650 2c.). In diesen Tempeln, in denen die Götzenbilder mit ihren Attributen (Chwolsohn II. S. 382 f. 388. 390) aufgestellt waren, versammelten sich die Ssabier an den bestimmten Festen in Kleidern von der dem Planeten geheiligten Farbe, also weiß gekleidet in dem Tempel des Mondes mit silbernen Gefäßen (Chwolsohn II. S. 397), in derselben Farbe mit musikalischen Instrumenten und Zweigen (S. 393) in dem der Venus, roth gekleidet, mit Blut bestrichen und mit Mordgewehren in dem des Mars, in Kleidern von grüner Farbe mit Cypressenzweigen in den Händen in dem des Jupiter, und schwarz gekleidet mit Olivenzweigen in dem des Saturn (S. 384 ff.). Sie brachten Opfer verschiedener Art in den Tempeln dar, und zwar Schlachtopfer von männlichen Rindern, Schafen und Ziegen und allen anderen vierfüßigen Thieren, welche keine Schneidezähne haben, also den wiederkäuenden Thieren, und allerhand Geflügel mit Ausnahme der Raubvögel und der von ihnen für heilig gehaltenen Tauben. Am meisten opferten sie Hähne (s. Chw. II. S. 7 f. 107 f.). Auch sollen sie, aber wahrscheinlich nur in der vormuhammedanischen Zeit, Menschenopfer gehabt und der Sonne ein auserlesenes Mädchen, dem Monde einen Mann mit vollem Gesichte, dem Jupiter einen 3 Tage alten Knaben, den Sohn des der Sonne geopferten Mädchens, dem Merkur einen jungen gebildeten Schreiber von bräunlicher Farbe, dem Mars einen Mann mit einem Rothkopfe, der Venus eine schöne Frau geopfert haben, was von Dimeschqi, welcher zu Ende des 13. und zu Anfange des 14. Jahrhunderts lebte, ausführlich und wohl vielfach ausgeschmückt berichtet wird (Chwolf. II. S. 387 ff.). Sie opferten auch Früchte, wohlriechende Kräuter, Zweige, Blumen, Brode, nach bestimmten Vorschriften bereitet, und Wein (s. Chwolf. II. S. 194 f. 530).

Die Sonne, Ilios, d. i. ἥλιος, genannt (Chw. II. S. 22) ward auch mit dem Namen des „großen oder größten Herrn“ und des „Herrn des Guten“ belegt (Chw. II. 36), auch „der leuchtende Herr, der Besitzer des Alle durchdringenden Lebens, der universellen Seele und des reinen Lichts“ (Chw. II. S. 391) genannt, und mit einer Königskrone auf dem Haupte und mit Perlen behangen dargestellt (Chw. II. S. 390), nach Maimonides als ein gekrönter König, der auf einem Wagen sitzt (Chw. II. 485), und nach dem Dabistan mit zwei gekrönten Häuptern (Chw. II. S. 682). Mit dem Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders feierten die Ssabier ihr größtes Fest, den Beginn des kirchlichen Jahres (s. Chwolf. II. 169 ff. 391. 500. 520. 530).

Der Mond, den die Harranier vorzugsweise verehrten, hieß bei ihnen Sin, wie er auch von den Mandäern genannt wurde. Sie feierten alle Neumonde, hatten aber außerdem noch ein besonderes Fest für ihn, welches sie das Geburtsfest des „Herrn“

nannten (Chw. II. 35), am 24. des zweiten Kanun (Januar), analog den Aegyptern (Chw. II. 248 f.), zu der Zeit, da derselbe seinen Culminationspunkt erreicht hat, wie Dimeschqi sagt (Chw. II. 397). Er wird bald als männlich, bald als weiblich bezeichnet, und scheint somit als androgynisch gedacht zu werden (Chw. II, 183). Mars, *Ἄρης* genannt, heißt auch المريخ, el-Morrich, analog dem Nireg der Mandäer und dem Nergal der Bibel, und wird bezeichnet als der „blinde (blindwüthende) Herr“ und der „Herr der Blinden“ (Chw. II, 24. 39. 160. 188). Er galt den Harraniern als böser Geist und als unglückbringend (Chw. II, 39. 273), welcher Aufruhr, Mord, Zerstörung, Brand und Blutvergießen liebt (Chw. II, 389), und in seinem Zorn das Land der Quellen und Bäume beraubt (Chw. II, 463). Seine eiserne Statue in dem im Innern ganz roth bemalten und mit rothen Behängen versehenen Tempel hielt ein blutbefleckte Schwert in der einen und einen blutigen Kopf an den Haaren in der anderen Hand. Zu der Zeit, da dieser Planet seinen Culminationspunkt erreicht hat, feierten sie sein Fest (Chw. II, 388 f.).

Merkur hatte den Namen Nabûq (Nabôq), (bei Mos. Chor. II, 27. wird Nabog als syrischer Götze angeführt), in der Bibel Nebo, bei den Mandäern Enbu genannt; auch der Name *Ἑρμης* kommt vor (Chwolf. II, 22. 25). Er galt als Schreiber der Sonne, und wurde wahrscheinlich mit einer Rolle auf den Knieen dargestellt (Chw. II, 387), Zur Zeit seines Culminationspunktes wurde sein Fest gefeiert (Chw. II, 395).

Jupiter, ein glückbringender Planet (Chw. II, 273. 387), wurde Bâl genannt, von den Mandäern Bêl, d. i. Baal (Chw. II, 22. 169). Sein Fest feierten sie ebenfalls zur Zeit seines Culminationspunktes (Chw. II, 386).

Venus, Belthi, *Βῆλθις*, wurde auch die „funkelnde, glühende (oder schwarze) Göttin“ genannt (Chw. II, 22. 33. 237), und Belati, Beltîn, Baiduk (Chw. II, 171), war glückbringend (Chw. II, 273), ward als Göttin der Sonne und des Mondes verehrt, und mit dem Stier und der Wage in Verbindung gebracht (Chw. II, 393. 685 f.). Ihr Fest war zur Zeit ihres Culminationspunktes.

Saturn, *Κρόνος*, der „gravitätische Greis“, ein unheilbringendes Gestirn, wurde als ein schwarzer, indischer Greis mit verschiedenen Attributen dargestellt, mit einer Axt in der Hand, mit einem Seile, durch welches er einen Eimer aus einem Brunnen zieht, mit nachdenkender, forschender Geberde, als ein Holzarbeiter, und als König auf einem Elephanten reitend, mit Rindern und Büffeln umgeben (Chw. II, 22. 39. 273. 275. 382 f.).

Diese 7 Planeten dachten sich die Harranier theils männlich, theils weiblich, und sagten, daß sie sich einander lieben und heirathen (Chw. II, 38). Am 30. März jedes Jahres feierten sie ein allgemeines Hochzeitsfest der Götter und Göttinnen (Chw. II, 36).

Mit Uebergehung der zweifelhaften und der nicht näher zu bestimmenden Gottheiten (Chw. II, 39. 273 ff.) erwähne ich noch der Genien und Dämonen, wie der vergötterten Menschen. So ward Azar, d. i. Terach, der Vater Abraham's, als Gott verehrt (Chw. II, 369 640), und die Monatsnamen sollen insgesammt Namen ausgezeichneter, weiser Männer gewesen seyn; so der 1ste und 2te Tischrîn und der 1ste und 2te Kânûn die Namen von je zwei berühmten Brüdern, Schebât aber wurde an das Ende der Monate gesetzt, weil er, ohne Nachkommenschaft zu hinterlassen, gestorben war (Chw. II, 606 f.). Unter diesen ist der bekannteste Tammûz oder Tamûz (s. R.-Enc. XV, 667 ff.), welcher, wie es scheint, fälschlich mit dem Adonis der Griechen verglichen wird. Den Ssabiern zufolge war er ein Prophet oder Religionsstifter, welcher seinen Herrscher zu der Verehrung der 7 Planeten und der Sternbilder des Thierkreises aufforderte, aber von diesem auf eine grausame Weise getödtet wurde. Derselbe ließ dann seine Knochen in einer Mühle zermahlen und in alle Winde zerstreuen. Als nun später die von Tammûz gepredigte neue Lehre eingeführt wurde, feierte man ihm zu Ehren alljährlich ein Trauerfest in der Mitte des nach ihm benannten Monats, das sogen. Fest der

weinenden Frauen", an welchem diese, eingedenk der an ihm verüten Grausamkeit, n
in der Mühle Gemahlenes aßen (Chw. II, 27. 202 ff. 219. 459 ꝛc.). — Hi
entnehmen wir, daß 1) die 12 Zeichen des Thierkreises, welche sonst nur gelege
in Verbindung mit den 7 Planeten erwähnt werden, ebenfalls von den Ssabiern
ehrt wurden, und 2) daß diesem Sterndienst ein älterer Cultus vorherging, von wel
sich einige Ueberreste noch bis in die spätesten Zeiten erhalten zu haben scheinen. I
die Ssabier feierten auch alljährlich zu bestimmten Zeiten, und zwar immer an so
Tagen, an denen auch Mondfeste gefeiert wurden (Chw. II, 331), Mysterien in u
irdischen Gebäuden, Krypten, und in diesen Mysterien haben wir wahrscheinlich die Sp
des uralten semitischen Cultus zu suchen. Aus dem Wenigen, was durch Chwolso
Nachforschungen bis jetzt darüber bekannt geworden ist, geht hervor, daß bei allen
sterien der Gott Schemâl „der Norden" oder „der Linke" die Hauptrolle spielt (
II, 23 ff.) und vielleicht auch nach Movers bei Chwolf. II, 820) ursprünglich
alleinige Gott Harran's war. Er wird genannt (Chw. II, 29) „das Oberhaupt
Genien und der große oder größte Gott" (S. 31), „der große oder größte H
Mit diesem Schemâl sind meist auch 7 gute Genien und 7 Dämonen verbu
Außerdem wurden in den Mysterien noch gefeiert: Hâmân, welcher (Chw. II, 27)
Oberhaupt, der Vater der Götter" genannt wird, und folglich dem Schemâl g
gestellt, aber vielleicht erst später (Chwolf. II, 821) ihm beigesellt worden ist; f
Nemrija und Bar-Nemrê (Chw. II, 27 f. 127. 211 ff.), von deren Bedeutung
aber nichts wissen.

Eigenthümlich ist es, daß bei mehreren muhammedanischen Schriftstellern von
Tempeln der Ssabier die Rede ist, die nicht den Planeten, sondern intellektuellen S
stanzen geweiht waren, und zwar nennen sie einstimmig deren fünf (Chw. II, 367. 381 f. 4
den Tempel der ersten Ursache, und unter ihm den der (ersten) Vernunft; den der O
nung (Weltordnung); den der Nothwendigkeit und den der Seele (die des Mens
geistes als Gottesgeist gedacht), dessen Einheit (Chw. II, 653 nach Movers) in
vielgestaltigen Geschlechtern und Raçen der Menschen durch ein Menschenbild mit
schiedenartigen Köpfen, vielen Händen und Füßen versinnbildet wurde. Alle
Tempel waren im Gegensatz gegen die eckigen der Planeten von runder Gestalt.
Tempel der ersten Ursache (Chw. II, 381) war geformt wie eine Halbkugel, die
der Erde wie ein aufgeschlagenes Zelt ruht. Auf dem oberen Theile befanden
48 Fenster, und eben so viel auf der Ost- und Westseite desselben. Jeden Tag
die Sonne durch ein besonderes Fenster auf und durch das diesem entgegengesetzte u
in der Mittagszeit sendete sie ihr Licht durch die oberen Fenster. In diesem Te
stimmten sie an ihren Festtagen Lob- und Preisgesänge an. Die ebenfalls rund
mauerten Tempel der ersten Vernunft und der Weltordnung waren ohne Fenster
dem der Nothwendigkeit befanden sich Darstellungen der 10 Sphären, und in dem
Seele das Bild eines Menschen mit vielen verschiedenartigen Köpfen und vielen Hä
und Füßen. — Damit hängt zusammen, daß Agathodämon, d. i. Seth, 5 erste
mente angenommen haben soll: den Schöpfer, die Vernunft, die Seele, den Raum
die Leerheit, wornach die zusammengesetzten Dinge entstanden seyen (Chw. II, 439)
anderwärts (Chw. II, 492) wird gesagt, die Harranier haben 5 primitive Wesen stat
von denen zwei, Gott und die Seele, lebendig und thätig, eines, die Materie, lei
und zwei, die Zeit und der Raum, nicht thätig und nicht leidend seyen. — Wir s
darin eine philosophische und zwar neuplatonische Auffassung der Grundprincipien
Ssabier, welche ohne Zweifel Eigenthum der Gelehrten unter ihnen war (Chw. II, 3
und so wenig als Allgemeingut der Masse des Volkes angesehen werden darf, daß s
derjenige, welcher zuerst solche Ansichten aufgestellt zu haben scheint, verketzert wu
und in Bagdad eine eigene häretische Sekte bildete, die sich noch bis in das 12. J
hundert erhalten hat, aber ohne Verbindung mit der Muttergemeinde blieb und u
eigenen Priestern sich selbst regierte. Der Stifter dieser Sekte war Th'âbet ben Q

hw. I, 546 ff.), welcher im Jahre 901 n. Chr. in einem Alter von 67 Jahren in Bagdad starb, ausgezeichnet als Arzt, Mathematiker, Astronom und besonders als Philosoph, auch war er gründlicher Kenner der arabischen, syrischen und griechischen Litteratur. Dogmatischer Streitigkeiten wegen, die seine Excommunikation herbeiführten, gab er sich nach Bagdad, wo er bald durch seine umfassenden Kenntnisse großes Ansehen am Hofe der Chalifen erlangte, und sich auch darin zu erhalten wußte. Dieß benutzte er nun in Verbindung mit gleichgesinnten Glaubensgenossen eine Gemeinde mit eigenen, von Harrân unabhängigen Priestern zu gründen, die sich schnell in der Umgegend verbreitete, so daß mehrere Priester nöthig wurden, deren Oberhaupt seinen Sitz in Bagdad hatte. Diese Ssabier hielten streng an den alten Gebräuchen und entfernten sich von der Muttergemeinde nur insofern, als sie ihre Spekulationen auf die Mythologie des Ssabismus übertrugen und den Cultus im Ganzen und Einzelnen philosophisch zu begründen suchten.

Ihre Lehre (s. Chw. I, 717 ff.) bestand in Folgendem: Der Schöpfer, welcher vermöge seiner Essenz, Primitivität, Ursprünglichkeit und Ewigkeit einfach, durch seine Vervielfältigung in den körperlichen Gestalten aber vielfach ist, manifestirt und personificirt sich durch die 7 leitenden Planeten oder Sphären, die gleichsam seine 7 Glieder sind, und durch die guten, wissenden und ausgezeichneten irdischen Körper, wodurch aber die Einheit in seinem Wesen nicht aufgehoben wird. Dieser Gott ist aber zu erhaben (Chwolsohn I, 725) und zu groß, als daß er sich unmittelbar mit der Leitung dieser Welt beschäftigen sollte, daher er diese den Göttern übergeben und für sich nur die wichtigsten Angelegenheiten behalten hat; der Mensch aber ist zu schwach und niedrig, um sich unmittelbar an den Höchsten wenden zu können, weßhalb er seine Gebete und Opfer an die vermittelnden Gottheiten richten muß, denen der Höchste die Leitung der Welt anvertraut hat. Aber auch mit diesen können die Menschen nicht in unmittelbare Berührung kommen, daher es noch besonderer Vermittler zwischen den Menschen und Göttern bedurfte, und dieß waren die Genien oder Dämonen. — Nicht die Planeten selbst (Chw. I, 734 ff.), sondern die dieselben leitenden und ihnen innewohnenden Geister sind die Gottheiten, die sich zu den Sphären wie die Seele zum Körper verhalten. Diese Geister sind aber nicht die einzigen Gottheiten, sondern jede Wirkung und Thätigkeit in der Natur kommt von einem vorgesetzten Geiste, jede universelle Wirkung von einer über das Universelle eingesetzten Gottheit, jede partielle von einem dieser partiellen Wirkung vorstehenden göttlichen Geiste, alle Erscheinungen am Himmel und auf der Erde von den denselben vorgesetzten Gottheiten, und zwar so, daß der Regen im Allgemeinen eben so einen vorgesetzten Gott hat, wie jeder Tropfen insbesondere. Diese geistigen Wesen verändern die Formen der Gegenstände, bringen das Geschaffene aus seiner ursprünglichen Gestalt in einen Zustand der Vollkommenheit, und ergießen die vom Höchsten empfangenen Kräfte auf alle Substanzen, Wesen und Dinge. Durch ihre Bewegung und Leitung entstehen die verschiedensten Einwirkungen auf die Elemente und die verschiedenen Compositionen in der Natur. — Der Leiter dieser Welt heißt der erste Geist. — Jene Gottheiten oder Intelligenzen, die unsere geheimsten Angelegenheiten und unsere Zukunft kennen, sind die Elemente der existirenden Wesen und unmittelbar von Gott ohne dessen Willen, wie die Strahlen vom Licht, emanirt. Sie sind aus reinen, abstrakten Formen, frei von aller Materie aus einer Substanz, aus keinem Stoffe geschaffen, sondern bestehen aus dem reinsten Lichte ohne alles Dunkel, welches das Auge nicht ertragen, der Verstand nicht begreifen kann; frei von allen thierischen Neigungen sind sie zur Liebe und Harmonie geschaffen und zur Freundschaft und Einheit gebildet, den örtlichen wie den zeitlichen Veränderungen nicht unterworfen, regieren sie die Weltbürger; ihr Zustand ist eitel Wonne durch die Nähe des Höchsten, den sie unausgesetzt preisen, dessen Befehle sie stets vollziehen; sie haben freie Wahl, wählen aber nur das Gute. Diese unsere Herren und Götter sind unsere Vermittler und Fürsprecher bei dem Herrn der Herren und Gott der

Götter. — Alle Substanzen und Typen der Körperwelt rühren von der geistigen her, von der Alles ausgeht und zu der Alles zurückkehrt, und die lichtartig, er und rein ist. Diese beiden Welten entsprechen sich gegenseitig und verhalten s einander wie Körper und Schatten.

Den Planeten (Chw. I, 737 ff.), oder vielmehr den ihnen innewohnenden u regierenden Geistern kann der Mensch sich nähern durch Reinigung der Seele von Begierden und Leidenschaften, durch Selbstbeherrschung, Enthaltsamkeit, Fasten, Gebete, Opfer, Räucherungen und Beschwörungen. Dadurch wird er in den gesetzt, ihnen die Bitten und Wünsche vorzutragen und sie zu Fürsprechern bei Höchsten zu machen. Allmälig vermag er auf diese Weise zu einem solchen von Vollkommenheit zu gelangen, daß er auch in ein unmittelbares Verhältniß z Gott der Götter selbst tritt. — Um sich aber jenen Vermittlern, den Planeteng zu nähern, beobachteten sie Folgendes: 1) die Behausungen und Stationen der neten, 2) ihren Auf- und Untergang, 3) ihre gegenseitigen Conjunctionen und sitionen, 4) die Bestimmungen in Betreff der Tage, Nächte und Stunden, wann oder jener Planet seine Herrschaft antritt, 5) die Eintheilung der verschiedenen F Formen, Klimate und Länder nach den dieselben beherrschenden Sternen. Jeden jede Substanz, jede Naturerscheinung sowie jedes Land, jeden Tag und jede S jede Thätigkeit und Wirkung in der Natur dachten sie sich unter der Einwirkung bestimmten Gestirns; und wenn sie etwas erlangen wollten, mußten sie sich an da stirn wenden, unter dessen Einfluß das Gewünschte steht, in der Stunde, in dasselbe herrscht, mußten solche Stoffe, Figuren, Räucherwerk u. dergl. gebrauchen, in reciproker Influenz zu demselben stehen, und die Constellationen genau berücksichtig Um sichtbare Vermittler zu haben, wandten sie sich bei ihren Gebeten und Opfern weder an die Sterne selbst, die sie für die Körper der Gottheiten hielten, oder, da nicht immer sichtbar sind, machten sie sich Götzenbilder als permanente Repräsen der Himmelssphären, die für Vermittler derselben galten. Bei der Anfertigung Bilder mußten Form und Gestalt, der Stoff und selbst die Zeit genau berücks werden. — Durch die Annäherung zu dem Repräsentanten einer Sphäre glaubt sich auch zugleich dem repräsentirten Himmelskörper, durch diesen dessen Geist durch diesen endlich dem höchsten Wesen zu nähern. Ein solcher Sterndienst führt nothwendig zu allerhand astrologischen Träumereien, zur Zauberei, zu Weissagunge Anfertigung von Zauberformen, Talismanen, Siegelringen u. s. w. — In Bez auf die Schöpfung sagten sie, daß Gott nicht die materielle Welt geschaffen habe, dern nur die Sphären, und die darin befindlichen Himmelskörper und Gestirne, auch deren Geister, rühren von ihm her. Die geistigen Wesen, die Leiter dieser sind nach ihnen die Elemente der existirenden Wesen, und ihre Welt ist die, von w Alles ausgeht, und wohin Alles zurückkehrt, und in welcher die Substanzen und zu dieser Welt enthalten sind. Jene Sphären, die lebendige und vernünftige sind, und *Väter* heißen, führen die Typen den Elementarstoffen, *Mütter* ge zu, welche jene in ihren Mutterleibern empfangen und jene Zusammensetzungen, Ki genannt, hervorbringen. In Folge der Bewegung der Planeten nämlich und in der Conjunktionen werden die verschiedenen Eindrücke auf die Natur und die El tarstoffe ausgeübt, woraus die verschiedenen Zusammensetzungen in denselben hen, worauf dann jedes Zusammengesetzte seine Seele und seine eigene Lebensth keit erhält. Da nun Gott nur die Intelligenzen und die Gestirne geschaffen hat, diese den (schon vorhandenen) Elementarstoffen die Typen zuführen, wodurch sie die ausbilden; und da nach ihrer Lehre Gott das Böse, Häßliche, Unreine nicht gesch hat, — denn dieses ist durch die Verbindung glücklicher mit unglücklichen Gest durch eine Vereinigung der reinen mit den unreinen Elementarstoffen entstanden — folgt daraus, daß sie an die Ewigkeit der Welt, d. h. der Materie, glaubten, wie einige Gewährsmänner geradezu ausgesprochen haben (Chwols. I, 749 ff.).

Die Wurzel des Bösen und die Quelle der Verderbniß ist die ὕλη, die erste Materie. Denn der Schöpfer, der Reine und Erhabene, konnte nur das Gute, Reine, Glückliche wollen, das Unglück aber, das Böse und Unreine, tritt durch Naturnothwendigkeit ein, und beruht auf dem Bösen in der Materie und auf den schlechten Verbindungen der Planeten mit den Elementarstoffen (Chw. I, 757 f.).

Sie glaubten nicht an eine Vernichtung der Welt (weil sie die Ewigkeit der Materie annahmen), sondern an die ewige Fortdauer derselben mit Verjüngung nach Perioden. Sie sagten, nach einer Weltperiode, welche 36425 Jahre dauere, werde die Welt untergehen und dann sich wieder erneuern, und solche Perioden werden sich bis in's Unendliche wiederholen. Nach einer jeden derselben bringt die Natur in jedem der bewohnten Klimate ein Paar, ein Männchen und ein Weibchen, von allen Thierarten und den Menschen hervor, welche diesen Zeitraum ausdauern. Wenn diese Periode vollendet ist, hört die Fortpflanzung auf; es beginnt eine neue Periode, und es entsteht ein anderes Geschlecht von Menschen, Thieren und Pflanzen, und so fort die endlose Dauer der Zeit hindurch. Dieses ist, meinten sie, die durch die Propheten verkündigte Auferstehung (Chw. I, 764 f.). Denn in jeder neuen Weltperiode treten dieselben Seelen, welche als unkörperliche Substanzen primitiv und ewig sind, immer wieder mit neuen Körpern begabt, auf, und empfangen die Belohnungen und Bestrafungen für die in früheren Weltperioden begangenen guten und bösen Thaten, und die Seele des Gottlosen wird von Gott 9000 Perioden lang bestraft, dann aber wieder mit Barmherzigkeit aufgenommen (Chw. I, 743 f.).

Dieß sind im Kurzen die Glaubenslehren der bagdadischen, philosophisch gebildeten Zabier, welche übrigens, wie oben bemerkt wurde, die Gebräuche und den Cultus der Glaubensgenossen in Harrân vollständig und streng festhielten. Von diesen nun wollen wir noch Einiges hinzufügen.

Die Weltgegend, nach welcher sie sich bei ihren Gebeten wandten, war nach der Angabe mehrerer Gewährsmänner der Nordpol, wie noch jetzt bei den Mandäern; doch sind die Meinungen darüber verschieden (Chw. II, 5. 59 f.). Sie hatten bestimmte Festtage zu Ehren verschiedener Gottheiten (Chw. II, 6. 71 ff.). Schlachtopfer brachten sie nur den Planeten dar (Chw. II, 7). Nach jeder Verunreinigung mußten sie sich waschen (Chw. II, 9). Die Beschneidung übten sie nicht aus, so auch die Mandäer (Chw. II, 10). Sie verheiratheten sich unter Zuziehung von Zeugen und nicht mit Verwandten, jedoch wird nicht angegeben, welche Grade der Verwandtschaft erlaubt und welche verboten waren. Eine Ehescheidung fand nur statt, wenn der klare Beweis einer begangenen Schandthat von dem anderem Theile geführt werden konnte. Der Mann durfte die geschiedene Frau nicht wieder heirathen, nicht zwei Frauen zugleich nehmen, und den Frauen nur zum Behufe der Kindererzeugung beiwohnen (s. Chw. II, 10. und die dazu gehörigen Anmerkungen). Das letzte Gebot findet noch heute bei den Drusen statt *).

Sie hatten ein doppeltes Jahr, ein kirchliches, welches mit der Frühlingsnachtgleiche, und ein bürgerliches, welches mit der Herbstnachtgleiche begann (Chw. II, 23. 25 ff.). Ursprünglich hatten sie wohl ein (gebundenes) Mondjahr, später aber nahmen sie den julianischen Kalender an, feierten jedoch manche Feste noch nach den Mondmonaten (Chw. II, 8 f. 248 f.). Sie scheinen 9 Priesterordnungen gehabt zu haben, an deren Spitze der Oberpriester mit drei anderen Priestern stand. Diesen Priestern lag das Schlachten und Zubereiten der Opferthiere ob, sie weissagten aus den Bewegungen des Opferthiers bei dessen Begießung mit Wein, aus dessen Zuckungen nach dem

*) Sie hatten bestimmte Speisegesetze, aßen keine Schweine, Kameele, Tauben, Fische, Heuschrecken, überhaupt nur solche Thiere, die auch geopfert wurden; ferner aßen sie von den Vegetabilien keine Bohnen und keinen Knoblauch. Manche von ihnen betrachteten auch den Blumenkohl und die Linsen als verboten. Endlich enthielten sie sich auch aller berauschenden Getränke vgl. Chw. II, 9. 100 ff. 445. 497. 539).

Schlachten, und aus seiner Leber, auch hatten sie eine von der arabischen verschieden Art von Divination mit Pfeilen, sprachen von der Kanzel herab das Gebet für das Wohl der Gemeinde und die Wiederherstellung ihrer früheren Macht, und lasen die verschiedenen Perikopen bei dem Gottesdienste der Planeten ab. Die bei den Mysterien fungirenden Priester wurden „Bogdariten" genannt, die übrigen wahrscheinlich „Kumar" (Chw. I, 506 ff. II, 352 ff.).

Es sollen auch — außer der oben genannten bagdadischen — verschiedene Sekten unter ihnen gegeben haben. Bei der einen Sekte durften die Frauen weder an ihrer Kleidung, noch an ihrem Schmucke Gold haben und auch außerdem keine rothen Halbstiefel tragen. Alljährlich opferten sie in den Vormittagsstunden eines bestimmten Tages Schweine, die sie ihren Göttern darbrachten. An diesen Tagen aßen sie alles Schweinefleisch, das ihnen in die Hände kam. Bei einer anderen Sekte war es Sitte, nie das Haus zu verlassen und den Kopf mit dem Scheermesser abzurasiren oder mit dem bekannten Mittel (einer Mischung von Kalk und Arsenik) die Kopfhaare zu vertilgen; auch gab es unter ihnen Frauen, welche, wenn sie heiratheten, die Kopfhaare auf dieselbe Weise vertilgten (s. Chw. II, 42. und die Anmerk. dazu). (Das Letztere geschieht noch heut bei den Jüdinnen im Orient). Von diesen Sekten ist weiter nichts bekannt, dagegen könnte man behaupten, daß die Mandäer eine durch das Christenthum geläuterte Sekte dieser Ssabier seyen, was wir aber an einer anderen Stelle näher zu besprechen gedenken. H. Petermann.

Zachäus, römischer Oberzöllner in Jericho zur Zeit Jesu. Luk. 19, 2. S. den Artikel „Zöllner". Er war ein Jude, Luk. 19, 9.; auch der Name ist hebräisch, זכי justus, Esra 2, 9. Nehem. 7, 14. Im Talmud kommt er hin und wieder vor. Nach den apostolischen Constitutionen 7, 46. wurde er Bischof von Cäsarea in Palästina. Darauf bezieht sich, was in den Clement. Homilien 3, 63. von ihm zu lesen ist.

Zachariä, Gotthilf Traugott, geboren in Tauchardt in Thüringen im J. 1729, studirte auf den Universitäten Königsberg und Halle. In Halle wurde er vorzugsweise Schüler von Baumgarten, dessen Hausgenosse und Ammanuensis. Dem Andenken dieses seines verehrten Lehrers ist auch ein Aufsatz in seinen später herausgegebenen philosophisch theologischen Abhandlungen gewidmet: „Der Verlust der gelehrten Welt beim Tode des verdienstvollen D. Sigmund Jakob Baumgarten." Als im Jahre 17.. der Herzog von Mecklenburg neben der räthlichen Universität Rostock die herzogliche Universität Bützow gründete, erhielt Zachariä einen Ruf an dieselbe, wurde aber 17.. nach Göttingen berufen und folgte im J. 1775 einer durch seinen Freund und Gönner Andreas Cramer, an ihn ergangenen sehr glänzenden Berufung nach Kiel, wo er indeß schon zwei Jahre darauf (im Jahre 1777) im 47. Lebensjahre der gelehrten Welt entrissen wurde.

Seinen gelehrten Ruf hat sein Werk „Biblische Theologie oder Untersuchung des Grundes der vornehmsten biblischen Lehren" begründet (1771 — 1775. 4 Thle. 8 Abtheilungen, mit einem letzten Th. von Volborth, 1786). Den damals neuen Namen wollte der Verfasser so verstanden wissen: Ein lediglich aus der heil. Schrift geschöpftes, auf richtige Exegese begründetes biblisches Lehrgebäude. Den Anstoß, welchen Büsching 20 Jahre früher im Jahre 1757 durch eine verwandte Schrift: „Epitome theologiae e solis sacris literis concinnatae et ab omnibus rebus et verbis scholasticis purgatae", in Göttingen erregte, wendete Zachariä durch die Erklärung ab, daß durch eine solche rein biblische Theologie der Ehre der kirchlichen Glaubenslehre, die er selbst vortrage, nicht zu nahe getreten werden solle. Der Standpunkt, welchen er in diesem Werke einnimmt, ist der supranaturalistische seines Lehrers Baumgarten, er bekennt sich zur wunderbaren Geschichte und zur Offenbarung, sichtet jedoch mit historisch-grammatischer Interpretation die gangbaren biblischen Beweisstellen und eliminirt dieselben entweder oder verdünnt und verflacht ihren Inhalt im Geiste der moderativen damaligen Aufklärung. So bekennt er sich z. B. auf exegetischer Grundlage zur wörtlichen

Inspiration, gibt indeß mehrere solenne Beweisstellen für dieselbe auf und will ihre Gränzen durch folgendes vages Gerede bestimmen: „Es erhellt aus Allem so viel, daß nicht einerlei Art der göttlichen Wirkung in Absicht der Worte bei allen Arten göttlich eingegebener Rede anzunehmen sey, sondern daß die göttliche Wirkung bei einer Art mehr Einfluß auf die Worte gehabt, als bei einer anderen, daß aber dennoch diese Wirkung nur eine und ebendieselbe gewesen, als die Wirkung in Absicht der Sachen, in Erweckung gewisser neuer Ideen bei Gelegenheit gewisser vorgestellter, längst bekannter Worte des A. Testaments, eine lebhafte Erregung der Einbildungskraft, eine Erweckung ... deutlicher Vorstellungen von gewissen Wahrheiten im Verstande und Bewahrung ... unrichtigen Vorstellungen, wodurch zugleich Worte nach der natürlichen Denkungsart ... Menschen zuflossen und richtige Worte gedacht wurden, ohne welche die Richtigkeit ... Vorstellungen nicht stattfand. Besonders ist keine besondere göttliche Wirkung in Absicht der gebrauchten Worte bei dem gewöhnlichen Vortrage der ersten Anfangsgründe ... christlichen Lehre bei göttlichen Gesetzen und historischen Erzählungen zu behaupten, sondern bloß eine solche göttliche Regierung, welche an sich die Verfasser ihre Gedanken nach ihrer gewohnten Denkungsart ausdrücken ließ und nur das Unrichtige in der Vorstellung der Wahrheit selbst, so aus den Ausdrücken entstehen konnte, verhütete“ (Th. I. S. 122). Welcher Abstand nicht nur von der Schärfe der alten Dogmatiker, sondern selbst solcher Zeitgenossen, wie ein Buddeus, Baumgarten und Andere!

Das Ziel aller vorbereitenden göttlichen Heilswirksamkeit ist nach dem Verfasser das durch Christum zu erlangende Glück. Doch besteht dieses nach ihm nicht bloß, ... nach der gleichzeitigen Aufklärung, in der Mittheilung der Lehre, sondern wesentlich ... der Versöhnung Christi, in seinem Ertragen der von uns verdienten Strafe. Im Geiste eines todten Positivismus wird dabei darauf verzichtet, die Nothwendigkeit einer solchen Ertragung nachzuweisen — daß dieselbe nicht mit der Kirchenlehre in der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit gesucht werden könne, sey klar, da die Annahme einer solchen Nothwendigkeit mit der göttlichen Freiheit streite! Obwohl der Verfasser von einer fortschreitenden Heilsökonomie spricht, so wird doch keine organische Entwicklung nachgewiesen, sondern der Fortschritt nur äußerlich durch Aufzählung von historischen Datis dargethan. Nach dem Verfasser zeigt sich als die vornehmste Absicht Gottes, den Glauben an den wahren Gott auf Erden zu gründen und „nicht eher etwas von Christo bekannt machen zu lassen, bis jene Wahrheit hinlänglich den Gemüthern eingeprägt worden“ (Th. IV. S. 37). Eben so wenig findet die Individualität der verschiedenen Schriften eine Berücksichtigung. Die biblisch-religiösen Wahrheiten, welche als Resultat der richtigen Exegese aufgestellt werden, sind entweder unbegriffene positive Sätze, oder Verflachungen. Der Glaube ist: eine göttliche Versicherung als gewiß annehmen und erkennen — öfters auch geradezu = die christliche Religion; in Christo seyn ist = ein Christ seyn, wiedergeboren werden = eine große Veränderung erfahren. Dem Stile des Verfassers wurde schon zu seiner Zeit der Mangel an „Anmuth“ und unerträgliche Baumgarten'sche Breite zum Vorwurf gemacht. Die exegetische Förderung der dogmatischen biblischen Begründung durch Zachariä verdient in der That nicht die Lobsprüche, welche ihr in neuerer Zeit von Nitzsch, Schenkel gemacht worden sind.

Vielen Beifall erhielten auch in jener Periode die nach dem Muster der englischen exegetischen Paraphrasen verfaßten paraphrastischen Erklärungen des Briefes an die Römer, Korinther, Galater, Epheser, Kolosser, Thessalonicher, Hebräer u. s. w., welche mehrere Auflagen erlebten.

Quellen: Thieß, Gelehrtengeschichte der Universität Kiel. 2 Th. — Döring, die gelehrten Theologen Deutschlands. Th. 4. — Schenkel, „die Aufgabe der biblischen Theologie“ in den Studien u. Kritiken. 1852. Heft 1. **Tholuck.**

Zacharias ist die gräcisirte und latinisirte Form des hebräischen Nom. propr. זְכַרְיָה oder זְכַרְיָהוּ, welches im Deutschen nicht durch „Gedächtniß Jehova's“ (so z. B. Hieronymus, vgl. auch Fürst's Concordanz), sondern durch „Jehova gedenkt“ zu

übersetzen ist. Den Namen Zacharias oder, wie jetzt gewöhnlicher gesagt wird, Sa-
charja, tragen mehr als zwanzig biblische Personen (vgl. 2 Kön. 14, 29. 18, 2. Jes.
8, 2. Sach. 1, 1. Esr. 8, 3. 11. 16. 10, 26. Neh. 8, 4. 11, 4. 5. 12. 1 Chron.
5, 7. 9, 21. 37. 15, 18. 24. 24, 25. 26, 2. 11. 27, 21. 2 Chron. 17, 7. 20, 14.
21, 2. 24, 20. 26, 5. 29, 13. 34, 12. 35, 8. Luk. 1, 5); die bekanntesten unter
ihnen sind folgende:

I. Ein Priester und Prophet aus der Zeit des jüdischen Königs Joas, vgl. 2 Chr.
24, 20 ff. Derselbe war ein Sohn des Hohepriesters Jojada und richtete sein Droh-
wort gegen Juda, als Joas, dem Andrängen seiner Großen nachgebend, sich in der
letzten Zeit seines Lebens zum Götzendienste hatte fortreißen lassen. In Folge seines
entschiedenen Auftretens gegen diesen Götzendienst und für Jehova's Ehre wurde er von
einer Rotte Verschworener auf königliche Weisung in dem Vorhofe des Tempels ge-
steinigt, etwa zwischen den Jahren 845 u. 840. Die Tödtung Sacharja's ist der letzte
Prophetenmord, von welchem uns die Geschichtsbücher des A. Testam. berichten; die
Erinnerung an diesen Frevel lebte in dem Bewußtseyn Israels als Erinnerung an eine
der schwersten nationalen Verschuldungen bis in die spätesten Zeiten fort, vgl. das Tar-
gum zu Klagel. 2, 20; jer. Tractat Taanith, fol. 69, 1. 2; bab. Tract. San-
hedrin, fol. 96, 2; Josephus, ant. 9, 8. 3. Es ist daher höchst wahrscheinlich,
daß in den Worten des Herrn: *ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον
ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ
Βαραχίου, ὃν ἐφονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου* (Matth. 23, 35,
vgl. Luk. 11, 51) dieser Sacharja gemeint ist, daß also Jesus mit der Ermordung Abels,
von welcher uns die ersten Seiten des A. Testam. erzählen, als dem terminus a quo,
die Ermordung Sacharja's, welche auf den letzten Blättern des A. Testam. berichtet ist,
als den terminus ad quem zusammenstellen wollte. Unter dieser Voraussetzung ersehen
wir zugleich aus Matth. 23, 35., daß die jüdische Tradition den Schauplatz der Er-
mordung, welchen die Chronik im Allgemeinen als חֲצַר בֵּית יְהוָֹה bezeichnet, speciell
zwischen den Brandopferaltar und den Ulam verlegt. Da nun aber der in Matth.
23, 35. erwähnte Sacharja ausdrücklich ein Sohn Berechja's (בֶּרֶכְיָה) genannt wird,
während der Sacharja der Chronik ein Sohn des Hohepriesters Jojada war, so muß
man entweder annehmen, daß Jojada auch noch den zweiten Namen Berechja geführt
habe (Luther), oder daß Jojada eigentlich der Großvater und Berechja der Vater ge-
wesen sey (Ebrard), oder daß die Worte *υἱοῦ Βαραχίου* ein Glossem seyen (vgl.
Kuinöl zu Matth. 23, 35), oder — was das weitaus näher liegende seyn dürfte —,
daß wir in den Worten *υἱοῦ Βαραχίου* ein Versehen, sey es des Evangelisten, sey es
eines seiner ersten Abschreiber anzuerkennen haben (de Wette, Meyer, Bleek). Als
gänzlich verfehlt ist es jetzt allgemein anerkannt, wenn Andere ohne genügenden geschicht-
lichen Anhalt an den nachexilischen Propheten Sacharja (Ewald) oder an Zacharias,
den Vater Johannis des Täufers, denken (Origenes, Basilius), und wieder An-
dere unter der Annahme, daß in Matth. 23, 35 entweder das Partic. Praes. *ἐκχυννό-
μενον* weissagend gemeint sey oder ein dem Evangelisten zur Last fallender Anachronis-
mus vorliege, auf den bei Josephus, bell. jud. 4, 5. 4 erwähnten Zacharias, Sohn
Baruch's, rathen (Hug, Credner).

II. Ein Prophet zur Zeit des jüdischen Königs Usia (808—757 v. Ch.), welcher
nach 2 Chron. 26, 5 von wesentlichem und heilvollem Einfluß auf diesen König war.
In ihm vermuthet Hitzig, die zwölf kleinen Propheten. 3. Aufl. S. 357, den Verf.
von Sach. 9—11.

III. Ein König Israels, Sohn Jerobeam's II. und Nachkomme Jehu's, vergl.
2 Kön. 14, 29. 15, 8—12. Sacharja scheint seinem Vater Jerobeam nicht unmittel-
bar gefolgt zu seyn, da Jerobeam, im Jahre 825 zum Throne gelangt, nach 41jähr.
Regierung, also im Jahre 784, starb (vergl. 2 Kön. 14, 23), Sacharja aber erst im
38sten Jahre Usia's (regierte seit 809), also im Jahre 772, den Thron bestieg (vergl.

2 Kn. 15, 8). Man hat hienach, wie auch aus anderen Gründen, mit den meisten Chronologen anzunehmen, daß zwischen Jerobeam's II. Tod und Sacharja's Thronbesteigung eine 12jährige Anarchie fällt. Die Gährungen, von denen das Reich Israel damals heimgesucht war, scheinen auch mit Sacharja's Regierungsantritt noch nicht völlig zu Ende gewesen zu seyn. Denn schon nach sechsmonatlicher ungöttlicher Regierung wurde er von Sallum, dem Sohne Jabes', ermordet. Mit Sacharja's Ermordung hörte das Haus Jehu's gemäß der Weissagung 2 Kön. 10, 30 zu regieren auf. — Manche Ausleger (Hitzig, Maurer, Ewald, Bleek, Bunsen, v. Ortenberg, Kahnis) erblicken in dem Könige Sacharja einen der drei Hirten, welche Sach. 11, 8 erwähnt sind.

IV. Ein Sacharja, Sohn Jaberechjahu's, wird zur Zeit des jüdischen König Ahas, zwischen den Jahren 743 u. 739, wahrscheinlich im J. 741 von Jesaja (8, 2. 16) als ein frommer theokratischer Mann inmitten einer gottentfremdeten Zeit erwähnt und als Zeuge bei der Aufzeichnung einer Weissagung zugezogen. Hitzig vermuthet in ihm den Verfasser von Sach. 12—14, Andere dagegen, wie Knobel, Gesenius, Bleek, Bunsen, den Verfasser von Sach. 9—11.

V. Ein nachexilischer Prophet, dessen Weissagungen an elfter Stelle in das Δωδεκαπρόφητον aufgenommen wurden. Er war nach seiner eigenen Angabe, Kap. 1, 1. ein Sohn Berechja's, des Sohnes Iddo's. Wenn er dagegen Esr. 5, 1. 6, 14. Neh. 12, 16. als ein Sohn Iddo's bezeichnet wird, so hat man hierin keinen Widerspruch mit Sach. 1, 1. 7. zu erblicken, wodurch man berechtigt wäre, die Worte בֶּן־בֶּרֶכְיָה Sach. 1, 1. 7. für eine Interpolation zu halten (Bleek, v. Ortenberg), sondern man hat anzunehmen, daß in den Stellen Esr. 5, 1. 6, 14. Nehem. 12, 16 Sacharja mit Uebergehung seines weniger bedeutenden und wohl früh verstorbenen Vaters nach seinem berühmteren Großvater benannt sey. Nach Neh. 12, 1. 4. 12. 16. war Sacharja aus priesterlichem Geschlechte, wenn anders, wie allerdings sehr wahrscheinlich ist, die an diesen Orten genannten Iddo und Sacharja identisch sind mit den Esr. 5, 1. 6, 14 erwähnten. Seine Geburt fällt noch in die Zeit des babylonischen Exils; doch muß er in ziemlich jugendlichem Alter mit der ersten Exulantenschaar nach Jerusalem zurückgekehrt seyn, da zur Zeit der Rückkehr der ersten Exulanten (536) sein Großvater Iddo noch am Leben und noch Vorsteher seines Priestergeschlechtes war, und da er selbst sich noch im Jahre 519 oder 518 als einen נַעַר bezeichnet, vgl. Sach. 2, 8. Nach der Tradition freilich (bei Dorotheus, synopsis de vita et morte prophetarum; Pseudepiphanius, de vitis prophetarum; Hesychius) wäre Sacharja erst in vorgerücktem Alter nach Jerusalem zurückgekehrt; allein diese Angabe ist ebenso unmöglich, als die weitere, daß er dem Jozadak die Geburt seines Sohnes Josua und dem Sealtiel die Geburt seines Sohnes Serubabel vorher verkündigt, oder daß er dem Cyrus seinen Sieg über Crösus geweissagt habe und dergl. Nach der jüdischen Tradition war Sacharja, gleich den beiden andern nachexilischen Propheten, ein Mitglied der großen Synagoge (vgl. Herzfeld, Gesch. Israels III, S. 240 f.). Die LXX, Itala, Vulgata und Peschito nennen in mehreren Psalmüberschriften neben Haggai auch Sacharja; in welchem Sinne aber, ist zweifelhaft (vgl. A. Köhler, nachexilische Proph. I, S. 32. 33). Ueber seinen Tod wissen wir nichts Bestimmtes: Dorotheus, Pseudepiphanius, Hesychius lassen ihn in Betharia bei Jerusalem neben Haggai begraben worden seyn; daß man nicht nach Matth. 23, 35 anzunehmen habe, er sey im Tempelvorhof getödtet worden, wurde bereits oben unter Nr. I. erwähnt. — Die prophetische Wirksamkeit Sacharja's beginnt mit demselben zweiten Jahr des persischen Königs Darius, aus welchem auch das Auftreten Haggai's datirt. Unter diesem Darius hat man keinesfalls mit Scaliger, Tarnow, Piscator, Strauch Darius II. Nothus, sondern mit Josephus, Hieronymus, Cappellus, Petavius u. A., Darius I. Hystaspis zu verstehen, dessen zweites Jahr in das Jahr 520—519 v. Chr. fällt. Dieses Jahr bezeichnet einen Wendepunkt in der Ge-

schichte der Colonie der nach Jerusalem heimgekehrten Exulanten. Bereits unter Cyrus, im Jahre 536, waren die ersten Exulanten unter der Führung des Hohepriesters Josua und des jüdischen Fürsten und persischen Statthalters Serubabel nach Jerusalem zurückgekehrt, und bereits im Jahre 534 war der Grundstein des neuen Tempels gelegt worden. Aber nur kurze Zeit wurde an dem Bau gearbeitet. Denn bald machten die Feindseligkeiten der Samaritaner und die auf Veranlassung derselben inzwischen eingetretene Ungunst des persischen Hofes die Fortsetzung des Werkes unmöglich. Der Tempelbau feierte infolgedeß während des größten Theils der Regierung des Cyrus, sowie während der Regierung des Kambyses und des Pseudosmerdes (Esra 4). In dieser Zeit hatte sich die Kolonie, wie es scheint, vollständig an den Gedanken gewöhnt, keinen Tempel zu haben und auch keinen zu bauen. Obwohl nun mit dem Dynastiewechsel, welcher mit der Ermordung des Pseudosmerdes und der Thronbesteigung des Darius Hystaspis eintrat, auch in größerem oder geringerem Grade ein Systemwechsel verbunden war, so machte doch die Kolonie nach dem Regierungsantritt des neuen Königs auch nicht einmal einen Versuch, das unterbrochene Werk wiederaufzunehmen. Da traten im zweiten Jahre des Darius die Propheten Haggai und Sacharja auf, welche durch ihre Drohungen und Verheißungen das durch eine Hungersnoth mürbe, empfänglich und willig gemachte Volk zur Fortsetzung des Tempelbaues bestimmten. Das von dem persischen Oberstatthalter gegen den Bau gehegte Bedenken wurde nicht nur bald und völlig gehoben, sondern es wandte der persische Hof dem Werke auch in dem Maße seine Gunst zu, daß er denTempelbau und den Cultus sogar aus Staatsmitteln unterstützte (Esra 5. 6; Haggai 1, 2 ff.). Deßgleichen boten auch die noch in Babylon zurück gebliebenen Exulanten der Colonie zur Förderung des Baues brüderliche Handreichung (Sach. 6, 10—15). So wurde denn bereits nach 4jähriger Arbeit der Tempel im Jahre 515 vollendet und eingeweiht. Dieß im Allgemeinen die Zeitverhältnisse, in welche die Wirksamkeit Sacharja's fällt und welche uns manchen Beitrag zum Verständniß seiner Weissagungen geben. Ob in dem nach ihm genannten Buche des δεκαπρόφητον seine sämmtlichen Weissagungen aufgezeichnet sind, muß zweifelhaft erscheinen; denn nach Esra 5, 1. 2. 6, 14. ist wohl anzunehmen, daß die Kolonie infolge der Weissagungen Haggai's und Sacharja's den Tempelbau wieder in Angriff nahm; unter den Weissagungen des vorletzten Prophetenbuches findet sich aber kein Ausspruch, welcher sich als eine direkte Aufforderung hiezu betrachten ließe.

Gehen wir nun etwas näher auf den Inhalt dieses wunderbaren und vielfach räthselhaften Buches ein! Dasselbe zerfällt, wie fast alle Ausleger und Kritiker annehmen, zunächst in zwei Theile; in dem ersten, Kap. 1—8, sind den einzelnen Abschnitten (Kap. 1, 1. 7. 7, 1) kurze Ueberschriften vorausgeschickt, in welchen der Verf. seinen Namen nennt und die Entstehungszeit der betreffenden Weissagungen angibt; im zweiten Theile, Kap. 9—14, fehlen in den Unterschriften (Kap. 9, 1. 12, 1) alle hierauf bezüglichen Angaben. Zwar wollen Neumann, S. 283, und Kliefoth, S. 103, die Geltung der Ueberschrift Kap. 7, 1. bis zum Ende des ganzen Buches (Kap. 14, 21) ausdehnen, vermögen aber nur in sehr gekünstelter Weise den Inhalt von Kap. 9—14 mit der Kap. 7, 2. 3. erwähnten geschichtlichen Veranlassung, welcher die Weissagung von Kap. 7, 4—8, 23 ihre Entstehung verdankt, in Zusammenhang zu bringen und legen dabei den selbstständigen Ueberschriften in Kap. 9, 1. 12, 1 zu wenig Bedeutung bei. — Der erste Theil verräth seinen nachexilischen Ursprung nicht bloß durch die speciellen chronologischen Angaben, sondern auch durch seine zeitgeschichtlichen Voraussetzungen so deutlich, daß an dem nachexilischen Ursprung nicht gezweifelt werden kann und auch nie gezweifelt worden ist. Er beginnt Kap. 1, 1—6 mit einer kurzen Ermahnung zu ernstlicher und gründlicher Bekehrung zu Jehova, auf daß es dem Volke der Gegenwart nicht so ergehe, wie seinen Vätern. Hierauf folgt in Kap. 1, 7 — 6, 8 eine Reihe von Gesichten; je nachdem man Kap. 2, 1—4 und Kap. 2, 5—17, deßgleichen Kap. 5, 1—4 und Kap. 5, 5—11 als je zwei Theile einer einzigen Vision betrachtet oder als je zwei verschiedene Visionen ansieht, zählt man

Gesichte Sacharja's sechs, sieben oder acht. Auf diese Gesichte beziehen sich nicht
er als auf den Inhalt des zweiten Theiles, die uralten, bei jüdischen und christ-
Auslegern sich findenden Klagen über die große Dunkelheit der Weissagungen
es Propheten, vgl. Carpzov, introductio III, 445; Hengstenberg, Christologie
I. 251. Es kann hier nicht der Ort seyn, auf methodischem Wege die einzelnen
en zu deuten; wir müssen uns daher darauf beschränken, ihre uns am wahrschein-
n dünkende Bedeutung ohne Beweis kurz anzugeben. Das erste Gesicht (Kap. 1,
7) vergewissert die in verhältnißmäßig ärmlichen und trüben Verhältnissen lebende
de zu Jerusalem, daß trotz des anscheinenden Widerspruchs der Gegenwart die
ißungen Jehova's sich dennoch erfüllen werden und demnach der Tempel und Je-
em und die Städte Juda's wieder gebaut, gesegnet und verherrlicht werden sollen.
zweite Gesicht (Kap. 2, 1—4) verkündigt der Heidenwelt Jehova's zermalmendes
ht, und das dritte (Kap. 2, 5—17) malt die herrliche Zukunft, welcher das aus-
lte Volk entgegen geht und die darin gipfelt, daß Jehova aus dem Himmel her-
steigt und in seiner Mitte Wohnung nimmt. Dem Israel der Gegenwart ertheilt
ierte Gesicht (Kap. 3) die tröstliche Zusicherung, daß das derzeitige Priesterthum
hova's Augen Gnade finde, seiner Verschuldung entledigt werde und eine weissa-
Vorausdarstellung des kommenden Knechtes Jehova's, der die Schuld Israels in
ftiger und ewig gültiger Weise sühnen werde, bis zur Erfüllung dieser Weissagung
n solle. Das fünfte Gesicht (Kap. 4) belehrt Israel, daß es nicht auf dem Wege
ewalt und Stärke das von ihm angestrebte nähere und entferntere Ziel (die Voll-
g des Tempels und die verheißene Herrlichkeitsstellung) erreichen werde, sondern
dadurch, daß es sich mit dem Geiste Jehova's erfüllen läßt. Hierauf verkündet
chste Gesicht (Kap. 5, 1—4) die Hinwegtilgung der Sünder aus Israel, und das
e Gesicht (Kap. 5, 5—11) fügt bei, daß auch die Sünde selbst, sofern sie eine
erische und verderbenbringende Macht ist, aus Israels Gränzen weggeschafft und
dem Mittelpunkt der heidnischen Weltmacht entfernt werden soll. Den Beginn des
ites über die heidnische Weltmacht schildert dann endlich das achte Gesicht (Kap.
—8). An diese acht Visionen schließt sich die Erzählung eines dem Propheten
denen Auftrages an, den Hohepriester Josua zu krönen, um denselben hierdurch
em Typus des kommenden Heilsmittlers zu machen, welcher Priester und König
er Person seyn und das rechte Haus Jehova's in rechter Weise bauen werde,
mit einem Worte: welcher der Bringer des in den voraufgehenden Visionen ge-
eten Heiles seyn werde. Die Weissagungen der beiden letzten Kapitel (Kapitel 7
) stammen aus einer fast zwei Jahre späteren Zeit als die Visionen und sind da-
veranlaßt, daß man an die Priester und Propheten die Frage richtete, ob jene
alen Trauer- und Fasttage, welche zur Erinnerung an die Katastrophe Jerusalems
ührt worden waren, auch jetzt noch trotz des sichtbaren Wiederaufblühens der Ko-
beizubehalten seyen. Die Antwort des Propheten geht dahin, daß Israel es mit
Fasttagen nach seinem Belieben halten könne, denn nicht Fasten, sondern Uebung
Wahrheit und Liebe verlange Jehova; zugleich fügt sie die Verheißung bei, daß
a die bisherigen Fasttage in frohe Festtage verwandeln und eine reiche Fülle des
s ausgießen werde. — Die Diktion ist in Kap. 1—8 ihrem Inhalte gemäß
t und einfach, aber edel, und klingt in Kapitel 7 und 8 sogar hie und da an die
he der Poesie an. Von aramäischen Einflüssen ist sowohl die Darstellung als die
mung auffallend frei (gegen Münter, die Religion der Babylonier. Kopenhagen
S. 89.; Gramberg, krit. Gesch. der Religionsideen des Alt. Test. II, 516);
n liebt es unser Prophet, sich auf die früheren Propheten zu berufen (Kap. 1.
7, 7. 12) und sich der Sache nach, vielfach sogar dem Wortlaute nach, an sie
ließen (vgl. Sach. 1, 12 mit Jer. 25, 11. 12. 29, 10. Sach. 2, 8 mit Jes.
0. Sach. 2, 17 mit Hab. 2, 20. Sach. 3, 2 mit Am. 4, 11. Sach. 3, 8,
mit Jes. 53. Jer. 23, 5. 33, 15. Sach. 3, 10 mit Micha 4, 4. Sach.

6, 8 mit Ez. 5, 13. Sach. 6, 13 mit Pf. 110, 4. Sach. 7, 14 mit Ezech. 36, 7. Sach. 8, 4 mit Jes. 65, 18—20. Sach. 8, 13 mit Zeph. 3, 16. Sach. 8, 19 mit Jer. 31, 13. Sach. 8, 21 mit Jes. 2, 3. Sach. 8, 23 mit Jes. 4, 1. — Hengstenberg, Beiträge I, 366. 367). —

Während der erste Theil vorzugsweise aus Visionen und symbolischer Handlung und nur zum geringeren Theil aus gewöhnlicher prophetischer Rede besteht, findet da- gegen beim zweiten Theil (Kap. 9—14) das umgekehrte Verhältniß statt: hier ist fast Alles gewöhnliche prophetische Rede, und nur Kap. 11, 4—17 findet sich eine symbolische Handlung. Den Anfang macht (Kap. 9, 1 — 10, 2.) eine Gerichts- androhung gegen die Heiden, welche in dem dem Volke Israel von Jehova be- stimmten Lande wohnen, gegen das Land Chardrak, Damaskus, Chamath, Tyrus, Sidon und die philistäischen Städte; dieses Gericht hat aber nicht die Austilgung dieser Heiden, sondern deren Reinigung und Heiligung für Jehova, den Gott Israels, zum Zweck. Jehova will jetzt das verheißene Heil anbrechen lassen: der König Messias kommt, die gefangenen Glieder des Zwölfstämmevolkes kehren zurück, Javan unterliegt der Macht Jehova's und seines Volkes, über Israel geht eine Morgenröthe reichen Segens auf; zum Schlusse folgt die Mahnung, daß Israel den ihm auf's Neue beschafften Segen nicht selbst wieder durch Abfall von Jehova zerstören möge. Das zweite Stück (Kap. 10, 3—12) schildert, wie Jehova das gerettete Juda kriegstüchtig macht, dieses für die Be- freiung Ephraims kämpft, Ephraim selbst an dem Freiheitskriege theilnimmt, Jehova die gefangenen Ephraimiten aus Assur und Aegypten nach dem Lande Gilead und dem Lande des Libanon zurückführt und dieselben nun in Jehova's Wegen wandeln. Das dritte Stück (Kap. 11) beginnt mit einer Schilderung des über die Cedern des Liba- non, die Cypressen, die Eichen Basans, den Stolz des Jordan und die Pracht des [illegible] ten hereinbrechenden Verderbens. Hieran schließt sich die Erzählung einer symbolischen Handlung. Der Prophet übernahm im Auftrag Jehova's die Weidung einer von ihren Besitzern schonungslos hingeschlachteten Heerde; er machte sich zwei Hirtenstäbe, welche er „Lieblichkeit" und „Verbindung" nannte und vernichtete drei Hirten in einem Mo- nate. Bald aber begann das Verhältniß zwischen Hirt und Heerde sich zu lösen. Der Prophet zerbricht den Stab „Lieblichkeit" und fordert, wenn der Stab „Verbindung" nicht auch zerbrochen werden soll, von der Heerde den ihm gebührenden Lohn. Die Heerde aber reicht ihm den schnöden Lohn von 30 Sekel Silbers. Hierin sieht Jehova eine Verhöhnung seiner selbst und befiehlt daher dem Propheten, diesen Prachtlohn wegzuwerfen. Nunmehr zerbricht der Prophet auch den Stab „Verbindung", um damit die Aufhebung des Bruderverhältnisses zwischen Juda und Israel zu symbolisiren, und stellt auf Je- hova's weiteren Befehl einen thörichten Hirten dar, welcher die Heerde vernachlässigt und zu Grunde richtet, hiefür aber auch von Jehova's Strafe betroffen wird. Mit dem Anfang des vierten Stückes (Kap. 12, 1—13, 6) begegnet uns eine ganz neue Ueber- schrift (Kap. 12, 1), wodurch wir veranlaßt werden, auch den zweiten Theil Sacharja's wieder in 2 Hälften zu theilen und mit Kapitel 12, 1 die zweite Hälfte zu beginnen. Das vierte Stück führt uns in eine Zeit, da Jerusalem von der Völkerwelt hart be- lagert und schwer bedrängt ist. Durch Jehova's wunderbare Hülfe aber und Juda's heldenmäßiges Kämpfen werden die Feinde vollständig geschlagen. Und nun gießt Je- hova über das Haus David's und die Bewohner Jerusalems einen Geist der Gnade und des Gnadenflehens aus, infolge wovon sie bitter darüber trauern und wehklagen, daß sie einen Mann durchbohrt haben, der in gewisser Beziehung mit Jehova selbst identisch ist. Es tritt eine gründliche Bekehrung Israels ein: alle Götzen und alle falschen Propheten schwinden aus dem Volke. Das letzte Stück endlich (Kap. 13, 7—14, 21) beginnt da- mit, daß das Schwert gegen den Hirten Jehova's aufgerufen wird: die Heerde muß sich hirtenlos zerstreuen und kommt zu zwei Dritteln um; das dritte Drittel wird im Feuer der Trübsal gereinigt. Sofort sehen wir Jerusalem von den Heeren der gesammten Völkerwelt belagert und erobert. Da aber tritt Jehova in's Mittel: er fährt auf den

Oelberg hernieder, dieser spaltet sich, Jerusalem flieht in das hierdurch entstandene Thal. Durch Jehova's außerordentliche Machtwirkung wird das gesammte Heer der Völkerwelt, so Roß als Mann, vernichtet. Das ganze Land Juda wandelt sich in eine Niederung; Alles in Juda wird ausnahmslos und gleicherweise heilig, und selbst die Völkerwelt muß sich zu Jehovah bekehren und alljährlich das Fest der Hütten in Jerusalem feiern.

Dieß ist im Allgemeinen der Inhalt des zweiten Theiles, dessen Auffassung im zelnen unter den Auslegern und Kritikern durchaus streitig ist und bei dem es sich zugsweise um die Frage handelt, ob er auf nachexilische oder vorexilische Verhältnisse beziehen sey. Während man in früherer Zeit sich die Frage, ob Sach. 9—14 nicht leicht aus vorexilischer Zeit herstamme, gar nicht vorlegte, nahm zuerst der Engländer Mede im Jahre 1653 daran Anstoß, daß Matth. 27, 9 eine Stelle aus Sacharja Jeremianische Weissagung citirt wird. Er vermuthete hiernach, daß Sach. 9—11 Jeremia zum Verfasser habe. In seine Fußstapfen traten dann mehr oder minder Landsleute Hammond, R. Kidder und W. Whiston. Im Jahre 1785 stellte ich der Bischof W. Newcome die Ansicht auf, daß Sach. 9—14 von zwei ver- denen Verfassern abstamme, daß nämlich Sach. 9—11 geraume Zeit vor Jeremia, zwar zu der Zeit geschrieben sey, in welcher das Reich Ephraim noch bestand; . 12—14 dagegen in die Zeit zwischen Josia's Tod und Jerusalems Zerstörung In Deutschland verlegte zuerst V. G. Flügge im Jahre 1784 die zweite Hälfte arja's, welche er in neun verschiedene Orakel theilt, in die vorexilische Zeit. Bald sprang hier das Urtheil um, und man rückte den Abschnitt Sach. 9—14, welchen dahin die junge Kritik in vorexilische Zeit hinaufgeschoben hatte, in eine ziemlich nachexilische Zeit, zum Theil in die griechisch-makkabäische Zeit herab; so Eich- rn in seiner Uebersetzung der hebräischen Propheten und in der 4ten Auflage seiner leitung; Corrodi; H. F. G. Paulus; vgl. auch Gramberg, krit. Gesch. der gionsideen des A. T. II, 520 ff. 655 ff.; Vatke, bibl. Theologie I, 553 f. Doch diese Periode der Kritik Sacharja's dauerte nicht lange; schon Bertholdt nahm einer Einleitung IV, 1697 ff. wieder zwei verschiedene Verfasser an, indem er Sach. -11 in der Zeit des Ahas, Kap. 12—14 in den letzten Jahren vor dem Untergang Reichs Juda geschrieben seyn ließ. Bei dieser Ansicht ist die sogenannte neuere ik, nachdem Rosenmüller in der zweiten Ausgabe seiner Scholien, Herzfeld, chichte des Volkes Israel I, 280 ff., und vorübergehend auch Hitzig in Studien Krit. 1830. S. 25 ff. und in der ersten Auflage seines Commentars zu den kleinen pheten einen einzigen vorexilischen Verfasser für Sach. 9—14 angenommen hatten, jetzt wesentlich stehen geblieben (so z. B. Knobel, Maurer, Ewald, Bleek, Meier, v. Ortenberg, Bunsen, Kahnis u. A., vgl. auch Hitzig, welcher h. 12—14 unter Manasse verfaßt seyn läßt). Für die nachexilische Abfassung von charja 9—14, und zwar durch den Propheten Sacharja, haben sich ausgesprochen: ckhaus, Jahn, Köster, Hengstenberg, Burger, de Wette in den letzten lagen seiner Einleitung in das A. T., nachdem er sich in den 3 ersten Auflagen vorexilischen Ursprung erklärt hatte, Theiner, Herbst, Umbreit, Hävernick, il, Stähelin, von Hofmann, Ebrard, Schegg, Neumann, Kliefoth, hler u. A. Eine sorgfältige Abwägung der beiderseits vorgebrachten Gründe läßt nicht vollziehen ohne eingehende exegetische Untersuchung von Kapitel 9—14, wozu r nicht der Raum vorhanden ist. Wir müssen uns daher mit einer allgemeinen bersicht begnügen und den Leser auf die unten anzuführende Literatur verweisen. Aus m sprachlichen Karakter von Kap. 9—14, sowie aus dem Verhältniß dieser Kapitel Sacharja 1—8 und zu anderen prophetischen Stücken der Vorzeit oder Folgezeit vgl. Sach. 9, 10 mit Mich. 5, 9. Ps. 72, 8. Sach. 10, 11 mit Jes. 11, 15. ch. 11, 3 mit Jer. 12, 5. 49, 19. 50, 44; Sach. 12, 1 mit Jes. 45, 12. ch. 12, 6 mit Obadja 18. Sach. 14 ,16 mit Jes. 66, 23. Sach. 14, 21 mit

Ez. 44, 9) sind, wie im Allgemeinen ziemlich bereitwillig zugestanden wird, we
vorexilische noch für nachexilische Abfassung viele sichere Schlüsse zu ziehen; die
frage geht vielmehr dahin: welches sind die Zeitverhältnisse, unter denen sich der
von Kap. 9—14 am leichtesten begreifen läßt? Sind es die vorexilischen oder d
exilischen? Für vorexilischen Ursprung beruft man sich vorzugsweise auf folge
weisgründe. Die Ueberschriften Kap. 9, 1. 12, 1 setzen völlig verschieden
historischen Einleitungen Kap. 1, 1. 7. 7, 1 ff. In Kap. 9—11 werde der
der beiden Reiche Juda und Ephraim als noch gegenwärtig vorausgesetzt; dieselbe
nach Kap. 9, 10 zur Zeit des Propheten noch in kriegerischer Macht stehen u
Kap. 9, 13 in brüderlicher Eintracht mit einander leben. Nach Kap. 9, 1—
die Hauptfeinde Israels noch die Syrer, Phönizier und Philistäer gewesen, wäh
Assyrer und Babylonier ihre Eroberungszüge nach Vorderasien noch nicht begon
ben. Nach Kap. 9, 5 habe es zu des Propheten Zeit noch einen König von G
geben. In Kap. 10, 10. 11. 14, 18 setzen die Assyrer und Aegypter noch al
tige, selbstständige Staaten gedacht. Nach Kapitel 10, 10. 11, 1—3 sey Ephr
Assyrien bekriegt, ein Theil seines Landes verwüstet und eine Anzahl seiner
durch Tiglat-Pilesar in die Gefangenschaft deportirt. Kap. 11, 4—17 beziehe
die Verhältnisse des Reichs Ephraim nach dem Tode Jerobeam's II., insbesonde
unter den Kap. 11, 8 erwähnten drei Hirten die Könige Sacharja, Sallum u
nahem oder wenigstens die Könige Sacharja, Sallum und ein dritter Usurpator
Namen uns nicht aufbewahrt sey, zu verstehen. In Kap. 10, 2. 13, 2—
noch Götzendienst und falsches Prophetenthum erwähnt, wovon sich in der nach
Zeit keine Spur mehr finde, und in Kap. 14, 5 sey selbst des Erdbebens un
als eines noch in der Erinnerung der Zeitgenossen lebenden Ereignisses gedacht
Kap. 12—14 später als Kap. 9—11, nämlich in den letzten Decennien vor de
strophe Jerusalem's verfaßt sey, soll sich daraus ergeben, daß in diesen Kapite
mehr von Ephraim, sondern bloß noch von Juda, Jerusalem und dem Hause
die Rede sey, sowie daraus, daß in Kap. 12, 11 bereits auf den Tod Josia's
Bezug genommen sey; endlich beziehe sich Kap. 12, 10 auf die Ermordung ei
Verfasser gleichzeitigen Propheten, etwa des Jesaja oder Uria. Diesen Argumen
genüber wird nun von denen, welche für den nachexilischen Ursprung von Sa
bis 14 eintreten, vorzugsweise Folgendes geltend gemacht, und zwar, nach unser
zeugung, mit Recht geltend gemacht. Das *Δωδεκαπρόφητον* wurde wahrscheinlich
Esra-Nehemianischen Zeit, somit nur etwa 60—80 Jahre nach dem Auftreten
ja's gesammelt und abgeschlossen; nun sey es aber schwer denkbar, daß man
nach Sacharja nicht mehr solle zu beurtheilen vermocht haben, ob eine Schrift
nachexilischen oder der fernliegenden vorexilischen Zeit stamme. Hiezu komme,
großer Theil der Argumente der Gegner nur auf falscher Auslegung beruhe;
von dem, was die Gegner als Zeitverhältnisse der Gegenwart des Propheten h
sey eine auf ferne Zukunft sich beziehende Weissagung, die erst noch ihrer E
harre. Die Erwähnung von Aegypten und Assur könne schon Angesichts von
wie Esr. 5, 13. 6, 22. Neh. 13, 6 keinen Beweis vorexilischer Abfassung se
Verheißung Kap. 9, 8 sey nur dann erklärlich, wenn zur Zeit des Propheten
einmal eine Verwüstung des Tempels stattgefunden hatte. Die Stelle Kap. 9, 1
bereits auf Jes. 61, 7 zurück, während dagegen die Erwähnung der Griechen
13 unmöglich aus Joel 4, 6. 7 erklärt werden könne; und ebensowenig lasse sich
11, 4—17 aus der vorexilischen Zeit und der Beziehung auf die Verhältn
ephraimitischen Reiches nach dem Tode Jerobeam's II. recht begreifen. Muß
Sach. 9—11 in die nachexilische Zeit verlegt werden, so auch Sach. 12—14.
Kap. 12, 10 ff. und Kap. 13, 7 ff. ist nur erklärlich, wenn Sach. 11, 4—17
mengehalten mit Jes. 53) vorausgegangen ist. Doch auch abgesehen hiervon, ist
denkbar, daß ein Prophet Jehova's in den letzten Decennien vor Jerusalems Ze

nachdem bereits Weissagungen wie Jes. 39, 6. 7. 2 Kön. 22, 14 ff. Jer. 3 ff. Kap. 25 vorausgegangen waren, dem Volke noch die thörichte Hoffnung sollte vorgespiegelt haben, daß Jehova nur darum alle Heiden sich vor Jerusalem sammeln lasse, um sie dort auf einen Schlag zu vernichten (vgl. Kap. 12, 1—9), oder daß, wenn auch Jerusalem schon von ihnen erobert seyn werde, diese Eroberung Jerusalems doch durch Jehova's Nachwirkung nur zur Herbeiführung des völligen Untergangs der feindlichen Heere ausschlagen werde (Kap. 14); es ist undenkbar, daß ein Prophet Jehova's, welcher in jenen Zeiten Israel mit solchen (nichtigen) Hoffnungen zu trösten wagte, kein Wort der Strafe für die Sünde des entarteten Volkes und kein Wort der Ermahnung zur Buße und Umkehr gefunden haben sollte. Gerade wenn, wie die neuere Kritik so geflissentlich hervorhebt, der Werth einer Weissagung nach ihrer ethischen Wirkung auf die Zeitgenossen bemessen werden muß, kann Sach. 12—14 entweder nicht aus der von ihr angenommenen Zeit herstammen, oder es muß diesen Weissagungen aller Werth abgesprochen werden. Ist aber so der Inhalt von Sach. 12—14 im Zusammenhalt mit den vorexilischen Zeitverhältnissen schon an und für sich Beweis dafür, daß diese Kapitel aus der nachexilischen Zeit stammen, so wird hierdurch zugleich vermöge des zwischen Kap. 12—14 und Kap. 9—11 bestehenden Zusammenhanges, infolge dessen Kap. 12—14 nur auf Grund von Kap. 9—11 verständlich ist, auch die wesentliche Gleichzeitigkeit der Abfassung von Kap. 9—11, also deren Ursprung in der nachexilischen Zeit, abermals bestätigt.

Ist der zweite Theil Sacharja's nachexilisch, so eignet ihm eine Bedeutung in der Geschichte der messianischen Weissagung, wie sie nur wenige Stücke des Alten Testamentes für sich in Anspruch nehmen können. Denn es wird hier dem Volke Israel nicht nur das Kommen des Messias und das Anbrechen der glücklichen messianischen Zeiten verheißen, sondern es wird auch geweissagt, daß der Messias in niedriger Gestalt als König und Bringer des Friedens für Israel und die Völkerwelt auftreten werde (Kap. 9, 9. 10), daß er aber von seinem Volke werde verworfen und getödtet werden (Kap. 11, 4—17. 12, 10. 13, 7—9), daß damit für Israel eine Zeit namenlosen Elends beginnen werde (Kap. 11, 15—17. 13, 7—9), daß aber Jehova zuletzt des unglücklichen Volkes sich erbarmen, dasselbe wieder zu sich ziehen und von der Schuld und allem Uebel befreien werde (Kapitel 12, 10—13, 6. 13, 9 bis 14, 21.).

Die Literatur über Sacharja ist sehr groß; mit Uebergehung der alttestamentlichen Einleitungen und der über die gesammten kleinen Propheten sich erstreckenden Commentare nennen wir von Neueren bloß a) in kritischer Hinsicht: (B. G. Flügge) Die Weissagungen, welche den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen sind. Hamburg 1784. F. B. Köster, meletemata critica et exegetica in Zachariae proph. partem posteriorem. Göttingen 1818; Hengstenberg, die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharja. Berlin 1831; J. D. F. Burger, études exégétiques et critiques sur le prophète Zacharie. Straßburg 1841; Bleek, in den Studien und Krit. Jahrg. 1852 S. 247 ff.; von Ortenberg, die Bestandtheile des Buches Sacharja. Gotha 1859; b) in exegetischer Hinsicht: Venema, sermones academici vice commentarii ad librum prophetiarum Zachariae. Leeuwarden 1787; M. Baumgarten, die Nachtgesichte Sacharja's. Braunschweig 1854. 1855; W. Neumann, die Weissagungen des Sakharjah. Stuttgart 1860; Kliefoth, der Prophet Sacharjah. Schwerin 1862. — Die im Obigen vorgetragenen Ansichten sind hier begründet in des Unterzeichneten Commentar zu den nachexilischen Propheten. 2. und 3. Theil. Erlangen 1861. 1863.

VI. Ein Priester aus der Ordnung Abia's, Gemahl der Elisabeth und Vater Johannis des Täufers. Er hatte einst beim Altardienst eine Engelerscheinung, durch welche ihm angekündigt wurde, daß er der Vater eines Sohnes werden solle, welcher der Vorläufer des Messias seyn werde. Da er dieser Verheißung wegen seines und seiner Ge-

mahlin vorgerücktem Alters Unglauben entgegensetzte, so wurde er bis zur Erfüllung der Verheißung mit Stummheit gestraft. Seine wieder erlangte Sprache brauchte er zuerst zum Lobpreis Gottes, als welcher nunmehr seine alten den Vätern gegebenen Verheißungen zu erfüllen angefangen habe. So nach Luk. 1, 5—25. 57—79. Die Sage läßt den Zacharias, wohl auf Grund falscher Deutung von Matth. 23, 35, von Herodes im Tempelvorhofe ermordet seyn, vergl. Protev. Jacobi cap. 23 sq. Die Beziehung von Matth. 23, 35 auf den Tod dieses Zacharias vertheidigen noch Müller in Stud. u. Krit. 1841 S. 673ff. u. Hilgenfeld, krit. Unters. S. 155 u. theol. Jahrbücher 1852 S. 416. **A. Köhler.**

Zacharias, römischer Bischof zwischen Gregor III. und Stephan II., von 741 bis 752, hat im Verhältnisse zu den Longobarden, zur griechischen Kirche, sowie zu Bonifacius und der deutschen Kirche die Interessen des römischen Stuhles kräftig und mit Geschicklichkeit und Erfolg vertreten und durch die Gutheißung der Beseitigung des letzten Merovingers und der Erhebung Pippin's zum Könige an einer der erfolgreichsten Wendungen der Geschichte Antheil genommen. — Er bewog den König der Longobarden, Luitprand, zur Zurückgabe der im Jahre 739 dem Herzogthum Rom entrissenen Städte und zur Schließung eines zwanzigjährigen Friedens. Bald darauf bewog er denselben Luitprand, von der Belagerung Ravenna's abzustehen und alles Land herauszugeben, das er vom Exarchat genommen hatte. Auch auf Luitprand's Nachfolger Rachis, übte er großen Einfluß aus, that seinen Eroberungen Einhalt, nahm ihn auf seinen Wunsch, nachdem er dem Throne entsagt hatte, unter die Zahl seiner Kleriker auf und gab ihm und seiner Gemahlin und Tochter den klösterlichen Habit (im J. 749). Derselbe Pabst ist es, der auch Karlmann zum Kleriker weihte (747). Was die griechische Kirche betrifft, so empfahl Zacharias, als Verehrer der Bilder, dem Kaiser Kopronymus die Bilder als Gegenstände in den Kirchen wieder aufzustellen. Besonders wichtig ist sein Verhältniß zu Bonifacius, dem sogenannten Apostel der Deutschen, und zu Pippin, dem Stifter des Karolingischen Königshauses, geworden (s. die Artikel „Bonifacius" und „Pippin"; Rettberg, Kirchengesch. Deutschl. 1r Band). Was die inneren Verhältnisse betrifft, so hielt Zacharias im J. 743 eine Synode, woran 59 abendländische Bischöfe Theil nahmen und welche die Kirchenzucht betreffende Beschlüsse faßte. Noch ist anzuführen, daß er Gregor's des Großen Dialogen in das Griechische übersetzte und einst viele durch die Venetianer in Rom gekaufte Sklaven, welche nach Afrika verkauft werden sollten, wieder loskaufte.

Siehe über ihn Jaffé, Regesta Pontificum; Migne, Patrologie. Tom. 89., wo sich auch die an Bonifacius gerichteten Briefe sich befinden; diese finden sich auch in den Sammlungen der Briefe des Bonifacius bei Würdtwein und bei Giles; St. Bonifacii Opera. Vol. I. London 1845.

Zahlen bei den Hebräern. Zahlensymbolik in der heil. Schrift. Das hebr. מִסְפָּר, סְפוֹרָה Ps. 71, 15. von ספר, putare, rein machen, ordnen, zählen, סִפֵּר, zählen, erzählen, bezeichnet die Zahl als das Ordnende u. Geordnete überhaupt, das chald. מִנְיָן (Esr. 6, 17) als das Messende (מָנָה 1 Chr. 21, 1. 27, 24), das nur 2 Mos. 12, 4. 3 Mos. 27, 23 vorkommende מִכְסָה von כסס, scheiden, theilen, involvirt den Begriff der Eintheilung, das deutsche „Zahl" (Wurzel tal, theilen, wo-auch wurzelverwandt mit „Ziel") sowohl den Begriff der Theilung, als den der Ordnung, Begränzung des Getheilten. Oft steht מִסְפָּר allein für eine unbestimmt kleine Anzahl, z. B. אַנְשֵׁי מִסְפָּר, so viele, daß man sie leicht zählen kann; eine unbestimmte große Anzahl ist רֹב. Die Summe wird meist durch רֹאשׁ (2 Mos. 30, 12. 3 Mos. 5, 24. 4 Mos. 1, 2. 49. Ps. 119, 160), doch auch durch מִסְפָּר (4 Mos. 3, 40) ausgedrückt. Zählen, Summiren ist נָשָׂא אֶת־רֹאשׁ, d. h. die Zahl aufnehmen; rechnen, etwas berechnen ist חִשַּׁב, d. i. etwas durch Unterscheiden erfassen (3 Mos. 25, 27. 50. 52. 27, 18. 23. 2 Kön. 12, 16). Wissen wir auch Nichts von der Rechenkunst der Hebräer, so waren doch jedenfalls die im Verkehr und Dienst des socialen und

n Lebens täglich vorkommenden Rechnungsarten ihnen geläufig. Vgl. die Ad-
Mos. 1. 26. Subtraktion גָּרַע 3 Mos. 27, 18. Rest עֹדֵף 3 Mos. 25, 27.
8, 46. 48 f. von עָדַף, überschüssig, überzählig seyn. Multiplikation 3 Mos.
ff. Formel (49 — x) . 50. Potenzirung 3 Mos. 25, 8. Dan. 7, 10 u. ö.
3 Mos. 25, 27, 50 beim Einrechnen der Auslösungsjahre in die Summe des
des eines Feldes oder Miethsgeldes einer Person. Die Brüche 1/3, 1/4, 1/5,
0, 2/10, 3/10 kommen häufig vor z. B. 4 Mos. 15, 4 ff. 1 Mos. 47, 24.
5, 16. 6, 5. Hes. 4, 11. 45, 13. Eine zusammengesetztere Rechnung s. 3 Mos.
nach der Formel $\frac{49 - x \cdot 50}{5}$. Die Proportionen der Maaße des Ezechiel'schen
sehen auch für die mathematischen Kenntnisse der Hebräer eine höhere Stufe
bildung voraus. — Als Zahlzeichen wurden, wenigstens von den späteren
wie von den Griechen, die Buchstaben des Alphabets verwendet, nämlich א — ט
-9, י — צ für 10—90, ק — ת für 100—400; zur Bezeichnung von 500
finden sich die Finalbuchstaben ך, ם, ן, ף, ץ angewendet, oder wird ת =
t anderen Hunderten zusammengesetzt, z. B. תק = 500 u. s. w. 1000 wird
t durch א̈ oder א̄; bei zusammengesetzten Zahlen steht die größere voran, z. B.
תכא 421; 15 wäre יה, aber weil diese zwei Buchstaben Abbreviatur von
nd, so wird statt derselben טו = 9 + 6 gesetzt. Ueber die phönicisch-ara-
Bezeichnung der Zahlen s. Bd. XIV, 17. — Die Etymologie und die Urbe-
der Zahlennamen liegt noch theilweise im Dunkeln, ähnlich wie bei den uralten
men. Der Name scheint hergenommen bald von der inneren Natur der be-
n Zahl und ihrer Stellung im Zahlensystem, bald vielleicht auch von Gegen-
aus der sichtbaren Natur, an denen sich die Zahl ausprägt. Bei einigen Zahlen
ßt sich noch Wurzelverwandtschaft des Semitischen und Indoeuropäischen nach-
Das hebr. אֶחָד = אֶחָד Ch. Syr. חד läßt sich im sanskr. êka, im griech.
: wieder erkennen; Ewald will es auch im latein. aequus finden und nimmt
edeutung das Ebene, Gerade an; E. Meier im Wurzelw. S. 57 f. wohl rich-
s Abgesonderte, Alleinige, von אחד, חד, trennen, wie οἶος, unus. Dem
ten יחד, vereinigen, liegt schon der Begriff des Eins als früherer zu Grunde.
: deutlich ist die Verwandtschaft des indoeurop., sanskr. und goth. dva, δύω,
von Einige „Du" herleiten, wie „ich" von êka, da der Zählende von sich aus-
it dem hebr. שְׁנַיִם chald. תְּרֵין, תְּנֵי; die Urbedeutung scheint, wie das wurzel-
te שנא anzeigt, trennen, spalten zu seyn, nicht, wie Gesenius und Ewald, pli-
duplicare. Auf eine vervielfältigte Scheidung weist wohl auch die Etymologie
שׁ und seine Potenz תֵּשַׁע hin, wenn ersteres sich ableitet von einer Wurzel של,
(E. Meier S. 81. Fürst II, 461 aus redupl. שִׁלְשֵׁל, dreigliedrig verbinden)
teres von שָׁסַע, durchreißen, spalten (3 Mos. 11, 3 u. ö.) statt חשׁע, das vielfach
ne. Weder für Letzteres noch für Ersteres findet sich im Indoeuropäischen ein
rwandter Ausdruck, man müßte nur das semit. slo = slos mit Ewald als
lung des indoeurop. tri, tra und letzteres als plur. des semit. tre, 2. ansehen.
doeuropäische navan, novem, griechisch mit Vokalvorschlag, ohne v, ἐννέα mit
νέος, novus, neu verwandt scheint die Neun als die neuste d. i. letzte Grund-
bezeichnen. Die Zahl אַרְבַּע läßt im Semitischen mehrere Etymologieen zu,
n hat nicht nöthig, sie mit Ewald für Umsetzung aus dem indoerop. kvar,
zu halten. Am nächsten liegt bei 4, der ersten Quadratzahl, der Begriff der
ältigung, was nach Lepsius auf die Wurzel רב, רק, רבב, רבה führen würde,
h das indoeurop. kvatoar, quatuor, τέτταρα, goth. fidvôr, als reduplicirte Form
, semit. tre, eine Multiplikation der 2 mit sich andeutet. Redslob (s. Gesen.
v.) denkt an רבע = רבץ, cubuit quadrupes, woher nom. רבע mit א prosth.
mert an die Ableitung des cubus von cubare; auch Simonis: a cubando, quia
a firmiter cubent. Gesenius citirt Jes. 54, 11., wo רבץ = רבע steht, vom
er Steine in Mörtel, so daß רֶבַע = later quadratus, wie cubus von cu-

bare, und die Vierzahl genannt worden wäre von der viereckigen Gestalt der Backsteine (III. p. 1258). Andere vermuthen gar, die Hebräer haben manibus pedibusque protensis, gleichsam רְבוּעַ, diese Zahl angedeutet. Meier will אַרְבַּע identificiren mit der vierflügeligen ausgewachsenen Heuschrecke אַרְבֶּה und darnach die Vierzahl benannt seyn lassen (S. 81. 548). Die meisten angeführten Etymologieen scheinen allzu künstlich, wenn auch die Möglichkeit der Ableitung eines Zahlennamens von einem Gegenstande der sichtbaren Natur nicht geläugnet werden kann, wie z. B. bei der Fünfe, da sie sich ohne Zweifel herleitet von חמשׁ zusammenziehen, zusammenfassen, daher die die den 5 Fingern zusammenfassende Hand. Die Verwandtschaft des indoeurop. khankh, khantsch, pantschan, πεντε, πεμπε, goth. fimf, lat. quinque (Wechsel von κ und π, wie κως und πως, häufig) leuchtet ein. Je auffallender der Gleichlaut des indoeurop. und semit. Namens der Sechs, je ursprünglicher derselbe demnach ist, desto schwieriger ist es, die Wurzel desselben noch zu erkennen. Steht es, wie aus arab. und äthiop. Formen zu erhellen scheint, statt שֶׁדֶשׁ (entw. von einem ungebr. שׁדשׁ oder verkürzt aus שׁרשׁד von שׁדד), so läge der Begriff der Stärke, Gewalt, der, wie wir sehen werden, der Sechse eignet, auch etymologisch zu Grunde. Meier S. 81 läßt dagegen die Sechse, שֵׁשׁ von der שׁוֹשָׁן, der sechsblätterigen, weißen Lilie benannt seyn. Auch in Benennung der Sieben gehen die semitischen (שֶׁבַע) und indoeuropäischen (Wurzel sap, sanskr. septa, ἑπτα, septem, goth. mit Wegwerfung der superlat. Endung ta: sibun) Sprachen nicht weit auseinander; um so mehr ist auch hier die Etymologie im Dunkeln*). Man könnte entweder denken an שׁבם, שְׁבִיס = שְׁמָשׁ, kleine Sonnen d. h. leuchtende Sterngruppen, Siebengestirn oder 7 Planeten, so daß von diesen die Siebenzahl benannt wäre (Meier S. 311) oder besser an שׂבע = שׁפע = שָׂבַע, welches den (auch im Indoeurop. wurzelverwandten) Begriff der Sättigung, Fülle, Ueberfluß enthält und womit noch weiter das nach Wurzel und Begriff verwandte שׁבת zu vergleichen ist. Immerhin möchten wir die Etymologie hier lieber im Wesen der Zahl, die ein relativ völliges Zahlensystem bezeichnet, oder in der Völligkeit des Schöpfungswerkes, als in den 7 Planeten suchen. Für das semit. שְׁמֹנָה, ثمان, das auch in's koptische schmûn übergegangen ist, findet sich kein Analogon in den indoeurop. Sprachen, wo octo aus der Wurzel ak, ok, augeo und tva (vermehrte 2) zusammengesetzt scheint, und auch im Hebräischen keine deutliche Etymologie, wenn man nicht an die eine Fülle ausdrückende rad. שׁמן, سمن, denken will. Fürst denkt an Ableitung von אֶשְׁמוּן, dem Namen des 8ten Kabirs mit 8 Strahlen auf dem Haupt, der die 7 Kreisbahnen des Kometen umschließt, II, 470; s. Baur in der Tübing. Zeitschr. 18.. S. 137. Dagegen ist durchaus klar die Etymologie von עֶשֶׂר, sey's nun, daß man durch Vermittelung der 10 zusammengelegten Finger, oder da 10 die die Reihe der Grundzahlen abschließende und zu einem System zusammenschließende Zahl ist, eine in der Bedeutung von Verbindung und Zusammenschluß von עשׁר (עשׂר=עצר, אסר, ...) compingere, vergl. 1 Kön. 22, 49. Chet. ableitet, wogegen das indoeurop. sanskr. dasan, decem, δεκα, goth. techun, von rad. tak, δεικω, zeigen, woher δάκτυλος digitus, die Zehn bezeichnet als die bezeichnende, begränzende Zahl. Das semit. מֵאָה von מְאָה = מהה scheint verwandt mit rad. mak, sanskrit. mah, μέγας, magnus, kopt. meh, viel seyn; mehr, many, während das deutsche Hundert nach Bopp aus cantam (das plurale, potenzirte 10 von dem aus dakant, 10, abgekürzten kant), lat. centum, goth. hunt, entstanden ist. Auch der etymol. Begriff von אֶלֶף, tausend (taihunhunt, zehnhundert) ist, wie von עֶשֶׂר der der Verbindung vieler Einzelnen zur Einheit familia (אלף 4. copulavit, sociavit in ar. conj. I. III. IV. Ges. thes. I, 105 sq.)

*) Ein Calembourg ist die Herleitung der septas — ἀπὸ τοῦ σέβεσθαι Macr. in Somn. Scip. I, 6. Nicomach. ap. Phot. cod. 187.

wogegen in dem Ausdruck für 10,000 רְבָבָה (רִבּוֹת, רִבּוֹ, Ewald §. 165. c. d. du רִבֹּתַיִם, Ps. 68, 18., griech. *μύριοι*, von Zerfließen benannt?), nur der Begriff einer unbestimmt großen Menge liegt. Während hier eine ursprünglich runde, unbestimmte Zahl, numerus incertus, zu einer bestimmten Zahl, numerus certus, geworden ist, werden im Hebräischen, wie in allen anderen Sprachen, manche bestimmte Zahlen als runde, unbestimmte Zahlen gebraucht. Doch sind bei diesem Gebrauche nicht nur constante nationale Verschiedenheiten zu beobachten, wie z. B. die 6 und ihre multipla die specifisch-lateinische oder römische (und babylonische?) runde Zahl ist (sexcenti! vgl. Niebuhr, röm. Gesch. II, 83. 96); sondern auch begriffliche Unterschiede, zunächst so, daß gewisse runde Zahlen vorzugsweise gebraucht werden, die Begriffe der Vielheit, Wenigkeit, Steigerung, Vollständigkeit, Allgemeinheit u. s. w. auszudrücken. So kommen an unzähligen Stellen alle Zahlen von 1—9, ferner 10, 100, 1000, 10,000 vor, auch so, daß 2 angränzende zusammen genannt werden, um je nach dem Zusammenhang ein minimum oder maximum zu bezeichnen, z. B. 1 und 2. 2 Mos. 21, 21. Matth. 18, 16, 2 u. 3. Hiob 33, 29. Matth. 18, 20. 1 Cor. 14, 27. 3 u. 4. 2 Mos. 20, 5. Am. 1, 3 ff. Jer. 36, 23.; 4 und 5 Jes. 17, 6.; 5 und 6 2 Kön. 13, 19.; 6 und 7 Hiob 5, 19.; 7 und 8 Mich. 5, 4 u. s. w. Diese Begriffe selbst aber sind zum Theil nur der abstrakteste mathematische Ausdruck einer konkreten Idee, welche einzelnen dieser Zahlen, gleichsam als den Exponenten oder Formeln für bestimmte Sphären der Weltordnung, zu Grunde liegt. Dieß führt uns auf die symbolischen oder theologischen Zahlen im engeren Sinne, wie deren Vorkommen bei den Hebräern und in der Bibel jetzt allgemein zugestanden wird, so sehr auch hinsichtlich der Deutung der einzelnen Zahlen und der Consequenz, in welcher die symbolische Dignität geltend gemacht wird, die Ansichten auseinandergehen und so große Vorsicht auch dabei zu brauchen ist, da, wie bei Typologie und Etymologie, die Gefahr witziger Spielerei so nahe liegt*). Unläugbar nämlich geht der Gebrauch von gewissen Zahlen, abgesehen von dem eigentlichen Zahlenwerth derselben, in specifischer, emblematischer, symbolischer Bedeutung durch das ganze Alterthum hindurch und findet sich, wie bei anderen Völkern des Alterthums, von welchen wir Kunde haben (über die Germanen vgl. Grimm, deutsche Rechtsalterth. S. 207 ff.), so auch bei den Hebräern, schon in der ältesten Zeit. Und es wäre gewiß unrichtig, wenn man hierin nur willkürliche, conventionelle Mysteriosophie einer Priesterkaste sehen und die Verschiedenheiten bloß nationaler Idiosynkrasie zuschreiben wollte. Nicht nur ist Zahl und Maß, überhaupt die Kategorie der Quantität, ein wesentliches und nothwendiges Attribut des Kosmos, der göttlichen Schöpfungsordnung, von Gott mit Zeit und Raum, der in der Zeit sich entwickelnden und den Raum füllenden Creatur zumal erschaffen, um diese in ihrem Seyn und Werden, in ihrer Einheit und Mannichfaltigkeit begreifen, zählen und messen zu können (Weish. 11, 20: *πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξε*, vergl. d. pythag. *τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων*, Arist. Met. 1, 5), sondern Gott hat als ein Gott der Ordnung auch die einzelnen Schöpfungsgebiete bis in's Kleinste hinein (vgl. Matth. 10, 30. Luk. 12, 7) nach bestimmten Zahlenverhältnissen geordnet Ps. 104, 24. Sir. 16, 27). Auch dem physisch und metaphysisch Transscendenten, dem für den Menschen Unzählbaren nicht nur im Gebiete der Naturnothwendigkeit 1 Mos. 13, 16. 15, 5. 32, 12. 4 Mos. 23, 10. Hiob 5, 9. 9, 10. 14, 5. 15, 20. Ps. 40, 6. 13. 71, 15. 104, 25. 139, 18. 147, 4. Jes. 40, 26. Jer. 33, 22. Hos. 2, 10. Röm. 9, 27. Offb. 7, 9), sondern auch im Gebiete der menschlichen Freiheit Hiob 14, 16. 31, 4. Ps. 56, 9) ist von Ihm Zahl und Maß, Ordnung und Ziel gesetzt, und ist es auch nicht in gewöhnlicher Weise von uns zu zählen, so ist es doch

*) Luther ergeht sich darin, „wie auch St. Augustinus pfleget", gelegentlich z. B. in der Predigt über Luk. 2, 27; die 7 Jahre des Ehestandes und die 84 Jahre der Wittwenschaft Hannä, als Jahre des Gesetzes und des geistlichen Lebens im Glauben auslegend (12 × 7 = 84, d. h. die Apostel sind zwölfmal so viel als Moses).

nach dem Princip und Grundschema seines Seyns und Werdens, nach der Sphäre, der es angehört in idealer Abbildlichkeit, typisch und symbolisch auch in Zahlenverhältnisse darstellbar. Diese sind, was auf dem Gebiete des Unorganischen die Crystallformen. Erkennt ja doch die Naturwissenschaft gewisse Zahlenverhältnisse als constante Typen im Rhythmus der höheren und niederen Stufen des organischen Lebens, z. B. die Zahlen 3, 7, 10, 12, 40, in der natürlichen Entwickelung des Menschen und den Verhältnissen seines leiblichen Lebens, besonders auch in Krankheitskrisen (s. Schubert, Spiegel d. Nat. S. 439 f.; Gesch. d. Seele, passim.; Ahndungen einer allgem. Gesch. d. Leb. II. 1, 58. 312 ff. 331. 2, 7 ff. u. ö. — Berthold, Physiologie I, 235. — Carus, Physis S. 10. 118. 121 ff.; Symbol. der menschlichen Gestalt, passim. — Ennemoser, Geist des Menschen S. 102 ff. — Passavant, Lebensmagnetism. S. 103 ff.). Die Hellsehenden berechnen oft nach diesen bedeutsamen Zahlen; sie nehmen in unvermittelter Naturanschauung etwas wahr von den fundamentalen Zahlenverhältnissen creatürlichen Seyns und Werdens. Finden wir dieselben ja deutlich schon in der anorganischen Schöpfung ausgeprägt, in den Crystallen, den stöchiometrischen Proportionen der Chemie, den Schwingungen der Schall- und Lichtwellen u. s. w. Wie sollte nicht wenigstens eine ahnende Erkenntniß solcher Verhältnisse dem in unmittelbarer Naturanschauung uns vielfach überlegenen Alterthum zugeschrieben werden dürfen, das seine Anticipationen der Wissenschaft in gewissen bedeutsamen Zahlen, besonders für das gottesdienstliche Leben, als Centrum und Culminationspunkt aller Erkenntniß im Alterthum, symbolisch fixirt hat? Damit wollen wir aber nicht sagen, daß der Schlüssel zum Verständniß der biblischen Zahlensymbolik in den heidnischen Naturreligionen und der Naturphilosophie des Alterthums, etwa des Pythagoras (dem freilich die Zahl nicht nur die allgemeine Form, sondern das Wesen und die Substanz der Dinge war; vgl. Arist. l. c. Hegel, Gesch. d. Philosophie I, 242 ff.) zu suchen sey, was zunächst Philo in umfassendster Weise, unbewußt auch die Rabbinen bis auf Abarbanel gethan und in neuerer Zeit der Deismus und der Mysticismus in seiner Weise. Auch Bähr, an die Creuzer'schen Forschungen sich anschließend, mag darin noch hie und da zu weit gegangen seyn, so wenig wir sein bahnbrechendes Verdienst verkennen dürfen und so streng er den ethischen Karakter des Mosaismus dem kosmischen Karakter der Symbolik der Naturreligionen gegenüber festzuhalten sucht (vergl. Kurtz, über d. symbol. Dign. der Zahlen, in Stud. u. Krit. 1844. S. 331 ff.). Wie die Bahnbrecher in Auffindung des Schlüssels der Hieroglyphen und Keilschrift u. s. w. vielfach von späteren Forschern sich corrigiren lassen müssen, so werden auch Bähr's Forschungen aus tieferem Schriftverständniß heraus vielfach noch berichtigt werden müssen. Namentlich tritt bei ihm hinter der naturphilosophischen oder metaphysischen, idealistisch-spekulativen, oft künstlich durch arithmetische Combinationen (z. B. $7 = 4 + 3$. $12 = 4 \times 3$ u. s. w.; vgl. Bd. XV. S. 110) ermittelten Bedeutung der Zahlen die ächt realistische, heils*ökonomische* zurück, welche für die biblische Zahlensymbolik doch die maßgebende ist und in welcher vorzugsweise oder allein wir den richtigen Schlüssel, die Prämissen zum *ψηφίζειν* (Offb. 13, 18) dieser *μυστήρια* zu finden hoffen dürfen, wie *Kliefoth* in s. Abhandl. über die Zahlensymb. der h. Schrift (Dieckhoff und Kliefoth, Theol. Zeitschrift, 1862. S. 1—89. 341—453, 509—623) von den meisten der in der heil. Schrift symbolisch gebrauchten Zahlen treffend nachweist, daß sie durch eine natur- oder heilsgeschichtliche That Gottes zu einer *Signatur*, d. h. zum Ausdruck einer bestimmten Idee geworden sind, eine bestimmte begriffliche Bedeutung erhalten haben. Mit ihm stimmt zum Theil überein *Lämmert* (Babel, das Thier und der falsche Prophet, biblisch-symbolische Stud. über Offb. 13—19. Gotha, Besser, 1863), besonders auch in der Consequenz, die einmal als symbolisch erkannte Zahl auch da symbolisch zu nehmen, wo andere, im allgemeinen die symbolische Bedeutung gewisser Zahlen anerkennende Ausleger die Zahl eigentlich nehmen und chronologischen Berechnungen zu Grund legen, z. B. bei den 4 Weltmonarchieen, den 70 Wochen Daniel's, dem Millennium

. s. w. — Haben wir nun den Schlüssel für die symbolische Bedeutung der Zahlen ugsweise in der Offenbarungsgeschichte selbst zu suchen, so werden wir am sichersten hen, wenn wir von der geschichtlich zuerst hervortretenden und am häufigsten durch alle Bücher der heil. Schrift hindurch in symbolischer Dignität vorkommenden Zahl sgehen und dieselbe zuerst an und für sich betrachten, dann die davon abgeleiteten ndär-symbolischen Zahlen, entstanden durch Combination mit anderen symbolischen hlen oder mit Zahlen, die hier nur einen mathematischen oder arithmetischen Verhält-sbegriff z. B. der Steigerung ausdrücken (von Kliefoth Hülfszahlen*) genannt z. B. auch 10, 100 u. s. w.), durch Addition, Subtraktion, Multiplikation und Potenzi-ng, Theilung, Halbirung; sodann die anderen symbolischen Grundzahlen mit den von en abgeleiteten sekundär-symbolischen Zahlen.

I. Die Sieben. Mit einer Heptas beginnt die heil. Schrift, mit einer Reihe n Heptaden schließt sie. Die geschichtlich zuerst vorkommende und am häufigsten durch e meisten Bücher der heilige Schrift hindurch bis zur Apokalypse in symbolischer ignität auftretende Zahl ist die Sieben, die wir also billig zuerst betrachten. Der und ihrer symbolischen Dignität ist weder zu suchen in den 7 Planeten (Winer, Real-l.-Buch II, 715; Hengstenberg, Bileam S. 70 f. u. A.) oder was sich sonst siebenet der Creatur, 7 Töne, Farben u. s. w. (Philo opif. mundi. I. ed. Mang. p. 21 sq. Comm. v. J. G. Müller. Bas. 1841; de Septen. II, 281; Varro in Gall. noct. 10.; s. Bähr I, 192 f.; Baur in d. Tüb. Zeitschr; 1832. S. 128 ff.), noch in r Combination aus anderen bedeutsamen Zahlen, z. B. 3 + 4 (Bähr, Kurtz u. A.), s den ersten verdoppelten Zahlen 1 + 2 + 4, oder darin, daß allemal das 7te ied der geometrischen Folgen 1, 2 u. s. w., 1, 3 u. s. w. zugleich Quadrat- und bitzahl ist (Philo; vgl. Jost, Gesch. d. Jud. u. s. Sekten, 1. S. 391 f.), sondern in den Tagen der Erschaffung der Welt aus dem unvollkommenen Zustand s תֹהוּ וָבֹהוּ in den vollendeten des טוֹב מְאֹד, in dem Gott ruhete am 7ten ge, denselben zu einem Tage seliger Ruhe auch für die Creatur segnend und iligend (1 Mos. 1. 2, 1—4. vgl. Spr. 9, 1). So wird die Sieben zum Typus aller s der Unvollkommenheit, Unruhe (beziehungsweise Sünde, Unseligkeit) unter Leitung d durch positive Heils- und Segenswirkung Gottes zur Vollendung, Ruhe und Hei-ung in Gott hinstrebenden Entwicklung in der Geschichte der Creatur, der Menschheit besondere. Für letztere steht das auserwählte Volk Gottes im A. Testam. wiederum pisch da. Schon seine Geburt und Bereitung zum Volke Gottes, die Erlösung aus gypten, die Organisirung durch das Gesetz vollzieht sich in einem durch die Sieben herrschten stufenmäßigen Fortschritt (vgl. Keil, Comm. I, 310. Bertheau, die 7 Gruppen s Ges.). Vor Allem aber finden wir die 7 als den vorzugsweise heiligen Zeit-heiler**). Jedesmal ist die als Tag, Monat, Jahr wiederkehrende Sieben eine hei-ge Fest- und Ruhezeit (s. d. Art. „Sabbath"). Bei diesem und allem sonstigen Vor-mmen der Siebenzahl im israelit. Ritus haben wir aber immer eine rückwärts auf s Werk der ersten Schöpfung der Welt und des Volks Israel blickende, mnemo-ische und eine vorwärts auf das Werk der Neuschöpfung, den σαββατισμὸς der llendung (Hebr. 4, 9) blickende eschatologische Beziehung zu unterscheiden, so ß zwar beides überall mit einander verbunden ist, aber bald die eine, bald die andere herrscht. Wenn beim Wochensabbath und Pascha die mnemonische, so herrscht im

*) Als solche Hülfszahlen können Zahlen vorkommen, die sonst anerkannt eine selbstständig mbolische Bedeutung haben, wie 10, 3 u. 2 u. s. w.

**) Auch in der pythag. Zahlenlehre ist die Sieben die Zahl des καιρός. Alex. Aphrod. in ist. Met. I, 5. 7. quem ordinem numerus septem obtineret, hunc in mundo assignabant mpestivitati, utique quoniam hunc numerum tempestivitatem esse censebant. Im deutschen terthum kommt 7, 2 × 7, 6 × 7 häufig als Fristbestimmung vor (s. Grimm, deutsche Rechts-erthümer S. 214. 217. 219).

Jahressabbath*), Jobeljahr, den Festen des 7ten Monats, besonders dem Ritus des Laubhüttenfestes (vgl. Sach. 14, 16 ff.) entschieden die prophetisch-eschatologische Beziehung vor, in welcher späterhin sie als die vorzugsweise der apokalyptischen Prophetie (Daniel's 70 Wochen, Sacharja's 7 Nachtgesichte 1, 7—17. 18—21. 2—6. Kap., 7 Worte Gottes in 8, 1—17., ein Abschnitt, der selbst wieder mit 7, 4—7. 8—14. 8, 18—23. 9—10. Kap. 11. Kap. 12—14. Kap. eine Heptas von Gottesworten bildet, 7 Gleichnisse vom Reich Gottes Matth. 13. Offenb. Joh. durchgängig) eignende Zahl vorkommt. Hieher gehört auch das Vorkommen der Sieben an anderen prophetischen Symbolen, z. B. den Stufen zum Ezechiel'schen Tempel (40, 22. 26), die stufenweise Vorbereitung der Menschheit für den neuen Tempel, das vollendete Reich Gottes, symbolisirend, oder den auf dem Stein befindlichen oder auf das Bleiloth in Serubabel's Hand hinschauenden 7 Augen, den das Lamm bezeichnenden 7 Augen und Hörnern, wodurch der Geist Gottes und näher Christi, der deshalb auch, obgleich in sich eins, als siebenfacher dargestellt wird (Sach. 3, 9. 4, 10. Offb. 1, 4. 3, 1. 4, 5. 5, 6. vgl. Jes. 11, 2), karakterisirt wird als alle Zeiten und alles Thun der Menschen durchschauend, überwachend, durchwaltend bis zum heilsgeschichtlichen Ziele. So wird nun überhaupt für alle heilsökonomischen, in Gericht und Gnade in der Zeit sich vollziehenden Thaten Gottes, Strafen, Sühnungen, Weihungen und Segnungen 7 die Signatur; sie ist „die Zahl des heilsgeschichtlichen Processes" (Zöckler, theol. nat. S. 784). Hinsichtlich der Strafen vgl. 1 Mos. 4, 15. 24. (die göttliche Strafe, die nach Gottes eigenem Ausspruch den Mörder Kain's trifft, will Lamech in seinem titanischen Trotz noch überbieten) 41, 3. 7. 27. 2 Mos. 7, 25. 3 Mos. 26, 18. 21. 24. 28. 5 Mos. 28, 7. 25. Jos. 6, 4 f. (siebenmaliges Blasen mit der Jobelposaune vor Jericho's Fall zugleich typisch für das Schlußgericht über die feindliche Weltmacht); Richt. 6, 1. 2 Sam. 12, 18. 24, 13. 2 Kön. 8, 1 ff. Jes. 1, 2 ff. (Sünde und Elend Israel's [illegible] Hengstenb. Ps. V. form. Anordn.) 4, 1. 11, 15. Jer. 15, 9. Ezech. 9, 2. Kp. 25—32 (Gerichte über 7 heidnische Völker) 39, 9. 12 f. Dan. 4, 13. u. ö. Ps. 79, 12. Offb. 11, 13. 16, 1 ff. Sir. 7, 3. Als das menschliche Correlat der göttlichen Strafe kann die menschliche Buß- und Todtentrauer angesehen werden 1 Mos. 50, 10. 4 Mos. 12, 14. Hiob 2, 13. 1 Sam. 31, 13. Hes. 3, 15. Dan. 10, 2. u. ö. Wer ferner der Schwörende Gottes Strafen für den Fall des Meineids oder Bundbruchs auf sich herabruft, heißt schwören „sich besiebenen" (נִשְׁבַּע 1 Mos. 21, 23. 22, 16 u. ö. vgl. Bd. III, 714), was Abraham noch besonders anschaulich darstellt durch die 7 besonders gestellten Lämmer 1 Mos. 21, 28 ff. Dem entspricht, was Herod. III, 8 als arabische Sitte erwähnt, bei eidlicher Bestätigung von Bündnissen 7 vor die Füße der Paciscenten gelegte Steine mit Blut zu bestreichen, das jeder von ihnen aus einer Handwunde fließen läßt. Vgl. Il. IX, 120 ff. Hinsichtlich der Sühnungen, Reinigungen vergl. 3 Mos. 4, 6. 17. 12, 1 ff. 13, 4. 6. 21. 26. 31. 33. 50. 54. 14, 7 ff. 16. 27. 38. 51. 15, 3. 19. 24. 28. 16, 14. 19. 4 Mos. 6, 9. 12, 14. 19, 4. 11 ff. 31, 19. 24. Richt. 6, 25. 2 Sam. 21, 6 ff. 2 Kön. 5, 10. 14. 2 Chr. 29, 21. Ezech. 44, 26. Am. Kp. 1. 2. Hiob 42, 8. Spr. 6, 16 ff. 31. Auch Jakob's siebenmaliges Verneigen gehört hierher 1 Mos. 33, 3. Das menschliche Correlat davon ist das siebenmalige Vergeben Matth. 18, 22., wo Jesus eben verbietet, beim eigentlichen Zahlenwerth der symbolischen Zahl stehen zu bleiben. Hinsichtlich der Weihungen vgl. 2 Mos. 29, 29 ff. 3 Mos. 8, 11. 33. 35. 1 Kön. 8, 65. 1 Chr. 15, 26. 2 Chr. 7, 9. Ezech. 3, 15 f. 43, 25 f. (wozu auch die Festbrandopfer 4 Mos. 28. 29. vgl. Esra 8, 35. gehören). Hinsichtlich der Segnungen und Heilsthaten vergl. 1 Mos. 7, 1 ff. (Gnaden- und Rettungsfrist) 41, 2. 5. 26. Jos. 6. Ruth 4, 15. Richt. 16, 19. (Kraft als Gnadengeschenk Gottes) 1 Sam. 2, 5. 1 Kön. 20, 29. 2 Kön.

*) Lämmert a. a. O. S. 85: der Acker hat seine siebenjährige Periode in der levit. Gesetzgebung, gleichwie die Welt, deren Symbol er ist (Matth. 13, 38). Daselbst: das Fest der vollendeten Ernte ist Sinnbild für das Ende der Welt.

, 35. Jes. 30, 26. Hiob 5, 19. 42, 13. Matth. 15, 34. Mark. 8, 5. Ferner die [illegible]bentägigen Festzeiten, als Heils- und Segenszeiten (2 Mos. 23, 15. 3 Mos. 23, 8. [illegible] u. d.), die auch in siebentägiger Feier menschlicher Freudenfeste nachgebildet werden [illegible]cht. 14, 12. 15. Die Segnungen Gottes reflektiren sich im siebenmaligen Lob Ps. 19, 164. vgl. Offb. 5, 12. 7, 12., im siebenfältigen Geben des Menschen Pred. 11, 2. [illegible]berreiche Wohlthätigkeit durch וְגַם לִשְׁמוֹנָה ausgedrückt). So tragen denn auch die [illegible]arte- und Prüfungszeiten, in welchen Gnade mit Gericht sich verbindet, die [illegible]ieben als Signatur, z. B. 1 Mos. 7, 10. 8, 10. 12. 29, 18. Jos. 6. 1 Sam. 10, 8. [illegible], 13. 18, 8. 1 Kön. 18, 43 ff. Hiob 5, 19. Spr. 24, 16. Endlich findet am [illegible]eiligthum und was zu dessen Dienst gehört, als an einem Gotteswerk, sich hie und [illegible], manchmal wie versteckt, die Siebenzahl aufgedrückt, z. B. an der Stiftshüttte in [illegible] 4 × 7 Ellen langen Teppichen (2 Mos. 26, 2), dem siebenarmigen Leuchter (2 Mos. [illegible], 37), dem siebenjährigen Bau des Tempels (1 Kön. 6, 38), dem siebentägigen Dienst [illegible] Tempeldiener (1 Chr. 9, 25); im Neuen Testament erinnern wir an die 7 Diakonen [illegible]geſch. 6), Amtsgabe (Röm. 12, 1 ff. 1 Kor. 12, 8 ff.), Bitten des Vaterunsers. [illegible]nach läßt sich erwarten, daß die Sieben auch den Urkunden der göttlichen Heils-[illegible]nung als Gliederungsprincip in mannichfaltiger Weise aufgeprägt sey. Nicht nur [illegible]eben im Allgemeinen Gottes אִמְרוֹת, als durch den Geist Gottes im Volke lebendig [illegible]worden und bewähret, poetisch verglichen dem siebenmal geläuterten Silber (Ps. 12, 7), [illegible]dern vielfach sind auch die heil. Schriften im Ganzen und Einzelnen (Pentateuch, [illegible]chiel 1—7. 8—13. 14—19. 20—24. 25—32. 33—39. 40—48., Sacharja s. oben, [illegible]. 1, 2 ff. 52, 13—53., s. Hengstenb. Abhandl. über Ps. V. form. Anordn., der [illegible]che Zahlenschemata namentlich in der formellen Anordnung der Psalmen nachweist [illegible] den Vorwurf der Künstelei und kabbalistischen Spielerei ablehnt, auch der Zahlen-[illegible]mbolik viel ächtes Metall zugesteht, übrigens nicht tiefer in die Sache eingeht) und [illegible] in's Einzelnste hinein durch 7 gegliedert, wie sich besonders an der Apokalypse nach-[illegible]sen läßt. Innerhalb der 2 Weltzeiten Kp. 2. 3. und 6—22. (*ἃ εἰσὶν* u. *ἃ μέλλει [illegible]σθαι* 1, 19), deren Entwicklung sie darlegt, wird für die erste derselben, für die [illegible]rchenzeit, d. h. die ganze durch den heil. Geist gesammelte, erleuchtete, geheiligte Kirche [illegible]risti auf Erden nach ihren geschichtlich hervortretenden Entwicklungsphasen, als Typus [illegible]gestellt die Siebenheit der apostolischen Gemeinden Kleinasiens, ohne daß man deß-[illegible]gen die 7 nach ihrem Zahlenwerth betrachten und auf bestimmte Kirchengemeinschaften [illegible]wenden darf, sofern eine Kirchengemeinschaft mehrere Entwicklungsphasen und mehrere [illegible]e gemeinsame durchmachen können*). In der eschatologischen Weltzeit vollzieht sich [illegible] schließliche Entwicklung, das Gericht über die feindliche Weltmacht und die Rettung [illegible] Gemeinde in einer Reihe von göttlichen Gerichtsakten, als welche sie durch 7 be-[illegible]chnet sind. Auf die 7 Siegel (6—8, 1; in 7, 1—14. durch einen nur die Kinder [illegible]ottes angehenden Zwischenakt unterbrochen) folgen die 7 Posaunen (8, 2—14, 5), [illegible]ren letzter ein prophetischer Blick auf die Schicksale der Kirche unter den Gerichten [illegible]0, 1—11, 14) und die Ankündigung der nun bevorstehenden Schlußentwicklung (11, [illegible]—19) und zur Vorbereitung darauf 3 Vorgesichte, Sonnenweib mit Drachen, Thier [illegible] Lügenprophet (Kp. 12. 13) vorangehen, worauf sich dann erst der Inhalt der 7ten [illegible]saune in einer dreifachen, übrigens parallelen Sieben entfaltet und vollendet, den [illegible] Engeln, in deren Mitte der Herr erscheint (14, 6 ff.), den 7 Schalen (15. 16. Kp.) und [illegible] 7 die Schlußentwicklung darlegenden Gesichten Kp. 17. 18, 1—20. 21—24. 19, 1—16. [illegible]—21. 20, 1—21, 8. 21, 9—22, 5. Typisch angedeutet ist diese die Schluß-[illegible]wicklung enthaltende dreifache Sieben schon in den 3 × 7 Tagen des Uebergangs [illegible] Gericht der Sündfluth zur neuen Erde nach derselben (1 Mos. 8, 8 ff.); in eine [illegible] שָׁבוּעַ, nach vorangegangenen 2 Reihen von 7 und 62 שָׁבֻעִים ist sie zusammen-

*) Kliefoth a. a. O. S. 53, der hiezu bemerkt, daß der successive Verlauf, nicht die Gesammt-[illegible] der gleichzeitigen, die Vielheit der die ökumenische Kirche bildenden Gemeinden hier gemeint [illegible], weil sonst, wie Matth. 25, 1. die Zehnzahl, als Signatur der Oekumenicität gebraucht wäre.

gefaßt im Dan. 9, 27. Ihrer Theilung in der Mitte (1, 2 u. ½ Zeit vgl. 7, 25. 12, 7., oder 42 Monate oder 1260 Tage, vgl. Offb. 11, 2. 12, 6. 14. 13, 5), als dem Wendepunkt der höchsten Macht des Antichrist zu seiner Vernichtung, entspricht in der Offenbarung Johannis das Erschallen der letzten Posaune, von wo an bis zum Schluß der neuen Erde wiederum 3½ Zeiten zu rechnen sind. Dabei ist übrigens die Frage, nicht nur ob diese Zeiten als natürliche Jahre und die Monate und Tage im gewöhnlichen Sinne zu nehmen sind, was wir, weil nicht Jahre, sondern Zeiten (καιροί עִדָּנִין) genannt sind, verneinen möchten, sondern auch, ob überhaupt die Sieben in ihrem Zahlenwerth und nicht vielmehr bloß in ihrer symbolischen Dignität als Signatur der heilsökonomischen Thaten Gottes zu verstehen ist (Lämmert a. angef. O. S. 91 ff. 122 f.). Daß der simia Dei auch seinem Werk und Wesen die Sieben aufprägt*), darf uns nicht wundern. Wir sehen es schon bei dem Kainiten Lamech 1 Mos. 4, 24, dem Wahrsager Bileam 4 Mos. 23, 1 ff., dem Thieranbeter Jerobeam 2 Chr. 13, 9 — diesen 3 Typen Babel's, des falschen Propheten, des Thiers. Vergl. ferner Spr. 6, 16 ff. 26, 25. Am. 1, 3. u. 5. Mark. 16, 9. Luk. 8, 2. 11, 26. Offb. 12, 3. 13, 1. 17, 7. 9. Die 7 Häupter des Drachen und des Thiers sind das höllische Zerrbild und der Gegensatz der 7 Geister Gottes, der 7 Augen und Hörner des Lammes, s. Lämmert a. a. O. S. 84 und Zeller, bibl. Wört. II. S. 719. Als erste Repräsentanten der satanisirten Weltmacht erscheinen die 7 kanaanitischen Völkerschaften 5 Mos. 7, 1. vgl. Apgesch. 13, 19. vgl. Ezech. 25—32. Kp. — Daß die Sieben auch bei heidnischen Völkern, z. B. Babyloniern (Dan. 3, 19), Persern (Esr. 7, 14. Esth. 1, 5. 10. 14. 2, 9.), Indern, Chinesen u. s. w. (s. Bähr, Symb. I, 192 f. Baur in d. Tübing. Zeitschr. 1832. S. 128 ff.) als symbolische Zahl vorkommt, hängt im Allgemeinen mit dem bei den Semiten und den ihnen benachbarten Hamiten und Japhetiten (s. Bd. XIII. S. 195) gebräuchlichen Wochencyklus, wohl auch mit dem Planetendienst zusammen, bei den Persern insbesondere mit den 7 Amschaspands, welche auch auf die jüdische Angelologie Einfluß gewannen (Tob. 12, 15). — Neben diesem durchgängigen symbolischen Gebrauche der Sieben kommt sie wohl auch vereinzelt als runde Zahl vor z. B. Spr. 26, 16. Vgl. d. Art. „Siebenzahl, heilige" Bd. XIV, 358.

Von der Sieben als symbolischer Grundzahl sind abgeleitet 1) durch Steigerung: a) 2 × 7 = 14 in der Reinigung von der Geburt eines Mädchens 3 Mos. 12, 5., bei den Opfern des Posaunenfestes und Laubhüttenfestes 4 Mos. 29, 1 ff. 12 ff., im Geschlechtsregister Christi Matth. 1, 17 u. s. w., sofern die Reinigung, Weihe, Gnadenheimsuchung u. s. w. als eine potenzirte bezeichnet werden soll. b) 3 × 7 in 1 Mos. 8, 8 ff. und c) 4 × 7 in 2 Mos. 26, 2. in den schon oben besprochenen Fällen. d) 10 × 7 als Strafsteigerung Jes. 23, 15. Jer. 25, 11 f. 29, 10**). 1000 × 7 Offb. 11, 13. e) 10 × 2 × 7 als Ausdruck für die verdoppelte Segensfülle, die 140 Segensjahre Hiob's 42, 16. — 2) Durch Theilung: a) in 3 u. 4, auf die schon Augustinus großes Gewicht legte (vgl. Schubert, Ahndungen einer allg. Geschichte d. Lebens II, 2. S. 8), die jedoch als selbstständige symbolische Zahlen noch besonders zu betrachten sind. Als Theile der 7 kommen sie vor, mit 3 voran Am. 1. 2. Sach. 1—6. (3 Visionen allgemeinen, 4 speciellen Inhalts) Offb. 2. 3. (die 4 letzten Briefe mit Hinweisung auf die Parusie); mit 4 voran Sach. 7—14 (4 Gottesworte mit Beziehung auf die Gegenwart, 3 eschatologische); Offb. 6. (4 u. 3 Siegel), Kp. 8. (3 letzte Posaunen = 3 Wehe). b) In 3 + 3 + 1 oder 6 + 1 gliedert sich die Sieben in der Schöpfungsgeschichte, in 3 + 1 + 3 im Gebet des Herrn und Offenb. 14, 17—22. (Parusie Christi in der Mitte), ohne daß übrigens

---

*) Lämmert S. 88: Wie das Böse Nichts für sich ist und nur eine Verkehrung des Guten, so hat es auch keine bestimmte Zahl für sich. Die Zahl, die ihm beigelegt wird, erscheint deshalb in entgegengesetzter Bedeutung (Gegensinn).

**) Bei den 70 Geschlechtern Israel's, 70 Siebenheiten Daniel's, steht 10 als Hauptfactor seiner specifisch symbolischen Dignität; s. unter 10.

ſe Theilzahlen hier in ihrer ſpecifiſchen oder in einer von der Sieben abgeleiteten mboliſchen Bedeutung ſtünden; ſie ſind nur die dem jeweiligen Inhalt entſprechenden terſtufen der Entwicklung. d) Halbirung in 2 × 3½ hat ohne Zweifel eine eigentümliche ſymboliſche Bedeutung (zahlreiche Beiſpiele bei Wetſtein zu Offenb. 11, 2. mboliſch bei den Juden für Zeiten öffentlicher Drangſal). Einige ſchreiben der Bruchl die Signatur des Bundesbruchs zu (Sabel, Offenb. Joh.), Andere, wie Auberlen, ward, Gräber, Lämmert (mit Beziehung auf die nach der Tradition 3½ Jahr dauernde jenerung zu Eliä Zeit Luk. 4, 25. Jak. 5, 17), finden denjenigen Zuſtand darin aliſirt, in dem die Gemeinde unter dem Druck, von der Weltmacht unter Zulaſſung ttes zertreten iſt, der öffentliche Cult aufgehört hat, zwar die Prophetie noch zeugt, r verſteckt oder flüchtig (Offb. 11, 3. 7 ff. vgl. 1 Kön. 17, 3. 18, 4), eine Prüfgs- und Gerichtsperiode, welche aber um der Auserwählten willen (Matth. 24, 22. r. 10, 27) abgebrochen, verkürzt wird (septenarius truncus). Ebrard: Es ſoll e unerwartet unterbrochene Progreſſion von 1 — 2 — 4 angegeben werden, Ausdruck eine Zeit des Drucks, die ſich in immer potenzirterem Maße auszudehnen droht, n aber plötzlich, ehe man es erwartet, abgeſchnitten wird.

3) Die durch Subtraktion, Fehlen der vollendenden Sieben entſtehende Sechs e zwar als ſolche Signatur der Nichtvollendung. Doch iſt der poſitive Inhalt ihres griffs vielmehr in den 6 Schöpfungstagen als Werktagen zu ſuchen und insbeſondere ſechſten, als dem Tage der Erſchaffung des Menſchen (daher ἀριϑμὸς ϑρώπου, κ. ἑξ. Offb. 13, 18) zum Beherrſcher der Creatur. So wird 6 die Signr menſchlichen Arbeitens, Erzeugens (Pythag. γόνιμος ἀριϑμός), auch Dienens, ſchlicher Herrſchaft und Gewalt, zwar urſprünglich nach dem Ebenbild und Willen ttes (das Arbeiten an den 6 Wochentagen 7mal befohlen 2 Moſ. 20, 9. 23, 12. 15. 34, 21. 35, 2. 3 Moſ. 23, 3. 5 Moſ. 5, 13., ſechsjähriger Bau des Ackers Moſ. 23, 10. 3 Moſ. 25, 3., Dienſt 2 Moſ. 21, 2. 5 Moſ. 15, 12. Jer. 34, 14., geiſtlichem Sinne Matth. 25, 35 ff. vgl. Offb. 2, 19; die Herrſchaft 1 Moſ. 1, 28; bol. angedeutet 2 Moſ. 28, 10. vgl. Jeſ. 9, 6), aber nach dem Sündenfall erſteres Mühe (1 Moſ. 31, 41. 3 Moſ. 12, 5. Hiob 5, 19) und Unvollkommenheit, letztere gottfeindlichem Gottgleichſeynwollen behaftet. Hieher gehört auch die Sechszahl der ſchlichen Stände Offb. 13, 16. Vielleicht iſt es nicht ohne Abſicht bemerkt, daß Verklärung Jeſu 6 Tage, die Mühe und Arbeit ſeines Erdenlebens andeutend, angegangen ſind Matth. 17, 1. Als Signatur der Herrſchaft, fürſtlicher Herrlichüberhaupt, haben wir die Sechs anzuſehen im Fürſtenopfer 4 Moſ. 7, 3. 88. Ezech. 4. 6., bei Salomo 1 Kön. 10, 14. 16. 19. 29. 2 Chr. 2, 2. 18. Hohesl. 3, 7 f. f. (allegor. Deutung Kliefoth's: Könige und Völker der Erde als Diener des Kös, deſſen Typus Salomo iſt); auch beim Tempelbau ſich reflektirend in den ſchon ihrem Namen die Idee der 6 enthaltenden Säulen Jachin und Boas 1 Kön. 7, 15., r 1 Kön. 6, 2. 2 Chr. 3, 3. Wenn nun die 6 mit ihren multipla ohne den Nebegriff gottfeindlicher Weltmacht häufig vorkommt bei runden Zahlenbeſtimmungen ſchlicher Machtentfaltung (2 Moſ. 12, 37. 4 Moſ. 11, 21., runde Summe der itbaren Mannſchaft Iſrael's vgl. Richt. 3, 31. 18, 16 f. 1 Sam. 13, 5. 15. 14, 2. 13. 27, 2. 30, 9. 2 Sam. 15, 18. 2 Kön. 13, 19., die 6 menſchlichen Gerichtsſtrecker von Mitternacht Ezech. 9, 2), ſo finden wir ſie beſonders bedeutſam angeet da, wo eine widergöttliche und widerchriſtliche Gewalt angedeutet werden ſoll ſe Goliath's 1 Sam. 17, 4. 7. vgl. 2 Sam. 21, 20., ſechſerlei Götzen Dan. 5, 4., anit. Völker 5 Moſ. 20, 17., Bild Nebukadnezar's Dan. 3, 1., die kainitiſche ſchlechtslinie, beim 6ten Glied abbrechend 1 Moſ. 4, 19., Gerichte über die Weltſte im 6ten Siegel, der 6ten Poſaune und Zornſchale Offenb. 6, 15. 9, 14 ff. 12 ff.). Bedeutſam iſt auch der in der typiſchen Geſchichte der 6 erſten Kapitel niel's in 6 Stufen ſich allen Bezeugungen Gottes zum Trotz zur ſechſten, gotteslichen Widergöttlichkeit entwickelnde Karakter Babels (Lämmert a. a. O. S. 46 ff.).

So ist 6 die Zahl Babylons und, wie oben bemerkt, auch die solenne, proverbiale Zahl Roms, dessen Weltmonarchie als Typus der antichristischen anzusehen ist (vgl. über die Bedeutung der Zahl 600 für die Geschichte Roms B. G. Niebuhr, röm. Gesch. I S. 155 f. Schubert, Ahndungen II, 2. 37 f.). Dieß führt uns auf die viel besproch (vgl. Bd. I. S. 375) Zahl 666 (Offb. 13, 18), die auch 1 Kön. 10, 14. bei Schil derung der königlichen Herrlichkeit Salomo's und Esra 2, 13. (hier nur im Zahlen werth, obwohl man auch hier in Verbindung mit dem Namen Adonikam eine mystische Bedeutung finden wollte) vorkommt. Diese Zahl des an die Stelle Babels getretenen Thiers der Offenbarung symbolisirt nach dem Bisherigen, um alle anderen, mehr oder weniger sinnreichen Deutungen zu übergehen, als eine äußerst gesteigerte Sechs die äußerste Anstrengung und den letzten, wohl in einer Persönlichkeit culminirenden, Versuch der von Gott losgerissenen Menschheit, ohne Ihn und wider Ihn eine Universalmonarchie zu gründen, in welcher die thierische Natur des Menschen auf den Thron gesetzt wird.

4) Die zunächst durch Addition von 1 zu 7 entstandenen und als solche ein die relative Völligkeit überschreitendes Maß (Pred. 11, 2. Ps. 90, 10) bezeichnende Acht kommt zuerst in entschieden symbolischer Bedeutung vor bei der Beschneidung (1 Mos. 17, 12. 3 Mos. 12, 3), womit zu vergleichen sind die entsprechenden Verordnungen in Beziehung auf die männliche Erstgeburt der reinen Thiere (2 Mos. 22, 30. 3 Mos. 22, 27), die Priesterweihe (3 Mos. 9, 1 ff. Ezech. 43, 27), Reinigung der Aussätzigen u. s. w. (3 Mos. 14, 10 ff. 15, 13. 29), die erst am achten Tage durch das Rei gungsopfer hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Gott und zur Gemeinde in integrum re stituirt wurden. Durch die Beschneidung insbesondere wird der in's natürliche Le geschaffene Mensch, was durch die sieben ersten Tage seines Lebens dargestellt wi vorbildlich zum höheren, geistlichen Leben wiedergeboren. Der 8te Tag bezeichnet ihn den Anfang eines neuen Lebens. Hiermit stimmt die Bedeutung des achten T nach dem siebentägigen Laubhüttenfest (4 Mos. 29, 25. 3 Mos. 23, 36; nicht dem Passahfest, dem Kliefoth a. a. O. S. 84 f. nach Hitzig u. A. irriger Weise de achten Tag hinzufügt als Tag der Darbringung der Erstlingsgarbe, vgl. Keil zu 3 M 23, 11), welcher als feierlicher Abschluß des jährlichen Festcyklus zugleich auf Schwelle eines neuen führt. Kliefoth findet auch in den auf's gewöhnliche Maß her sinkenden Opfern dieses Tags eine auf dieses Neue hinweisende Bedeutung. Aus dieser von der Sieben aus sich ergebenden Bedeutung der Achte ist die der nach 7× folgenden Zahl 50 beim Wochenfest (3 Mos. 23, 15 ff.), das mit seiner מִנְחָה, beim Jobeljahr (25, 8 ff.), das mit seinem דְּרוֹר hindeuten sollte auf eine neue und Aera (Mal. 1, 11. Luk. 14, 15. Joh. 4, 21. Apg. 3, 21) der Anbetung Geist und in der Wahrheit und der ἀποκατάστασις und ἐλευθερία τῶν τέκνων θεοῦ (Röm. 8, 21. vgl. Jes. 61, 1 ff. Luk. 4, 21), in welcher sich erst der σαββ τισμός des Volkes Gottes vollkommen realisirt (vgl. Bd. XIII. S. 211), ebenso im Sonntag, als den 8ten Tag, dem neutestamentl. Tag des Herrn der alttestam Sabbath seine vorläufige und grundlegliche Erfüllung findet. Denn mit der Aufer hung Christi von den Todten ist für die Gemeinde des neuen Bundes, wie mit Auszug aus Aegypten für die Gemeinde des alten Bundes und mit den 8 aus Sündfluth geretteten Seelen, die am 8ten Tage nach den letzten 7 Tagen des Wart die Arche verließen (1 Mos. 6, 18. 8, 12 ff. vgl. 1 Petr. 3, 20 f. 2 Petr. 2, 5), die ganze Menschheit der grundlegliche Anfang eines neuen Lebens gemacht. Zu sieben Seligkeiten in diesem Leben kommt als achte die Seligkeit des neuen himmlisch Lebens (Matth. 5, 3 ff.). Bedeutsam ist auch, daß David, der Anfang einer neu Aera für das Volk Gottes, der 8te Sohn Isai's war (1 Sam. 16, 10 ff. 17, 1 und daß der neue Tempel Ezechiel's 8 Stufen und 8 Tische hat (40, 31. 41). neuen Jerusalem dagegen ist die Achte verschwunden, weil nun kein weiterer neuer fang mehr zu erwarten ist. Auch das Thier ist deßwegen als das achte bezeichnet (Off 17, 11), weil es, obwohl es nur aus den Sieben ist, die bisherige antichristliche

wicklung in ihrer Vollendung zusammenfaßt, zwar mit größerer Gewalt als in der 6ten Phase (im römischen Weltreich?) und größerer List als in der 7ten (die eine Zeit lang unter dem Schein des vicarius filii Dei herrschende Phase des Thierwesens) — ein Reich zu gründen sich vermißt, in Selbstvergötterung und offener Rebellion gegen Gott sich zum Versuch einer absoluten Weltmonarchie erhebend, ehe das Schlußgericht über dasselbe ergeht (Offenb. 17, 10 ff.; vergl. 2 Thessal. 2, 3 ff.; typisch angedeutet Mich. 5, 4). —

II. Die Drei kommt involvirt in die Sieben in der Schöpfungsgeschichte bedeutsam vor als die eine stufenmäßige Lebensentwicklung bezeichnende Zahl, wenn in der ersten Trias des Hexaemeron die untere, grundlegliche (Pflanzenreich), in der zweiten die höchste Stufe (Mensch) des organischen Lebens erreicht wird. So kommt die Drei auch auf andere Weise combinirt mit 7 vor, z. B. 3 × 7 Tage des Wartens, der Trauer u. s. w., was uns auf eine einerseits verwandte*), aber auch andererseits bestimmt unterschiedene Bedeutung beider Zahlen hinweist. Sie gehört zwar im Allgemeinen, wie die Sieben, dem Zeitbegriff an (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft), eignet aber speciell der lebendigen Bewegung, Lebensentwicklung in der Zeit nach den 3 Momenten des Entstehens, Bestehens, Vergehens (s. Ennemoser, Geist des Menschen in der Natur, S. 101 f.) oder Ureinheit, Gegensatz, Vermittlung; sie kommt daher vorzugsweise vor in Verbindung mit den Begriffen Leben und Tod und dessen Ueberwindung, Lebensförderung (Wachsthum, Heilung, Wiederherstellung) und Lebenshemmung (Finsterniß, Gefangenschaft, Krankheit). Auch nach Hippokrates ist die Drei die Zahl des Lebensprincips, der Seele (Schubert, Ahndungen II, 1. S. 316). Naturtypus der durch den Gegensatz metamorphisch zu höherer Stufe fortschreitenden Lebensentwicklung ist die 3fache Metamorphose der Insekten. So kommt nun die Drei vor in den 3 Wochen am Schluß der Sündfluth, in denen die Erde aus dem Tode wieder zum Leben ersteht, den Träumen der pharaonischen Hofbedienten, wo es sich um Leben und Tod handelt, 1 Mos. 40, 10 ff. vgl. 22, 4. 42, 17 f. 2 Mos. 2, 2. 3, 18. 4 Mos. 10, 14. 5 Mos. 4, 41. 19, 3. 7. 9. Jos. 2, 16. 1 Sam. 20, 5. 41. 1 Kön. 17, 21 f. drei Ingredienzien des Sprengwassers 4 Mos. 19, 6. 3 Mos. 14, 6., Wiedereinsetzung Petri nach dreimaligem Bekenntniß, entsprechend der dreimaligen Verläugnung, Joh. 21, 15 ff., Heilung, Belebung am 3ten Tage 2 Kön. 19, 29. 20, 5. Jes. 37, 30. Hos. 6, 2. Jon. 2, 1. vgl. Matth. 12, 40., drei Todtenerweckungen Jesu Matth. 9, 18 ff. Luk. 7, 11 ff. Joh. 11., Segnungen Bileam's 4 Mos. 24, 10., dreimalige Verkündigung der Auferstehung am dritten Tag Matth. 16, 21. 17, 23. 20, 19. vgl. Luk. 24, 7. 46. 13, 32 f. Verwandt ist die Idee des Wachsthums, der Fruchtbarkeit, als deren Symbol 3 häufig erscheint (1 Mos. 6, 10. drei Söhne Noah's, 3 Mos. 19, 23. 1 Sam. 1, 24. Dan. 1, 5. Hiob 1, 2. 42, 13. Matth. 13, 23), weßwegen da, wo Abraham zahlreiche Nachkommenschaft verheißen wird (1 Mos. 15), dreierlei Opferthiere, je 3 Jahre alt vorkommen. Die 3 Hauptfeste des alttestamentlichen Cultus als Zeiten des Heils und der Lebensförderung, die Stiftshütte in ihrer Gliederung, typisch für die Stufen geistlichen Lebens, und die Geräthe der Heilsvermittelung und Lebensspendung tragen daher auch die Signatur der Dreiheit (2 Mos. 23, 14. 25, 32 f. 26, 8. 27, 1. 14. 36, 15), oder, ihre Unvollkommenheit symbolisirend, die halbe Drei (25, 10. 23). Auch das Gebet, als Mittel geistlicher Lebensförderung, hat die Dreizahl an sich (Dan. 6, 10. 13. Ps. 55, 18. Matth. 7, 7. 26, 44. 2 Kor. 12, 8). Christus, der Fürst des Lebens, ist der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 6), Prophet, Hoherpriester und König (Offb. 1, 5. Gegenbild Ezech. 22, 25 ff. Jer. 2, 8). Im Gegensinn steht die Drei nicht weniger häufig, z. B. 2 Mos. 10, 22 f. Matth. 27, 4. 5.

*) Die Verwandtschaft und das Ineinander der Drei und Sieben prägt sich auch in einem heilsgeschichtlich bedeutsamen Natursymbole aus, in den drei Grundfarben und 7 Schattirungen des Regenbogens 1 Mos. 9, 13. Ezech. 1, 28. Sir. 43, 11. 50, 7. Offb. 4, 3. 10. Vgl. Zöckler, theol. nat. S. 794 ff.

Apg. 9, 9. (Finsterniß, Blindheit), 2 Mos. 15, 22. 1 Sam. 30, 12. Esth. 4,
Dan. 10, 2 f. Matth. 15, 32. Mark. 8, 2 (Fasten, Hungern und Dürsten, 2
21, 1. 14 (Theuerung), 24, 13. vgl. 1 Chr. 21, 12 (Flucht, Pest), 1 Mos. 42,
1 Sam. 21, 5. Jes. 20, 3 (Gefängniß), Richt. 14, 14. 1 Sam. 9, 20. 2 Kön. 2
Luk. 2, 46. 13, 7 (Vermissen und Suchen). Ferner die weibliche Unreinheit al
benshemmung bei Geburt eines Knaben 33, eines Mädchens 2 × 33 Tage (3
12, 4 f.). Die 3. Wehe Offb. 9, 11. Gegen die von Bähr u. A., zuletzt noch
Kliefoth (a. a. O. S. 344) aufgestellte Ansicht von der Drei als der Signatur
göttlichen Seyns, näher des dreieinigen Wesens Gottes, macht Lämmert am a. a
S. 75) nicht mit Unrecht geltend: Gott, der Unendliche, hat keine Zahl; die Tr
steht über aller Zahlensymbolik; jedenfalls ist sie nicht die Zahl Gottes schlechthin,
dern wenn ihre Anwendung auf Gott auch die ursprüngliche und wesentliche wäre,
bolisirt sie auch hier zunächst den Begriff des Lebens, der eben Gott wesentlich
als dem Dreifaltigen eignet. Auch sofern sich das dreieinige Wesen Gottes abbi
in endlicher Weise abspiegelt in der Creatur, vor Allem in Seinem Ebenbild,
Menschen, hat der Ausdruck „Zahl Gottes" einige Berechtigung. Besonders
das Vorkommen der Drei in Verbindung mit Theophanieen (1 Mos. 18, 2. 2
19, 10 ff. 4 Mos. 22, 22 ff. 1 Sam. 3, 4 ff. Jes. 6, 3. Offb. 4, 8) und in der
theilung der Ausgangsthüre aus dem Allerheiligsten (Kliefoth S. 374) dafür ang
werden. Wir möchten sie jedoch nach dem Bisherigen lieber die Zahl der stufenm
(Luk. 20, 10 ff.) Lebens- und Heilsoffenbarung Gottes, Gesetz, Verheißung, Erfü
(Moses, Elias, Jesus Matth. 17, 3 ff.), in umfassendster Weise in den 3 Mom
der Weltschöpfung, Weltregierung, Weltvollendung zusammengefaßt, und weiterhi
Zahl gottgesegneter, normaler, gottebenbildlicher Entwicklung nennen, die sich nicht
in den höchsten Schöpfungsgebieten (2 Kor. 12, 2), sondern auch noch in den En
lungsstufen der von der Sünde weniger inficirten, niedersten Reiche der Creatur,
der Pflanzenwelt (Matth. 13, 23. Mark. 4, 28), selbst des Mineralreichs (Sch
Ahnd. II, 2. S. 9) reflektirt*), vor Allem aber in der Menschheit ihren Ausdruck
ihr Ziel finden soll (Matth. 13, 33. Luk. 13, 21.; Trichotomie der bibl. Psych
1 Theff. 5, 23). Daß in der Dreiheit der sich auf Gott beziehenden Gebote des
kalogs, in der dreifachen Gliederung des hohenpriesterlichen Segens eine trinita
Beziehung oder ein Grund für Bezeichnung der Drei als der Zahl Gottes
möchten wir schon darum nicht mit Bestimmtheit behaupten, weil nach anderer Zä
jener Gebote 4 resp. 5 sind und weil der aaronitische Segen, wie Luther richtig
legt (Erl. Ausg. Bd. 36. S. 156 ff.) in seiner Dreiheit zunächst nur die Fülle
licher Gnade und göttlichen Segens, Heil und Leben, leiblich und geistlich, anwü
und erfleht, was stimmt mit der oben gefundenen Grundbedeutung der Drei. Die
normaler Entwicklung unter der schöpferischen Einwirkung Gottes durch die Welt
Sünde und des Todes hindurch, diese zu überwinden und das Leben wiederzubri
ist symbolisirt durch die nach dem Schema 3 × 2 × 7 geordnete Genealogie C
Matth. 1. Vgl. dagegen Lange's homilet. Bibelw. zu Matth. Kp. 1. S. 9. Wie
ferner die Sieben als Eintheilungsgrund biblischer Bücher gefunden haben, so f
wir auch die Drei der Gliederung z. B. des Hiob (s. G. Baur in Stud. u. Kri
1856. S. 583 ff.), Deuterojesajas (3 Theile zu je 3 × 3 Reden) und des Eva
Johannis, das sich im Großen wie im Einzelnen in lauter Triaden verläuft (Luth
Joh. I, 278 ff; Delitzsch, Gen. S. 641), zu Grunde gelegt. Endlich usurpirt
die Trias, wie die Heptas der Vater der Lüge (als Babel, Hure oder Drache,
Thier und als falscher Prophet Offb. 16, 13; in der 3fachen Versuchung des
und zweiten Adam's 1 Mos. 3, 4 f. Matth. 4, 3 ff.) und verführt nicht nur zu
barer Verläugnung Christi (dreimal Matth. 26, 34) und zum Verrath (dreißig Si

*) Eine überreiche Anthologie von Triaden, realen und idealen, aus der Creatur
Zöckler, theol. nat. S. 672 ff.

linge Zach. 11, 12 f. Matth. 26, 15) oder Verfluchung des Volks (4 Mos. 24, 10), sondern versteckt sich auch unter lügenhaften, frommklingenden Formeln (Jer. 7, 4), wie denn die Drei in allen abergläubischen Zauberformeln eine große Rolle spielt, oft unter frommem Schein; sündliche Triaden kommen häufig in der heil. Schrift vor schon 1 Mos. 3, 4 ff. 2 Mos. 32, 6. Spr. 6, 17. Matth. 5, 22. Luk. 8, 4 ff. 14. Röm. 13, 13. 1 Joh. 2, 16 u. ö.; drei Söhne Lamech's als Typus der ungöttlichen Welt. Auch die Entwicklung der letzten antichristischen Weltmonarchie vollzieht sich, wie es scheint, in 3 Phasen, der Herrschaft Roms, den Großmächten der *οἰκουμένη*, der die letzteren schließlich in sich zusammenfassenden antichristischen Universalmonarchie. — Einigemal kommt 3 auch nicht in dieser specifisch-symbolischen Bedeutung vor, sondern nur als vermehrte Zwei, zur Bestätigung eines Zeugnisses (5 Mos. 17, 6. Matth. 18, 16. 1 Kor. 14, 27. 29. 2 Kor. 13, 1. 1 Tim. 5, 19. Ebr. 10, 28. 1 Joh. 5, 7 f.), Einprägung einer Wahrheit (Apgesch. 10, 16), daher als Bild der Festigkeit (Pred. 4, 12). — Von der 3 ist durch Steigerung abgeleitet 2 × 3 = 6, das jedoch durch das Hexaemeron seine specifisch-symbolische Bedeutung gewonnen hat; ferner 3 × 10 = 30 (1 Mos. 6, 11 als Maß der Arche, des Werkzeugs der Lebensrettung für die ganze Menschheit). Auch als Maß der Stiftshütte (2 Mos. 26) und des Tempels (1 Kön. 7, 6. 23. Ezech. 40, 17. 42, 3. 46, 22) kommt 30 vor. Das dreißigste Lebensjahr ist das Jahr völliger Entwickelung männlicher Kraft und Lebensfülle (2 Sam. 5, 4. Luk. 3, 23. vgl. Pirke Ab. V, 21: בֶּן שְׁלשִׁים לַכֹּחַ). Als Hälfte von 600, 6000 u. s. w., ohne eigenthümlich symbolische Bedeutung, kommt 300, 3000 u. s. w. häufig bei Heeresabtheilungen vor (Jos. 8, 3. Richt. 7, 6 ff. 1 Sam. 4, 10. 11, 8. 2 Sam. 6, 1. 2 Chr. 14, 8 f. 17, 14).

III. Wenn die Drei als vermehrte Zwei, wie vorhin bemerkt, vorkommt in der Bedeutung der Bekräftigung eines Zeugnisses, so erscheint die **Zwei** als Signatur des Zeugnisses, der Wahrheit, Gewißheit. Joseph, in den Mysterien der Zahlensymbolik erfahren, gibt als Bedeutung der Zwei 1 Mos. 41, 32. das נָכוֹן, das Feste, Gewisse an. Daß der zweite Schöpfungstag die Veste (רָקִיעַ, LXX *στερέωμα*, Vulg. firmamentum) setzt, könnte man auch hierher beziehen. Doch wenn auch רָקִיעַ = Festgemachtes und nicht vielmehr, nach allen Neueren = Ausgedehntes, so liegt die Bedeutung des zweiten Tags zunächst nicht im Begriff des Festen, sondern im Begriff מַבְדִּיל, der **Scheidung**, was auch der etymolog. Begriff von שְׁנַיִם zu seyn scheint. Aus dem Begriff der Scheidung und Spaltung in zwei an sich zusammmengehörige, einander ergänzende Theile ergibt sich so als allgemeinste Bedeutung der Zwei: die göttlich geordnete (Sirach 42, 24 f.) Scheidung und Gliederung eines Ganzen in zwei Theile, die aber eben als solche nicht Auflösung und Zertrennung, sondern eine durch die ursprüngliche Einheit vorgebildete und geweissagte Wiedervereinigung (Sach. 11, 7), Gemeinschaft, Befestigung, Bekräftigung, Stellvertretung des einen der beiden Theile durch den anderen entsprechenden, ergänzenden involvirt. Diese einander ergänzende, fordernde, bekräftigende Zweiheit spiegelt sich vielfach in der Creatur ab, überhaupt im Gesetz der Polarität (Sir. 36, 15. *ἓν κατέναντι τοῦ ἑνός*), insonderheit in der Zweiheit von Himmel und Erde (1 Mos. 1, 16. Ps. 89, 38. 72, 5, 17), in der Erschaffung des Menschen als זָכָר und נְקֵבָה zur gegenseitigen Ergänzung (1 Mos. 1, 27. 2, 18. Mark. 10, 8. Eph. 5, 31), am menschlichen Leib überhaupt in der Doppelheit verschiedener Glieder und Eingeweide, die einander bekräftigen und ergänzen, ja einander vicariren, besonders im Auge und Ohr, als den sich gegenseitig bekräftigenden Zeugen menschlicher Wahrnehmung (Ps. 94, 9. Spr. 20, 12. 1 Petr. 3, 12. u. ö.). Das bald mehr, bald weniger ausgeprägte symbolische Vorkommen der Zwei in der hl. Schrift findet hierin seinen Grund. Die zweimalige Wiederholung ist Zeichen der Bekräftigung, Versicherung der Wahrheit (1 Mos. 41, 32. 3 Mos. 13, 6 u. ö. Richt. 5, 39. 1 Kön. 11, 9), überhaupt Verstärkung, Vermehrung der Eins im Guten und Schlimmen (2 Mos. 21, 21. 4 Mos. 20, 11. 5 Mos. 32, 30. 2 Sam. 13, 6. 2 Kön.

2, 9. 10, 4. Jes. 40, 2. 61, 7. Jer. 2, 13. 16, 18. 17, 18. Ezech. 21, 14. Nah. 1, 9. Sach. 9, 12. Hiob 42, 10. Pred. 4, 9. 12. Sir. 23, 13. Matth. 23, 15. 1 Tim. 5, 17. Jud. 12. Offb. 18, 16), wo die Zwei oft mit der Drei als höhere Steigerung zusammengestellt ist (Hiob 33, 29. Joh. 2, 6. 1 Kor. 14, 27 u. ö.). Deßwegen dienen 2 und 3 auch, wie schon bemerkt, häufig zur Steigerung des Begriffs anderer symbol. Zahlen. Ferner wird die Zwei Signatur des Zeugnisses; Zweizahl der Zeugen, der göttlichen (Joh. 8, 18. Hebr. 6, 17 f.), die sich auch zur Dreiheit erweitert (1 Joh. 5, 6); das Zeugniß oder Wort Gottes als ein zweifaches (Hebr. 4, 12. μάχαιρα διστομος) in Gesetz und Evangelium, altem und neuem Testament, zeugend von Sünde und Gnade, verwundend und heilend, scheidend und vereinigend. Zweiheit von Engeln als Zeugen und Werkzeugen göttlichen Willens und Thuns 1 Mos. 19, 1. 32, 2. Dan. 12, 5 ff. Joh. 20, 12. Zwei Cherubim auf der Lade des Zeugnisses. Zweizahl menschlicher Zeugen, Individuen und Gesammtheiten 1 Mos. 22, 3. 4 Mos. 11, 26. 13, 24. 35, 30. 5 Mos. 17, 6. 19, 15. Jos. 2, 1. 8, 33. 1 Sam. 19, 20. 1 Kön. 21, 10. Neh. 12, 31. Jes. 8, 2. Matth. 11, 2 ff. 18, 16. 26, 60. 2 Kor. 13, 1. 1 Tim. 5, 19. Hebr. 10, 28. Moses und Elias Luk. 9, 30. Aussendung der Apostel je 2 und 2 Mark. 6, 7. (Grot. ad plenam testimonii fidem, zugleich zu gegenseitiger Stärkung und Ergänzung; in wichtigen Fällen nimmt Jesus 3 als Zeugen mit sich Luk. 8, 51. 9, 28. Matth. 26, 37). Die Zeugen der Auferstehung Joh. 20, 2 ff. Luk. 24, 13. Mark. 16, 12. Die 2 Oelbäume Sacharja 4, 3. und die 2 Zeugen der Offenbarung 11, 1 ff. Auch an unpersönlichen Zeugen erscheint die Zweiheit, z. B. Himmel und Erde 5 Mos. 4, 26. vgl. Offenb. 10, 6. Steinhaufen und Denksäule 1 Mos. 31, 52. vgl. 2 Kön. 10, 8. Die Gesetztafeln לֻחֹת הָעֵדֻת κ. ἐξ. 2 Mos. 31, 18 u. ö. Ferner: Zweitheilung des Opfers bei Besicherung der Wahrheit 1 Mos. 15, 10. Jer. 34, 18. In 2 Mos. 28, 22., der Zweiheit der Ketten und Ringe des Brustschildleins, sowie den 2 Füßen 26, 17 ff., die ... nur der Festigkeit dienen, liegt vielmehr der natürliche Zweck als die symbol. Bedeutung der Befestigung und Verbindung. Eine Zweiheit von Menschen steht ferner als Minimum einer Verbindung, Gemeinschaft, Gemeinde (Matth. 18, 19 f. Luk. 12, 52. durch 3 erweitert). Die 2 Opferthiere 3 Mos. 8, 2. stehen vielleicht mit Beziehung auf die 2 Söhne Aaron's; 14, 4. 49. beziehen sie sich auf die beiden Zustände der Unreinheit und der Reinheit analog den beiden Böcken des Versöhnungsfestes (3 Mos. 16, 5; vgl. den Art. „Azazel“ und „Versöhnungsfest im Ergänzungsband). Das in 2 Glieder Getheilte, aber nach dem Willen Gottes Zusammengehörige kann freilich auch, dem Willen Gottes zuwider, zur absoluten Scheidung von einander, zur Feindschaft gegen einander, zum Widerspruch wider einander fortschreiten, die gegenseitige Ergänzungsbedürftigkeit kann zur absoluten Unverträglichkeit umschlagen. So bekommt die Zwei auch den Gegensinn ewiger Trennung und gerichtlicher Scheidung (2 Feigenkörbe Jer. 24. vgl. Matth. 24, 40 ff. 25, 2 ff. 32 ff. 27, 38), der Feindschaft (Grund in 1 Mos. 3, 5. vergl. 25, 23. Matth. 6, 24), der Lüge des Betrugs, als des Gegentheils der Wahrheit (5 Mos. 25, 18 f. 1 Tim. 3, 8. Offb. 13, 11., Macht des falschen Zeugnisses, der Lüge, durch die 2 Hörner symbolisirt, Lämmert a. angef. O. S. 108 f.). Auch ist es dem Willen Gottes zuwider, zweierlei verschiedene Dinge zusammenzunöthigen. Verbote in Betreff der verschiedenartigen Dinge s. Bd. I, 98. VII, 723. IX, 182. XIV, 605. Als Verbindung zum Bösen kommt die Zwei vor 2 Sam. 4, 2. Jes. 7, 4. Sach. 5, 9. Als Bezeichnung für Wenigkeit, wo die Bedeutung rein im Zahlenwerth liegt, steht 2 in 4 Mos. 11, 19. 2 Kön. 6, 10. Jes. 17, 6. Jer. 3, 14 u. ö.

IV. Die Vier, den Pythagoräern eine heilige Zahl (die h. tetractys oder göttliche quaternio, bei der sie schwuren, vgl. Bähr, Symb. I, 162 und J. G. Michaëlis de tetracty Pythagorica Francof. 1735), kommt in der h. Schrift zum erstenmal bedeutsam vor im Paradiesesstrom, der in seinen 4. רָאשִׁים Paradiesessegen nach allen Enden der Welt trägt und die Länder der Erde umgibt (1. Mos. 2, 10). Dieß macht

le zur Signatur allseitiger, jedoch endlich begränzter, Ausbreitung (vergl. Ennemoser, Geist des Menschen in der Natur S. 101). Der Karakter der Vierzahl ist schon angedeutet durch den 4. Schöpfungstag, an dem durch das Sonnensystem אוֹתוֹת u. מֹעֲדִים für Tage und Jahre, Tag- und Jahreszeiten und mit Uebertragung auf den Raum feste Raumbegränzungen, Erdquadranten, Zonen und Himmelsgegenden entstehen.

Gewiß ist nun auch das Vorkommen der Vierzahl im israelit. Cult nicht bloß Ausdruck der Regelmäßigkeit; denn sie kommt nicht nur vor in den Maßen der Stiftshütte (über die Eingänge s. Bd. XV, 113) u. ihrer Decken und Geräthe, in der Form des Quadrats, Cubus, Rechtecks, als einfache oder mit 5, 6, 7, 11, 12 combinirte Vier, sondern auch bei den Farben und Stoffen der Teppiche, Vorhänge, Ingredienzien des Räucherwerks, Priesterkleidung u. s. w. (2. Mos. 25, 12. 26 ff. 34; 26, 2. 8. 31 f. 27, 1 f. 4. 16. 30, 2. 34). Dieses Vorkommen wiederholt sich in den Maßen des salomon. und ezechiel'schen Tempels und des diesen umgebenden Gartens, in der idealen Ländertheilung Ezechiel's, so wie in den Maßen des neuen Jerusalems (1. Kön. 7, 19. 27. 30 ff. Ezechiel 40, 41 f. 41, 5. 43, 14 f. 20. 46, 21 ff. u. s. w. Offenb. 21, 16). Die Vier bezeichnet nicht nur die Orientirung des Heiligthums 1. Chr. 9, 24) nach den 4. auch sonst (4. Mos. 2, 2 f. 34, 2 ff. 35, 5. Ezech. , 2. Dan. 7, 2. Sach. 6, 5. Matth. 24, 31. Offb. 7, 1. u. ö.) erwähnten, dem . Volk und Land als Richtpunkte geltenden Himmelsgegenden (in welcher Beung die Vierzahl allerdings auch den Begriff der Regelmäßigkeit, symmetrischer mbegränzung involvirt), sondern sie symbolisirt das Heiligthum auch als das עֵדֶן Erde (vergl. Ps. 36, 9) sammt dem durch dasselbe geheiligten Volk (dem aus der מְקוֹר הַ des Heiligthums quellenden נָהָר) und dem um desselben willen gesegneten nd (גַּן עֵדֶן, dem der ezechiel'sche Tempelgarten entspricht), nach seiner Bestimmung, Segen der wahren Gotteserkenntniß in sich zu concentriren und zu verbreiten nach len Enden der Erde. So wird die Vier die Signatur der Ausbreitung des Reiches Gottes über die ganze Erde, nach Kliefoth's Ausdruck: Der werdenden Oecumenicität desselben*). Vgl. Luc. 13, 29. Matth. 13, 4 ff. Apostgesch. 10, 1 f. 11, 6. Das Volk Israel, weit entfernt, diese seine Bestimmung zu erfüllen, übt vielmehr den Götzendienst aller Heiden ringsum (Ezech. 8, 5 f. von S. nach N. ff. von O. nach W. 13 ff. v. N. n. S. 16 ff. v. W. n. O. Gegenbild Neh. 9, in des Volkes Buße seinem täglich viermaligen Beten und Thoralesen), und deßwegen mmt das Gericht über die 4 Oerter des Landes (Ezech. 7, 2). Aber das zur Strafe ch den 4 Winden (5, 10. 12) zerstreute Volk soll nach vollbrachter Strafzeit wieder esammelt werden von allen 4 Orten des Erdreichs (Jes. 11, 12. Ezech. 37, 9. Sach. 2, 6. Ps. 107, 3). So sollen auch am Ende dieser Weltzeit die Auserwählten gesammelt werden von den 4 Winden (Matth. 24, 31. Marci 13, 27. Offb. 7, ff.). Auch auf heidnische Völker wird dieses Zerstreutwerden (Jer. 49, 36) und Sammeln (Dan. 7, 2 ff.) angewendet. Namentlich eignet auch den dem Reich Gottes feindlichen Weltmonarchieen in ihrer Afteröcumenicität (1. Mos. 11, 4 ff.) die Vier als Signatur (Dan. 2, 40. 7, 2 ff. 6. 8, 8. 22. 11, 4. Sach. 1, 18 ff. Offenb. 9, 1. 20, 8 schon 1 Mos. 10, 10), sowie andererseits den Werkzeugen und Vollstreckern er göttlichen Strafe an den Feinden Gottes (Offb. 6, 2 ff. 7, 1 ff. 9, 15. Sach. , 5. Jer. 15, 3 f. Ezech. 14, 13 ff. 21). Die an den Cherubim und den Rädern er Ezechiel'schen Theophanieen vorkommnden Vierheiten (Ez. 1. 5 ff. 3, 22 ff. 8, 4 ff. s 11, 23. 43, 1 ff. viermaliges Vorkommen der חַיּוֹת in Ezechiel, siebenmaliges in er Offenbarung) karakterisiren nicht sowohl die Cherubim als solche (denn wenigstens . Mos. 3, 24 und in ihrer Abbildung in Stiftshütte und Tempel kommt ihnen keine

*) Das Vorherrschen der 10 vor der 4 beim Tempel Salomo's und Ezechiel's und beim euen Jerusalem erklärt Kliefoth (a. a. O. S. 376 ff.) daraus, daß der Tempel Typus der erchten Oecumenicität ist, deren Signatur 10 ist, während die wandernde Stiftshütte Typus der erdenden Oecumenicität des Reiches Gottes ist.

Vierheit zu) sondern bezeichnen die Cherubim, diese lebendigen Begleiter und Verkündiger der in Gericht und Gnade wirksamen Gegenwart des lebendigen Gottes, insbesondere insofern, als die von Ezechiel nicht nur geweissagte, sondern auch im Bild geschaute Gnadenökonomie des neuen Bundes, den Karakter der werdenden Oecumenicität hat, was besonders durch die nicht sowohl zu den Cherubim als überhaupt zur ganzen Theophanie gehörigen Räder symbolisirt wird, die in den $\zeta\tilde{\omega}\alpha$ der Offenbarung wegfallen, weil es sich jetzt nicht mehr um die Ausbreitung, sondern um den vollendeten Abschluß des Reiches Gottes handelt. Bekannt ist die schon von den Kirchenvätern (zuerst Iren. adv. haer. III, 1. Hier. u. A.) gemachte Parallele der vorzugsweise die Oecumenicität des neuen Bundes bezeichnenden und derselben dienenden Vierzahl der Evangelisten mit den Cherubim.

Verallgemeinert liegt in der Vier der Begriff: **nach allen Seiten hin** (folgt der Segen und Fluch 5. Mos. 28, 3 ff. 16 ff. 4 Segens- und 4 Fluchverse), **von allen Seiten her** (kommt der Segen, das Wehe (Hiob 1, 10. 14 ff. Luc. 6, 20 ff.) Daher auch die Vierheit in den Thieren als göttlichen Strafwerkzeugen. Joel 1, 4 ff., die Farren, Löwen, Hunde, Einhörner in Ps. 22, der Bösen Rotte, die von allen Seiten den Gerechten zu verschlingen droht.

Gesteigert erscheint die Vier durch 10 in 40, das jedoch seine eigenthümliche symbolische Bedeutung anderswoher erhält, durch 100 in 400 1. Mos. 15, 13 (hier vielleicht runde Zahl statt 430, wenn es nicht vielmehr als gesteigerte 40 sich an die specifisch symbolische Bedeutung der letztern anschließt). Als 4^2 oder 16 steht es, obwohl nicht in erweislich symbolischer Bedeutung 2. Mos. 26, 25., wohl aber, potenzirt und verhundertfacht in den 1600 Stadien des pferdehohen Blutstroms Offenb. 14, 20. Das Blutbad wird, wie das Reich des Antichrist, durch die ganze *οικουμένη* sich erstrecken (nach einer etwas andern Auffassung: durch das etwa 1600 Stadien lange [illegible] Land, als Typus der Gebiete der Christenheit).

V. Die Zahl **Vierzig**, eine auch im Gebiete des natürlichen Lebens merkwürdige Zahl (40 Wochen = 10 cyklische Monate*) nach Weish. 7, 2 oder ein cyklisches Jahr, Dauer der Bildung des Kindes im Mutterleib; vollständige Ausbildung des Gehirns im vierzigsten Lebensjahr, woher das rabbin. בֶּן־אַרְבָּעִים לַבִּינָה Pirk. Ab. V, 21; von Hellsehenden häufig als Zeitbestimmung gebraucht, Passavant a. a. O. S. 103 f., wichtig auch in Krankheitskrisen vergl. Schubert Ahndungen II. 1. S. 313 ff. 329 f. 2. S. 60. 247 häufige Fristbestimmung bei den alten Deutschen; Grimm, Rechtsalt. S. 219) verdankt an den meisten Stellen, wo sie bedeutsam vorkommt, ihre Bedeutsamkeit wohl so wenig als die Sieben einer Combination von 2 andern bedeutsamen Zahlen, jedenfalls nicht von 4. 10 (Hofmann bei Delitzsch Gen. S. 640: die weltlich begränzte Zeit des Menschen, weil 10 Zahl der menschlichen Möglichkeit und 4 Zahl der Welt in der einheitlichen Geschlossenheit ihres Bestandes!), eher noch von 7 u. 3 nach 3. Mos. 12, 2. 4, wo sie in 33 und 7 getheilt erscheint. So Lämmert, der sie eine intensive Steigerung dieser beiden Zeitzahlen nennt und für die Zahl der Vorbereitung auf einen in der Heilsgeschichte wie im persönlichen Leben neuen Stand zum Leben oder zum Verderben erklärt. Aehnlich Delitzsch Gen. S. 259: Das Maß heilsgeschichtlich wichtiger Uebergangszeiten, von Langmuth zu Gericht (1. Mos. 7, 12), von Gericht zu Gnade (1. Mos. 8, 6).

Am einfachsten leiten wir auch bei dieser, wie bei den bisher betrachteten Zahlen die symbolische Bedeutung her von dem Karakter der Zeitperioden, die zuerst in der heil. Schrift danach bemessen werden. Die 40 Tage am Anfang und Ende der Sündfluth (1. Mos. 7, 4. 8, 6) sind Tage der Heimsuchung in Strafe und Gnade, der Prüfung des Glaubens darunter, der der göttlichen Hilfe warten lernt und dem die Ertödtung des Fleisches zum Gewinne wird. Die Prüfung ist freilich zugleich eine Be-

*) Ueber die Bedeutung des cyklischen oder 10monatlichen Jahres im Alterthum, vgl. Schubert, Ahndungen II, 2. S. 142 ff. 246 ff.

suchung zum Unglauben. Das wird sie 2 Mos. 24, 18 für Israel (s. Kurz, Gesch. d. a. B. II, 305), während der ersten 40 Tage des Aufenthalts Mosis auf dem Berg. Für Moses, dessen Lebenszeit bis dahin 2 × 40 Jahre beträgt (2. Mos. 7, 7. vergl. Apg. 7, 23. 30) und in zwiefacher Hinsicht in Aegypten und Midian eine Zeit der Glaubensprüfung war (Hebr. 11, 23 f.) wiederholen sich und fassen sich in 2 mal 40tägiger Periode zusammen die 2 vierzigjährigen Perioden seines bisherigen prüfungsvollen Lebens, um ihn auf die dritte, schwerste vorzubereiten. Wie in jener 2 mal 40jährigen Prüfungszeit seine Tauglichkeit zum Werkzeug der Befreiung des Volks, so hat er in der 2mal 40tägigen seine Tauglichkeit zum prophetischen und priesterlichen Mittler bewährt (2. Mos. 34, 9. 5. Mos. 9, 18. 25 ff. 10, 10). Noch einmal tritt für das Volk eine 40tägige Versuchungszeit ein (4. Mos. 13, 26), welche, da in Folge derselben sein Unglaube in Trotz und Verzagtheit sich offenbart, eine 40jährige Zeit der Züchtigung nach sich zieht, die aber zugleich eine gnaden- und segensreiche Erziehungszeit für dasselbe ist (4. Mos. 14, 33 f. 5. Mos. 2, 7. 8, 2 ff. 29, 5 ff. Ps. 95, 10 f. Neh. 9, 21 u. ö.). Ezechiel soll umgekehrt (4, 1 ff.) gleichsam als lebendiges Modell, hinschauend auf das Modell des belagerten Jerusalems, in symbolischer Handlung 40 Jahre der Missethat Judas oder der demselben dafür bevorstehenden Gerichte darstellen, indem er, gebunden und von unreiner Speise lebend, 40 Tage auf der rechten Seite liegt. Uebrigens sind die 40 Jahre Judas, sowie die 390 Jahre Israels, sind hier nicht zu zählen, sondern symbolisch zu verstehen. Die 40 Jahre Judas sollen nämlich andeuten, daß für diesen Stamm seine Züchtigungszeit in der Völkerwüste (Jes. 40, 1. Jer. 31, 2 u. ö.) dieselbe Wirkung haben sollte, wie die 40 Jahre der Wüste für Israel „eine Zeit göttlicher Bewährung und Läuterung“ (Klief. a. a. O. S. 446); daß aber V. 9. das Essen unreiner Speise auf die 390 Tage Israels beschränkt wird, mag, wie Kliefoth bemerkt, seinen Grund darin haben, daß das Zehnstämmereich sich vorzugsweise von dem Reichthum und der Reinheit Gottes geschieden, und wir können hinzufügen, auch im Exil mehr als Juda mit den Heiden vermengt hat. Ob auch den 40 silbernen Füßen an dem heil. Wanderzelt (2. Mos. 26, 19. 21. 36, 24. 26) eine Beziehung auf die Wüstenwanderung zukomme, lassen wir dahingestellt. Wo sonst in der heil. Schrift die Zahl 40 in symbolischer Dignität vorkommt, in Verbindung mit Zeitperioden, werden diese letztern, mit Vorherrschen bald des einen bald des andern der verschiedenen oben zusammengefaßten Momente, signalisirt bald als Versuchungs-, Prüfungs- und Wartezeiten, in welchen sich der Glaube bewähren soll oder wirklich bewährt (1 Sam. 17, 16. Matth. 4, 1 ff. Goliath und David, Satan und Christus), bald als Zeiten der Demüthigung und väterlichen Züchtigung Gottes (Richt. 13, 1), welchen von Seiten des Menschen die Buße, sammt deren äußeren Erscheinungen, Fasten u. s. w. entspricht (Bußfasten Ninives Jon. 3, 4 f. Ezech. 29, 11 ff.) bald als Zeiten gnädiger Heimsuchung, den Glauben stärkender Führungen und Durchhülfen Gottes (die 3 vierzigjährigen Friedenszeiten Richter 3, 11. 5, 31. 8, 25; die 40 Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt). Mehrere dieser Momente sind zusammengedacht 1. Sam. 17, 16. 1. Kön. 19, 8. Apg. 1, 3. Wenn in dem Strafmaß von 40 Schlägen (5. Mos. 25, 2 f.) eine mnemonische Beziehung liegt auf die 40tägige Gerichtszeit 1. Mos. 7, 12 und die 40jährige Züchtigungszeit Israels in der Wüste, so dürfte man wohl auch in den 40 (bei einem Mädchen 2 × 40) Tagen der Unreinheit der Wöchnerin eine Erinnerung an die dem Weibe vorzugsweise in Verbindung mit Schwangerschaft und Geburt auferlegte Strafe (1. Mos. 3, 16) finden, so aber daß auf die reinigende Strafe (1. Mos. 7, 4) der Segen des neuen Lebensanfangs folgt (1. Mos. 8, 6). Eine Gnadenfrist sind für die Juden die 40 Jahre von der Auferstehung bis zur Zerstörung Jerusalems. Derer, welche dieselbe zuerst benützten, waren es bei 120 (Apg. 1, 15., s. übrigens unter 10 u. 12). Eine dreifach gesteigerte Gnadenfrist von 120 Jahren ist der ganzen Menschheit (1. Mos. 6, 3) vor der Sündfluth gegeben worden. — Sonst kommt noch die mit 10 gesteigerte Vierzig vor. Nachdem 40 × 10

Jahre Israel in Aegypten, als in einem dunkeln Mutterschooße gelegen, ward es unter Geburtswehen als Volk zur Welt geboren*). Dieselben 400 Jahre waren für die Kanaaniter noch eine Gnadenfrist (1. Mos. 15, 3). — Bei den Aegyptern schein die Vierzig nach 1. Mos. 50, 3 eine vielleicht mit Bildung des Kindes in Mutterleibe zusammenhängende oder, mehr in Uebereinstimmung mit der biblischen Symbolik eine die allgemeinere Idee der Erhaltung des Lebens im Tode des Fleisches ausdrückende symbolische Bedeutung gehabt zu haben.

VI. Die Zahl Zehn, welche uns bisher als solche und in ihren Potenzen in der allgemeinen Bedeutung als Steigerungszahl begegnet ist und so namentlich als Ausdruck des minimum oder des maximum (Vollmaßes) je nach dem Zusammenhang, häufig vor-kommt (1. Mos. 18, 32. 31, 7. 3. Mos. 26, 8. 26. 4. Mos. 11, 19. 32. 14, 22. 5 Mos. 23, 3. 1 Sam. 17, 7 f. 18, 7 f. 2 Sam. 18, 3. 11. 19, 44. 2 Kön. 20, 9. Neh. 4, 12. Jes. 5, 10. Am. 6, 9. Hagg. 2, 17. Hiob 19, 3. Dan. 1, 20. Pred. 7, 19) erhält ihren confret heilsgeschichtlichen Vollsinn schwerlich, wie Delitzsch a. a. O. will, durch Addition von 3 u. 7 (vollendete Offenbarung Gottes vor sich selbst und nach der Welt hin, die siebenfache Ausstrahlung des in sich Dreifäl-tigen — sich anschließend an die kabbalist. Lehre von den 3 oberen und 7 unteren Se-phiroth oder vielmehr die böhmisch-ötinger'sche theosophisch-trinitarische Umdeutung der-selben, dag. Kliefoth a. a. O. S. 558). Die Etymologie scheint gemäß der durch sie bezeichneten Entstehung und Stellung der Zehnzahl im Zahlensystem (Zusammenschluß beider Hände mit ihren 10 Fingern oder Abschluß der Reihe der Grundzahlen, die be-gränzende Zahl), sofern innerhalb der Decas der Grundzahlen das Wesen der Zahl sich vollständig entwickelt, der Zehnzahl die symbolische Bedeutung der abschließenden Voll-ständigkeit, der vollständigen Entwicklung, Vollendung, Vollkommenheit (Bähr I, 175; Bertheau, Keil u. A.) zu vindiciren, oder wie Hofmann will (Weiss. und Erf. I, 5.. vgl. Delitzsch Gen. S. 640 f.) der menschlich möglichen Vollkommenheit, wegen der 10 Finger der menschlichen Hände, in denen allerdings der Mensch die Signatur der kreatür-lichen Vollkommenheit leibhaftig an sich trägt. Vgl. Hengstenb., Beitr. III, 391, 605 B. Mos. u. Aeg. S. 97. Jedenfalls aber ist der Begriff der Vollständigkeit, Vollkom-menheit, den die Pythagoräer**) schon der Zehnzahl als der vollkommen explicirten Monas und Tetractys, als der jede andere Zahl umgränzenden, alles Gerade und Ungerade Bewegte und Unbewegte, Böse und Gute umfassenden Zahl vindicirt haben, noch näher zu modificiren. Auch die Sieben, die Vier und die Drei bezeichnen eine relative Voll-ständigkeit und wir könnten diesem nach, wenn wir die Sieben vorzugsweise als eine all-umfassende Zeitform, die Drei als Zahl der vollkommenen individuellen Lebensent-wicklung kennen gelernt haben, vorläufig sagen, daß die Zehn absolut vollständige Ent-wicklung des Universums nach Raum und Zeit, genauer die Entwicklung als eine voll-endete, zur absoluten Gegenwärtigkeit gewordene bezeichne. Doch werden wir sicherer der der Zehnzahl zu Grunde liegenden confreten und, um was es uns hier zunächst zu thun ist, heilsgeschichtlichen Idee näher kommen, wenn wir, wie bisher, die geschichtlich frühesten bedeutsamen Anwendungen der Zehnzahl genauer in's Auge fassen. Vor 1 Mos.

---

*) „Eben so wie das erwählte Volk, in dessen Schicksalen sich Alles vor- und abbildet, was sich in der Geschichte des ganzen Geschlechts, sowie jedes einzelnen Menschen wiederholt, 40 Jahr-zehnte als armer, dienstbarer Fremdling in Aegypten, dem Diensthause, seufzte und nach Verlauf dieser Zeit aus demselben befreit wurde, so seufzte das ganze menschliche Geschlecht 40 Jahrhun-derte in einer noch härteren Gefangenschaft, war ein gebundener Knecht, bis es nach dieser Zeit, sobald es nur wollte, aus diesem Dienste frei und aus einem Knecht zum Kind im Hause w... (Schubert, Ahnd. II, 2. S. 310).

**) Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 8: *θεωρεῖν δεῖ τὰ, ἔργα καὶ τὰν ἐσσίαν τῷ ἀριθμῷ καττὰν ... μιν, ἅτις ἐντί εν τᾷ δεκάδι· μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργός καὶ θείῳ καὶ οὐ... βίῳ καὶ ἀνθρωπίνῳ ἀρχὰ καὶ ἁγεμών*, cf. Procl. in Fabr. ad Sext. Emp. adv. Math. I... §. 3.

4, 20., wo sie in dem Zehnten, den Abraham dem Melchisedek gab, zum erstenmal entschieden symbolischem Sinn vorkommt, finden wir die einfache Zehnzahl ausdrücklich nur 1 Mos. 8, 5. beim Abnehmen des Gewässers über den **ganzen** Erdboden. Dagegen machte Kliefoth a. a. O. S. 559 u. Delitzsch, Gen. S. 90 nach dem Vorgang von Pirke Aboth V, 1 (בַּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת נִבְרָא הָעוֹלָם) auf die neben der ausgesprochenen Siebentheilung der Schöpfungsurkunde zwischen den Zeilen zu lesende Zehntheilung aufmerksam, nämlich 10 Akte oder schaffende Worte Gottes V. 1. 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24. 26. 29., durch welche der Kosmos in seiner Totalität und seinen Einzelheiten während der 7 Tage wird, so daß „die 7 Tage die Successivität der Zeit darstellen, in welcher Gottes Wort und Werk die Welt fertig schafft und die 10 Worte in systematischer Vollständigkeit die einzelnen Theile und Seiten des Kosmos, in denen das Ganze nach allen seinen Theilen fertig wird. Daß die Zehn diese Stellung im Zahlensystem einnimmt, daß sie in die ganze Zahlenreihe System und Gliederung bringt und daß sie diese Geltung unter allen Völkern und Culturen der Erde hat, das kommt so gut wie die symbolische Bedeutung der Weltzahl daher, daß Gott den Kosmos in 10 Theilen schuf und dadurch die Zehn zur Zehn machte". Wie die Siebentheilung des ersten Kapitels der Genesis für Gliederung verschiedener Theile der heil. Schrift, namentlich des Pentateuchs den Urtypus abgibt, so diese latente Zehntheilung zunächst insonderheit für Gliederung der ganzen Genesis, die deutlich durch das wiederholte אֵלֶּה תּוֹלְדֹת hervortritt 2, 4. 5, 1. 6, 9. 10, 1. 11, 10 ff. 11, 27. 25, 12 ff. 25, 19. 36, 1. 37, 2 (s. Delitzsch, Gen. S. 19. Keil, Gen. S. 5). Aber auch der im Kosmos, der physischen Weltordnung auch sonst (s. Bd. XIV, 598) korrespondirende Kosmos, die sittliche Weltordnung hat im Dekalog (2 Mos. 20. 34, 28. 5 Mos. 4, 13. 10, 4) zehn schöpferische Worte Gottes zur öcumenischen, immerwährenden Grundlage bekommen. Also nicht bloß, wie Hofmann will, das menschlicher Weise, durch menschliche Hand Vollendete, signalisirt die Zehn, sondern das Vollendete, sofern es nach einer ursprünglich vollkommenen Anlage durch Gottes Hand gesetzt, ein Werk Seiner Finger (Ps. 8. 4) ist und unter Leitung Seiner über die ganze Creatur zum Besten der Seinigen waltenden Hand (Weish. 5, 17. K. 10—19), deren **Finger** auch die Grundlinien der sittlichen Weltordnung im Dekalog gezeichnet haben (2 Mos. 31, 19), deren Finger (2 Mos. 8, 19) die Menschen in seinen Gerichten zum Heil seines Volks, zur Bestrafung seiner Feinde erkennen sollen, in vollständigster Entwicklung, durch alle dazwischen gekommenen Trübungen und Hindernisse hindurch zu seinem Ziele kommt in der zukünftigen Herrlichkeit. Daß den Instrumenten, welche das Lob der Schöpfer- und Erlöserherrlichkeit Gottes wiederhallen sollen, die Signatur 10 nicht fehlen darf, sehen wir aus dem Psalter von 10 Saiten (Ps. 33, 2. 92, 4. 144, 9. Vgl. Ps. 150), welcher uns an die mit 10 Saiten bespannte pythagoräische Weltleier und die 10stimmige Sphärenmusik erinnert (Cic. somn. Scip. C. 4 sq. Macr. Comm. II, 1. Meursii den. de denar. pyth. in Graev. thes. graec. T. IX.). Zunächst begegnet uns die Zehnzahl in der Genesis K. 5. in der Genealogie der Sethiten (Analoga bei Aegyptern, Babyloniern, Chinesen, Indern Bohlen Gen. S. 67). Mit Noah hat Gott die 10te Generation der Menschheit erschaffen, und Lamech glaubt also an die nah bevorstehende Vollendung der Weltentwicklung, den Anbruch des Weltsabbaths denken zu dürfen (1 Mos. 5, 29). Durch 10 תּוֹלְדוֹת ist der Grund gelegt für die Erfüllung des ganzen Weltplanes durch die Nachkommen der 3 (Symbol des Wachsthums, der Entfaltung, Fruchtbarkeit) Söhne Noah's; die wieder in drei Söhnen auslaufenden תּוֹלְדוֹת שֵׁם bis auf Abraham sind weiterhin die grundlegliche Vorbereitung der Palingenesie der Welt durch den Glauben an den dem Abraham verheißenen öcumenischen Völkersegen (1 Mos. 11, 10 ff. 12, 2 f. vergl. Sach. 8, 23) so daß also die Zehn nicht nur als Signatur der kosmischen und weltgeschichtlichen, sondern noch bestimmter als Signatur der heilsgeschichtlichen Oecumenicität erscheint. In dieser Hinsicht haben auch die 10 תּוֹלְדוֹת פֶּרֶץ Ruth 4, 18 ff. vgl. 4 Mos. 26, 20 eine symbolisch typische Bedeutung, sofern David

Typus ist auf Christum, den wahren König der οἰκουμένη*). — Wir haben z nächst die Zehn in ihrem Unterschied von der Vier zu betrachten, mit der sie an ihrer Stellung im Zahlensystem insofern Verwandtschaft hat, als sie auf 3 × 3 wie die 4 auf 3, auch die 4 die 10 implicite (1 + 2 + 3 + 4 = 10, di Tetraktys) in sich trägt. Wenn die Vier nach ihrer Herleitung von den 4 Par strömen oder den 4 Winden nur eine implicite, noch im Werden begriffene Oe cität symbolisirt, so ist die Zehn als Signatur des vollendeten Kosmos**) und de ständigen Entfaltung der heilsgeschichtlichen Geschlechter die Zahl der expliciten, und heilsgeschichtlichen Oecumenicität. Wie sich dieß in den Maßen der Stifts (Allerheiligstes ein Cubus von 10 × 10 × 10 Ellen; für alle anderen Verk des Grundrisses der Stiftshütte und des Vorhofs 10 der eine Hauptfaktor) u Salomonischen (gesteigerte Zehn in den Grundmaßen, Verzehnfachung der G Maße der Cherubim, des ehernen Meeres) und Ezechiel'schen Tempels und der Gottes in der Apokalypse und in deren gegenseitigem Verhältniß abschattet, ist ol gedeutet. Auch die 10 Aussätzigen, Pfunde, Jungfrauen (Luc. 17, 12. 19, 13. 25, 1 ff.) deuten auf die οἰκουμένη hin, als welcher gleicherweise das ganze H alle Gaben Gottes zugedacht sind und welche der Herr in seiner Wiederkunft nach Glauben und Fleiß in guten Werken richten wird. Aber auch der Antichrist in angemaßten Herrschaft über die οἰκουμένη bekleidet sich wie mit der Vier, so i Zehn. Schon 1. Mos. 15, 19 ff. werden 10 Abrahams Samen feindselige Völk gezählt. Haman, der Feind des Volkes Gottes, hat 10 Söhne Esth. 9, 10 ff. Jes. 13—23. K. Jer. 46—51 K. gruppiren sich um Babel, als die gottfe Weltmacht κ. ἐξ., die heidnischen Völker nach der Zehnzahl und Dan. 2, 41 7. 20. 24. vergl. Offenb. 2, 10. 12, 3. 13, 1. 17, 3. 7. 12 ff. signali antichristisches Wesen, antichristische Feindschaft (10 Tage Trübsal, denen anal ältere Kirchengeschichte 10 Christenverfolgungen zählte) und Macht constant de Zehnzahl, und dem entsprechend auch Gottes Strafen über dieselbe, welche zugleich thaten für sein Volk sind (10 Plagen Aegyptens; die 10 Ellen breite Fluchrol Sach 5, 2; die 10 die Hure fressenden Hörner Offenb. 17, 16). — Aber wi nun mit dieser bisher erörterten Bedeutung das erste symbolische Vorkommen de im Zehntgeben Abraham's zusammen? Abraham gibt den Zehnten dem Mel nicht als diesem Menschen, sondern als dem כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן Mittler zwischen G Menschen (vgl. 1. Mos. 28, 22). Er legt damit das Bekenntniß ab, daß er a Eigenthum Gott dem Höchsten, dem gütigen Geber, als unverdienten Segen v und darum wiedergeben, widmen und heiligen wolle. Die Bereitwilligkeit das z legt er an den Tag, indem er in Wirklichkeit den zehnten Theil an denjenigen den er als Gottes Diener und Stellvertreter auf Erden verehrt. Diese Ide

---

*) Auch die Zahl 22, die Zahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets und der kan Schriften des Alten Testaments, participirt, obwohl in untergeordneter Weise, an der Be der Zehnzahl und scheint besonders in der nachexilischen Zeit, z. B. in den 9 ersten Kapi ersten Buchs der Chronika bedeutsam gebraucht worden zu seyn. Es werden 22 Patriar zählt von Adam bis Jakob 1 Chr. 1., 22 Hohepriester von Aaron bis Seraja, dem letzte priester des ersten Tempels, 22 Richter von Josua bis Samuel, 22 Könige von Saul bekia, 22 Glieder von Salathiel bis Christus Luk. 3, 23 ff. Die Bedeutsamkeit ruht we bei der formellen Anordnung mancher Psalmen, auf der Zahl der Buchstaben und der kan Bücher, vielleicht mit auf Combination von 10 und 12, schwerlich darauf, daß der Scho 22 Tage dauerte (Schubert, Ahnd. II, 2. S. 131).

**) Die Pythagoräer nannten die Zehn geradezu κόσμος.

***) Weil sie 20 Ellen breit war, so finden jüdische Ausleger darin das Maaß der vorhalle (1 Kön. 6, 3), was nach Hengstenberg und Umbreit bedeutet, daß das Gericht v ausgehe, der nach 1 Kön. 7, 6. als in der Gerichtshalle thronend gedacht wird. Luther'i setzung läßt die Rolle als das antinomistische und antichristische Gegenbild des Dekalogs er Lämmert, dem die 10 Signatur irdischen Besitzes ist, meint, weil der Inhalt der Stelle diesen beziehe, sey ihr eine Breite von 10 Ellen zugeschrieben.

ścher der zehnte Theil gleichsam als symbolischer Repräsentant des G a n z e n erscheint,
t dem Zehntgebot des mosaischen Gesetzes (3. Mos. 27, 30. u. ö., s. den Artikel
hnten") und der Bestimmung von $^1/_{10}$ Epha Mehl als Minimum bei der Mincha
.Bd. X. 634) zu Grunde. Wenn das Geschenk Josephs an seinen Vater die Zehnzahl
sich hat, so will der der Zahlensymbolik kundige Sohn wohl damit andeuten, daß er
n Vater sein ganzes Vermögen zur Verfügung stelle. Vgl. 1 Kön. 14, 3. 2 Kön.
. Wie ferner in den תּוֹלְדוֹת אָדָם und den שֵׁם נח nicht aus den 10 Gliedern,
n aus dem zehnten der Natursegen und der Heilssegen hervorgewachsen ist, so ist
in der spätern Entwicklung des Abrahamssamens der זֶרַע קֹדֶשׁ, aus welchem ein
Geschlecht hervorwächst, ein die Strafgerichte überlebendes עֲשִׂירִיָּה (Jes. 6, 13.
. Drechsler z. d. St. I, 258 ff). Hinwiederum fällt in den letzten Gerichten ein
tel der Stadt, deren Signatur 10 sie hier als der Afterökumenicität des Thiers
llen karakterisirt (Offb. 11, 13). Die übrig bleibenden $^9/_{10}$ enthalten den h. Sa-
. Ob die 9 als potenzirte 3 hier in der Art bedeutsam sey, daß „das Gebiet des
s den Karakter des vollendeten Weltreichs verliert und unter die Potenz der Drei-
gestellt, d. h. zum Gottesreich wird, in dem der Lobgesang 12, 1. erschallen kann"
ler, Offenbarung Jesu Christi, Tübingen 1863 S. 195) möchten wir bezweifeln.
nach dem Bisherigen die Zehn häufig als Zahl der Steigerung, vollständigen
ung und Eintheilung, Verallgemeinerung, kurz als r u n d e Z a h l κ. ἐξ. wie bei
Völkern, so unbestreitbar auch in der h. Schrift, vorkommt, so beruht das seinem
Grund nach darauf, daß Gottes Schöpfungsthat dem Kosmos die Zehnzahl auf-
t hat als die Zahl des Abschlusses, in der Stufenreihe der Schöpfungen, Ent-
gen und Zeugungen, als die Zahl der Begränzung in der Vielheit, der organischen
it in der Mannigfaltigkeit. Namentlich ist der der Zehn inhärirende Begriff der
r E i n h e i t, einem G a n z e n verbundenen Vielheit, den besonders auch die pytha-
che Zahlenlehre premirt, nicht zu übersehen, Pred. 7, 19. Am. 5, 3. (Kliefoth
71). Nach jüdischer Exegese von 4. Mos. 14, 24 bilden 10 eine עֵדָה. So sehen
enn auch die Zehn mit ihren Potenzen als die Zahl erschöpfender oder leicht über-
r Gliederung und Eintheilung angewendet auf die Gliederung des Volks im
n (2 Mos. 18, 24 ff. 5 Mos. 1, 15 ff. 33, 17. Ruth 4, 2. Neh. 11, 1.
6, 40) und Krieg (4 Mos. 10, 4. 31, 14. Richt. 4, 6. 10. 7, 3. 20, 34.
m. 8, 12. 18, 13. 25, 5. 2 Sam. 18, 15. 2 Kön. 1, 9. 11, 4. 1 Chron.
1. 28, 1. 2 Chron. 25, 5), auch auf das Gewicht (Bd. IX, 158 ff.) obgleich
en Hebräern das Decimalsystem mit dem Duodecimalsystem combinirt und letzteres
chend ist. Bei den heidnischen Völkern stand die Zehnzahl in ihrer Anwendung auf
gliederung, Maße u. s. w. wohl in Beziehung zur Eintheilung des Sternenhimmels
Decanen und Decatemorieen oder des Jahrs in 10 Monate (Bähr I, 178 f; Hüll-
n, Urgesch. des Staats. Königsb. 1817 S. 3 ff.). Als Signatur der Vollständig-
der zu einer abgeschlossenen Einheit verbundenen Vielheit haben wir die Zehn so-
ihre Potenzen ferner anzusehen 1 Kön. 3, 4. 2 Chr. 29, 32. Esra 6, 17. (voll-
iges Opfer) Jes. 7, 3. Hohesl. 8, 11 f. Luk. 15, 8. 19, 13. Matth. 18, 12.
(Summe des Vermögens, der Schulden). Wenn die Zehn als Zeitbestimmung vor-
t (1 Mos. 16, 3. 24, 55. 4 Mos. 11, 19. Ruth. 1, 4. 1 Sam. 25, 38.
5, 18. Jer. 42, 7. Dan. 1, 12 ff. Apg. 25, 6) so steht sie meist als runde
, als Steigerung der Sieben, oder ist, wenn es Tage sind, auch als [illegible]
Monats anzusehen, der nach 4 Mos. 11, 19. in Perioden von 5, 10, 20 Tagen
ilt zu werden pflegte. In 2 Mos. 12, 3. 3 Mos. 16, 29. 25, 9. 4 [illegible]
7., dagegen scheint der zehnte Tag, der Tag der Osterlammswahl und der [illegible]
ngsvollendung symbolisch-typisch gewählt für den göttlichen Rathschluß der [illegible]
ng der g a n z e n W e l t durch das wahrhaftige Osterlamm, Christum und [illegible]
10 haben die 10 Tage der Trübsal, welche die Welt der Gemeinde [illegible]
6) ihr Analogon in den 10 Plagen, mit welchen der Welt [illegible]

(2 Mos. 7 ff). Auch Ezech. 20, 1. 29, 1. 40, 1 scheint der zehnte Tag nicht
Bedeutung gewählt.

An die Zehnzahl knüpfen sich, als davon abgeleitet, an

1) Durch Theilung a) die Fünfzahl α) als die halbirte Zehn. Eine nicht
drücklich ausgesprochene aber als Einschnitt leicht bemerkbare Theilung geschieht
1 Mos. 1., sofern je 5 Gottesworte auf 3 Schöpfungstage fallen. Die 5 ersten,
sentlich scheidenden, aufräumenden, ordnenden, die passive Pflanzenwelt schaff
Schöpferworte rufen nur die Vorstufe, die negative und passive, feste und ruhende
des im Menschen culminirenden Kosmos in's Daseyn. Die Pentandrien, dieses
gezeichnetste Pflanzengeschlecht (Weinstock, Giftpflanzen) sind in der ersten Schöpf
trias das Analogon des zehnfingrigen Menschen in der zweiten Trias (vgl. Del
Gen. S. 89 f.). Ferner gehören 5 von den 10 תולדות der Genesis der Erfü
des Kosmos als solchen, und von 11, 17 an, 5 der Grundlegung des Gottes
innerhalb des Kosmos an. Vielleicht ist es auch nicht ohne symbolische Bedeutung,
am 5ten Schöpfungstag das animalische Leben auf seinen untern, unvollkommneren
fen in's Daseyn tritt. Die Fünfe ist die Zahl der einzelnen, also relativ ohnmächt
ergänzungsbedürftigen Hand (Zöckler, theol. nat. S. 712), der Sinne und der E
lichkeit (siehe Bähr I, 184 ff.), und besonders den Aegyptern, Chinesen, Indern, Völ
die auf halber Stufe der Bildung stehen geblieben, eine bedeutsame Zahl. Bei
nischen Völkern und Königen, wenn nicht gerade ihre Gesammtheit, sondern nur
Mehrheit derselben bezeichnet werden soll, erscheint sie häufig z. B. 1 Mos. 14, 9.
4. 2 Mos. 13, 5. 4 Mos. 31, 8. Jos. 10, 5 ff. 13, 3. Richt. 3, 3 u. ö.
Offenb. 17, 10 (die gebrochene 10 = die gefallenen Weltmächte). Ein entsch
symbolischer Gebrauch der Fünfe, sofern sie die halbirte Zehn ist, begegnet uns
an der Stiftshütte bei den Teppichen (2 Mos. 26, 3. 5 f. 9), der Höhe der Vo
umhänge (27, 18. 38, 18 halbe Höhe des Zeltes). Nicht nur dem Vorhof eigne
Karakter des Halben, der Vorstufe zum Heiligthum (weßwegen auch die andern
des Vorhofs und der darin stehende Brandopferaltar, sowie die Seitengemächer de
lomonischen Tempels 1 Kön. 6, 6. 10 und die Halle des Ezechiel'schen 40, 30. 4
s. w. die Fünfe an sich tragen), sondern auch der Stiftshütte in ihrer Aeußerlichkeit,
der bloßen σκιὰ τῶν μελλόντων, als der Vorstufe zur Vollendung. Daß die
aber im Vorhof mit der Zehn combinirt ist, deutet dann wieder darauf hin, da
ganze Menschheit einmal zum Heiligthum Gottes eingehen soll" (Kliefoth S. 58
Das häufige Vorkommen der Fünfe als Signatur verhältnißmäßiger Wenigkeit, Un
ständigkeit überhaupt hängt damit zusammen. So 1 Mos. 18, 28. 3 Mos. 26
4 Mos. 11, 19. Jes. 17, 6. 19, 18. 30, 17. Matth. 14, 17. Luk. 12, 6.
14, 19. 1 Kor. 14, 19. So auch in der Redensart „1 oder 5", d. h. unbesti
wenige (1 Sam. 21, 3).

β) Als gesteigerte, verdoppelte Zehn erscheint 5 als $1/5$, wenn der Fünfte
gabe ist, gleichsam ein doppelter Zehnte, wie 1 Mos. 41, 34. 47, 24. 3 Mos.
13. 19. 27. 31. So auch als sühnende Zugabe bei Wiedererstattung unrechten G
3 Mos. 5, 16. 24. 22, 14. 4 Mos. 5, 7. γ) Mit dem Begriff der Steige
überhaupt, als relative Fülle 1 Mos. 43, 34. 45, 22**). 2 Mos. 22, 1., als Fü
opfer 4 Mos. 7, 17 u. ö. 2 Kön. 13, 19. Die Zahl 50 beim Jobeljahr, deren
deutung sich nicht sowohl aus Combinirung von 5 und 10, als vielmehr aus

*) Auch bei den aus 3, 5, 10 zusammengesetzten Maaßen der Arche hält Kliefoth die
für ein Symbol davon, daß nur ein Bruchtheil der Menschheit gerettet wird, das aber —
der Faktor 10 — die ganze Erde wieder erfüllen soll.

**) Aus diesen Stellen in Verbindung mit 41, 34. 47, 2. 24. Jes. 19, 18. geht hervor
5 überhaupt in Aegypten eine solenne Zahl war, als Zahl nicht nur der 5 Sinne, sonder
sonders der 5 Planetengötter, von denen alles Weltleben abhängt, denen auch die 5 Scha
als Festtage geweiht waren.

Verhältniß zu den vorhergehenden 7 × 7 ergibt (Symbol eines neuen Lebensanfangs, Analogon der Acht), haben wir schon oben betrachtet.

b) Die 3 und 7 sind vielleicht (s. dagegen oben) nur im Dekalog als aus Vertheilung der auf die 2 Tafeln hervorgegangen anzusehen; sonst haben sie, jede ihre ursprüngliche, von der 10 unabhängige symbolische Bedeutung.

2) Durch Subtraktion wird, wie die 6 aus 7, so die 9 aus 10 zu einer bedeutsamen Zahl, obwohl die Neun nicht eine in eminentem Sinn symbolische Zahl bei den Hebräern war. Sofern sie unter einer Gesammtheit die größte Mehrzahl, eine absolute Majorität gegenüber einer verschwindenden Minorität ist, wird sie proverbial für die Vielheit der undankbaren Empfänger göttlicher Wohlthat, im Gegensatz gegen die Wenigkeit der dankbaren Luk. 17, 12 ff. Aehnlich steht 99 im Verhältniß zu 100 Luk. 15, 4. Matth. 18, 12. Vgl. Sir. 25, 9.

3) Durch Steigerung oder Potenzirung der 10, oder Combination mit 2, 3, 4 u. s. w. entstehen die im Bisherigen schon theilweise betrachteten Zahlen, zwanzig, bei der Stiftshütte im Heiligen, beim Tempel, verdoppeltes Maß des Allerheiligsten. Dreißig als Trauerzeit, wahrscheinlich Bezeichnung für einen Monat (4 Mos. 20, 29. 5 Mos. 34, 8. vgl. 21, 13., ebenso Esth. 4, 11. Dan. 6, 7). Die 30 Sekel betragende Geldbuße für einen getödteten Sklaven, als Schatzung eines Weibes (2 Mos. 21, 32. 3 Mos. 27, 4), an und für sich nicht symbolisch, sondern eine den allgemeinen landes- und zeitüblichen Schatzungsverhältnissen proportionirte Summe, wird symbolisch angewendet Sach. 11, 12. Ihr sonstiges Vorkommen als gesteigerte 3 siehe unter der Drei. Das Vorkommen der Vierzig und Fünfzig ist bereits besprochen. Die Sechzig, soweit sie nicht die gesteigerte Sechs ist, ist bei dem Tempel bloß Verdoppelung der Stiftshütte (1 Kön. 6, 2). Bei den Säulen des Vorhofs, 5 × 12, ist sie eine Combination der Signatur der Vorstufe und des Volkes Gottes. Die Siebenzig, sofern sie nicht bloße Steigerung der 7 ist, sondern Combination von Sieben, als heilsgeschichtlicher Zeiterfüllungszahl, und Zehn, als universeller Vollendungszahl, wird Signatur der gesammten Menschheit, ja der ganzen Schöpfung, als Gegenstand des ewigen, in der Zeit sich vollziehenden Heilsrathschlusses Gottes (Apg. 14, 16. 17, 30). Als solcher wird die Menschheit zunächst dargestellt in der Siebzigzahl (s. Delitzsch, Gen. S. 289, dagegen Keil, Gen. S. 116) der Namen in der Völkertafel 1 Mos. 10; auch die Chaldäer zählen 70 Sprachen und Völker mit eben so viel Schutzgeistern s. Bohlen, Gen. S. 77). So trägt denn auch schon der erste Keim des ersten Volks der Erde, mit dem Gott die Ausführung seines Heilsrathschlusses beginnt, in welchem folglich die höheren Entwicklungen präformirt sind, 70 als Signatur an sich. Vergl. 1 Mos. 46, 27. 2 Mos. 1, 5. 5 Mos. 10, 22. vgl. 26, 5. Delitzsch, Gen. S. 565: Die Zahl 70 stempelt die eingewanderte kleine Schaar zum h. Samen des Volkes Gottes. Die 70 Palmbäume in Elim bei den 12 Brunnen (2. Mos. 15, 27) sind dem Volk ein Heil und Segen weissagendes Vorzeichen. Weiterhin correspondirt den 70 Geschlechtern Israels die Repräsentation des seiner Bestimmung nach priesterlichen und prophetischen (2 Mos. 24, 1 ff. 4 Mos. 11, 16. 29) aber auch des im Götzendienst abgefallenen (Ezech. 8, 7 ff.) Volkes durch 70 Aelteste. Auch die 70 Farrenopfer des Laubhüttenfestes (4 Mos. 29, 13 ff.) gehören hierher. Dagegen entsprechen den 70 Geschlechtern der Erde die nur bei dem paulinischen Lukas erwähnten 70 Jünger, die aber selbst wieder, wie die 70 Aeltesten, eine Repräsentation der ganzen Volksgemeine sind, nur nicht der israelitischen, sondern der christlichen. Eine symbolische Zeitzahl mit Rückbeziehung auf die 70 von Jeremias geweissagten Exiljahre und mit dem Nebenbegriff der Oecumenicität sind die 70 שָׁבֻעִים, d. i. nach der Sieben gemessenen *καιροὶ* Daniels (9, 24 ff.), innerhalb welcher sich der ganze Heilsrathschluß Gottes in der Welt vollziehen wird. Die 70 ist wieder getheilt in 3 Perioden, in 7 (bis auf Christum), 62 (bis zum antichristischen Abfall) und eine שָׁבוּעַ, die letzte = 2 × 3½ Zeiten, Erhebung und Sturz des Antichristenthums, gespaltene Welt

heptas*). Die Achtzig, als gesteigerte 70 beim Lebensalter vorkommend (Ps. 90, 2 Sam. 19, 32. 35), als gesteigerte 40 bei Friedenszeiten (Richt. 3, 30; vgl. wird in Hohesl. 6, 7. von Kliefoth allegorisch gedeutet auf einen neuen Anfa der gegeben werden muß, bevor die ganze Erde (10) Gott und seinem Gesalbten Der 30-, 60-, 100fältige Ertrag des guten Ackerfelds drückt einfach den Stufe schied in der Steigerung der Fülle göttlichen Heils und Segens aus.

Die Hundert, als Potenz von 10, drückt denselben Begriff in gesteigerte aus; 100fältiger Lohn (Matth. 19, 29. Marci 10, 30) ist vollkommene Bel Für das Vollmaß des Bösen steht 100, Pred. 8, 12. Als weitere Steigerung 100 erscheinen 2—700, 1000—7000, ja bis 30,000 bei großen Festopfern (H ben) und Weihgeschenken (1 Kön. 3, 4. 1 Chron. 29, 4. 21. 2 Chr. 1, 6 11. 29, 32 f. 30, 24. 35, 8 f. Esra 6, 15). In Marci 6, 27 fü Denare eine das Maximum des gemeinschaftlichen Vermögens bezeichnende und 14, 5 soll mit 300 Denaren eine verhältnißmäßig hohe Summe be werden.

Die Tausend steht häufig im Gegensatz gegen Eins als größte Menge, solutes Maximum der kleinsten Minorität gegenüber (5 Mos. 32, 30. Jos. 2 Jes. 30, 17. 60, 22. Ps. 84, 11. 91, 7. Hiob 9, 3. 33, 23. Pred. Sir. 16, 3). Auch im Gegensatz zu 10 als der kleinsten Summe 2 Sam. 18, überhaupt für eine unbestimmt große Menge Richt. 15, 16. 1 Sam. 18, 7. 32, 18. Sir. 41, 12. u. ö. An den Maßen des Ezechiel'schen Tempels samm gebung und des neuen Jerusalems sehen wir die 5, 10, 100 der Stiftshütte u salom. Tempels potenzirt in die Tausende und häufig mit 12 (s. unten) combin mäß der diesen Gesichten zu Grunde liegenden Idee allumfassender Oecumenicit nun nicht mehr als eine successive, sondern in absoluter Gegenwärtigkeit zu den Auch in den 1000 Ellen Markung der Levitenstädte nach allen Himmelsgegenden (35, 4) findet Kliefoth S. 613 vorgebildet, daß Gott seine Priesterschaft derein die ganze Erde verbreitet wissen will. Eine Hindeutung auf die Oecumenici Volkes Gottes liegt wenigstens in den 4 × 12 Levitenstädten (s. Bähr II, 51 Comm. S. 374). Als bedeutsame Combination und Steigerung der Tausend wir 2000 (Pred. 6, 6. Marci 5, 13) 3000 (2 Mos. 32, 28 blutiges Wi der Pfingsternte Apg. 2, 41) 4000 (und die 7 Brode Matth. 15, 38 u. ö. vom Herrn überall auf ihrem Weg durch die Wüste dieser Welt versorgte Ge 5000 (Matth. 14, 21. Apg. 4, 4 die unter der Durchhülfe des Herrn der menicität entgegen wachsende Gemeinde). 7000 (1 Kön. 19, 18 der heil. Sa seine Kniee nicht beugte vor Baal; 70 als Signatur der Geschlechter Israel gleich starkes, auf Gottes Befehl ausziehendes Heer siegreich gegen die Syrer 2 — Auf die Zeit angewendet dient 1000 in verschiedener Weise zur Bezeichn Zeit im Verhältniß zur Ewigkeit, in ihrem Uebergang in dieselbe; die Tausend ist sam der Ewigkeitsmaßstab an die Zeit angelegt (Ps. 90, 4. 2 Petr. 3, 8. 1 C 15 אֶלֶף דּוֹר parallel mit עוֹלָם; sonst für die Totalität der Weltzeiten 2 Mos. 34, 7. 5 Mos. 7, 9*). Das räthselhafteste Vorkommen der Tausend als Zei mung ist Offenb. 20, 2 ff. Sie ist „eine Hieroglyphe, die noch ihres Chan

*) Auch die Zahl 7 × 70 oder 10 × 49 wiederholt sich in der heiligen Geschich viel Jahre (= 500 Mondjahre = 10 Halljahrperioden = 6000 Mondumläufe, bei de eine Phönixperiode, nach welcher sich Alles erneuern sollte) betrug die Zeit von der Er der Stiftshütte bis zur Vollendung des salomonischen Tempelbaues; auch die Königsh von Saul bis Zedekia dauerte so lange, und dreimal so lange die Zeit von Einführung setzes auf Sinai bis zur Erfüllung auf Golgatha. Vgl. Schubert, Ahnd. II, 2. S. 39 J. G. Frank, astron. Grundrechnung.

*) Einige abstrahiren aus diesen Stellen, daß 1000 die Zahl der göttlichen Gnade se müßten 3 und 4 Zahlen des göttlichen Gerichts seyn, wofür etwa Am. 1, 3. 6 u. ö. sich a ließe. Aber aus solchen vereinzelten Stellen läßt sich keine Induktion machen.

artet“ (Bd. I, S. 659). Vergl. Gräber, Offenb. Joh. S. 351. Auberlen, Daniel S. 375: Die Zahl der Weltvollständigkeit 10 erscheint hier als 10^3, mit der Gottes- ahl 3 potenzirt, also die Welt vom Göttlichen durchdrungen. Dahingestellt muß blei- en, ob die Zahl auch mit chronologischer Genauigkeit die Dauer des Reichs bezeichnen oll. Damit ist wesentlich Kliefoth a. a. O. S. 618 ff. einverstanden. Wir möchten agen, wie die Tausend überhaupt auf die Zeit angewendet dieselbe in ihrem Verhältniß ur Ewigkeit und Uebergang in dieselbe, Verschlungenwerden von derselben bezeichnet, so ch sie auch die adäquateste Signatur für diejenige Weltperiode, in welcher das Zeit- eben dem seligen Ewigkeitsleben am nächsten steht, gleichsam schon von der Ewigkeit urchdrungen und verschlungen in dieselbe hineinwächst, wie es vom Paradiesesleben aus hne Dazwischenkommen von Sünde und Tod geschehen wäre. Derselbe Uebergangs- nd Aeonenkarakter, in dem 1 Tag = 1000 Jahren und 1000 Jahre = 1 Tag, geht den 7 Tagen der Geburt des Zeitenlaufs aus der Ewigkeit hervor.

Eine häufige Steigerung von 1000 ist 10,000 רְבָבָה, d. h. das Vervielfältigte. Diese Zahl, wo sie nicht als numerus certus von Heeresabtheilungen (Richt. 7, 3. 20, 10. und ö.) steht, bezeichnet als höchstes Zahlwort der Sprache, die denkbar größte Summe und Menge (3 Mos. 26, 8. 5 Mos. 32, 30. 33, 2. 1 Sam. 18 7. Ps. 3, 7. 91, 7. Matth. 18, 34. 1 Kor. 14, 19. Hebr. 12, 22) erscheint aber auch wieder durch Multiplikation mit 2 (רִבּוֹתַיִם Ps. 68, 18. εἴκοσι χιλιάδες Luk. 14, 31) 7 0,000 aus allen Geschlechtern Israels von Dan bis Bersaba an der Pest gestorben 2 Sam. 24, 15) 1000 (אלפי רבבה 1. Mos. 24, 60) gesteigert. Die Potenzirung on 1000 und 10,000 (אלפים und רבו רבון Dan. 7, 10. χιλιάδες χιλιάδιων, μυριά- δες μυριάδιων Offenb. 5, 11) dient zur Bezeichnung der Engelheere als unzählbarer gl. Esr. 12, 22. Jud. 14), doch wird der Begriff der Unzählbarkeit, da auch die μυριάδες μυριάδων noch gezählt werden (Offenb. 9, 16 δύο μυρ. μυρ. = 200 Mil- lionen) ausgedrückt vielmehr durch wirklich unzählbare sichtbare Dinge, wie die Sterne, er Sand (1 Mos. 15, 5. 22, 17. 2 Mos. 32, 13. 5 Mos. 1, 10. 10, 22. 8, 62. Ebr. 11, 12).

VII. Die **Zwölfe** betrachten wir zuletzt als symbolische Grundzahl, wie sie denn auch zuletzt, in Verbindung mit Monaten, in der Bibel vorkommt Offb. 22, 2. Doch ist sie nur hier in entschiedener Beziehung zur Monateintheilung des Jahres, daher ir den Grund ihrer durchgängigen Bedeutsamkeit in der h. Schrift so wenig hierin, s in den 12 Zeichen des Thierkreises oder Himmelsdekanen (Bohlen, Genes. LXXVI. Hengstenberg, Bil. S. 73) suchen dürfen, aber auch nicht, wie Bähr, Kurz, Delitzsch, Hofmann u. A. in den multiplikativ combinirten Signaturen von 3 und 4 (das mit Gott zusammengeschlossene Kosmische, d. h. das Volk Gottes, Welt Gottes; nach Lange: ie explicirte Geistesfülle), sondern einfach mit Winer in dem Faktum, daß Jakob 12 Söhne hatte, welche die Stammväter des Volks Israel geworden sind. Vgl. Bd. XIV, S. 768. Zwar hatte Nahor und Ismael vor ihm 12 Söhne (1 Mos. 17, 20. 22, 1 f. 25, 16); es findet auch hier seine Anwendung, was Calvin zu 1 Mos. 36, 31 treffend sagt: die von Gottes Bund Ausgeschlossenen blühen schnell auf, um bald hin- zuwelken, wie Gras auf den Dächern. Zuerst kommt die Herrlichkeit des Königthums über Edom auf und Israel scheint ihm nachzustehen; doch die Geschichte lehrt, wie viel besser es sey, erst niedrig am Boden tief in die Erde zu wurzeln als gleich anfangs eine rasch vorübereilende Herrlichkeit zu erlangen.“ Delitzsch, Genes. S. 504, 511: „Die Entwicklung der vom guten Oelbaum abgelösten selbstwüchsigen Zweige eilt weit der Entwicklung des guten Oelbaums voran; das weltlich Große wächst viel schneller empor, als das geistlich Große.“ Die **Zwölfe** ist also zunächst nicht Signatur eines Volkes Gottes, sondern eines Volkes überhaupt (Vgl. 1 Mos. 21, 13). Auch bei den Aegyptern (12 Provinzen, Nomen, Dodekarchen, Her. II, 147. Diod. 1, 66) Griechen Athen 12 Phratrieen à 30 = 360 Geschlechter. Schömann, griech. Alt. I, 317 f.), Etruskern, Gothen, Negern u. s. w. finden wir die Zwölf als Zahl von Stämmen, oder

deren Oberhäuptern, welche sich auch in ihrer Götterlehre reflektiren, wie denn über-haupt 12 als ein mythologischer Gruppenbegriff erscheint (Dodekas der ägypt., griech., röm. Hauptgötter, 12 Titanen, Arbeiten des Herkules u. s. w.). Nur die in der heil. Schrift vorherrschende und bleibende Beziehung auf Israel macht die Zwölfe zur Signatur des Volkes Gottes als solchen. So haben denn die 12 Brunnen in Elim (2 Mos. 12, 27) 12 Denksäulen um den Bundesaltar (24, 4) 12 Edelsteine im Choschen (28, 15 ff. 39, 8 f.) Schaubrode (3 Mos. 24, 5 ff) 4 × 12 Bohlen der Stiftshütte, Levitenstädte (4 Mos. 35, 7), 5 × 12 Vorhofssäulen (2 Mos. 26, 18 ff. 27, 10 ff.), 12 Malsteine beim Jordanübergang (Jos. 4, 2 ff.), der 12ellige Umfang der Säulen Jachin u. Boas, die 12 Rinder des ehernen Meers (1 Kön. 7, 15. 25), 12 Thronlöwen Salomo's (10, 20), Altarsteine des Elias (18, 31 f. Keil z. d. St.), Rinder des Elisa (19, 19), die 12-, 24-, 96fachen Opfer und Weihgeschenke (4 Mos. 7, 3. 84 ff. Esra 6, 17. 8, 35 f. Bd. XIV, 773), die 24,000 Leviten, 24 Priesterklassen, 288 = 24 × 12 Sängerchöre (1 Chron. 23, 4. 24, 4. 25, 7), 12 Repräsentanten der Priesterschaft (Esra 8, 27), 24 Priester zwischen Tempel und Altar, mit dem Hohepriester (Ezech. 8, 18), 24 Obersten im Staat und Heer sammt Kön. (11, 1), der 12 Ellen im Quadrat große אֲרִיאֵל des Ezechiel'schen Brandopferaltars (43, 16 = das Volk Gottes, das sich ihm, als ein ihm angenehmes Brandopfer dar-bringt) — eine unverkennbare symbolische Beziehung auf das Zwölfstämmevolk. Die Theilung des Heers in 12 Abtheilungen unter 12 שָׂרֵי אֲלָפִים (4 Mos. 31, 4. 1... und die Anwendung der Zwölfzahl in den davidischen und salomonischen Organisation... (1 Chr. 27. 2 Chr. 5, 12. 1 Kön. 4) schließt sich natürlich an die Zwölfzahl der Stämme an, sowie die 12 Kundschafter, Stäbe (4 Mos. 13, 3 ff. 17, 2) Stücke des Leichnams, des Mantels (Richt. 19, 29. 1 Kön. 11, 30). Auch in den Ellenmaßen der Ezechiel'schen Landestheilung K. 47, 48 kommt die Zwölfzahl durchgängig vor (s. Kliefoth S. 520 f.) combinirt mit 10 und den von ihr abgeleiteten Zahlen, um das neugeschaffene (Ps. 22, 32. 102, 19. Jes. 43, 7. 65, 17 f.) Volk Gottes zu be-zeichnen als ein öcumenisches. Dieselbe Bedeutung hat sie Offenb. 7, 4 ff. vgl. 14, 1. 21, 12. 14. 16., ein potenzirtes, in die Tausende hinein sich mehrendes, aus allen Völkern, Stämmen, Geschlechtern der Erde gesammeltes Gottesvolk, das auf dem Grunde der Apostel als seiner geistlichen Stammväter und als solches unter dem besonderen Schutz Gottes steht, daß auch nicht ein Glied desselben übersehen werden soll (was durch die ausdrückliche Aufzählung und Besonderung in 12 Zwölftausende ausgedrückt scheint). In der Wahl von 12 Aposteln liegt ja eben das, daß sie sollen die geistlichen Stammväter (und Richter Matth. 19, 28. Luk. 22, 30) des ἐκ ϑεοῦ, kraft göttlicher Gnadenwahl aus allen Völkern der Erde (Matth. 28, 19) erzeugten ökumenischen עַם כּוּלָּךְ werden, wie die Söhne Jakobs φύσει, ἐκ ϑελήματος ἀνδρὸς (Joh. 1, 13) Stammväter des alten Bundesvolks geworden sind. Zugleich soll dadurch angedeutet werden, daß „das Zwölfapostelvolk heilsgeschichtlich nur die Fortsetzung, ökumenische Erweiterung des Zwölf-stämmevolks ist“ (Kliefoth S. 525 f.). Letzteres liegt vielleicht auch in den auf den Eingängen der großen Stadt geschriebenen Namen der Kinder Israel (Offenb 21, 12). Das Moment der Oecumenicität, die sich schon aus Combination von 10 + 2 (Zei-gen für die οἰκουμένη) folgern ließe, wird noch besonders hervorgehoben in der ersten Gemeindeversammlung von 120 = 10 × 12 Jüngern (Apostelg. 1, 15)*). Die 24 Aeltesten der Offenbarung knüpfen entweder an die 24 Priesterordnungen des alttestam. Cult an oder repräsentiren sie das Volk des neuen Bundes als κτίσμα Christi (Eph. 2, 4 ff. Offenb. 4, 4. 10 f.) aus den zwei vorher getrennten Theilen der Menschheit, da ja 12 überhaupt Signatur der Volksbesonderung ist und die Heiden im neuen Bunde mitberufen sind zum Volk Gottes. Als ein Weib mit einer Krone und 12 Sternen

---

*) Ueber die Bedeutsamkeit der Zahl 120 in der chaldäischen Astrologie s. Bohlen, Ind. I 290 ff. 302. (120 Saren à 3600 Jahre = 432,000 Jahre der Weltperiode).

ird das Volk Gottes dargestellt Offenb. 21, 1., nachdem es geläutert (11, 2) durch en kirchengeschichtlichen Verlauf (1, 16) siegreich wie die Sonne über den Mond zur Vollendung hindurchgedrungen ist. Ob die Zwölfzahl auch in Gliederung gewisser Bücher der h. Schrift (Ezechiel, Daniel, 12 kleine Propheten) bedeutsam angewendet sey, assen wir dahingestellt. Vgl. Zöckler, theol. nat. p. 720 sq. Ueber die vorgeblichen 480 Synagogen in Jerusalem und deren symbolische Deutung s. Bd. XV, S. 301. — Noch haben wir Etwas hinzuzufügen über die, wie es scheint mit der Zwölfzahl der haldäischen Stunden*) in Beziehung stehenden, übrigens auch im Gebiet des physischen Einzellebens bedeutsamen (Autenrieth, Physiol. I. §. 357: 432 Blutumläufe an einem Tage) Zahl 432 = 12 × 36. In runder Zahl dauert die ägyptische Knechtschaft 430 Jahre (2 Mos. 12, 10); auch die 430 (390 + 40) Tage, während welcher Ezechiel die Missethat Israels und Judas zu tragen hat, sind ein weissagendes Symbol der Züchtigungszeit des Volkes, und 3 × 430 = 1290 Tage dauert nach Dan. 12, 11 f. der Gräuel der Verwüstung die 30 und 45 weiteren Tage bei Daniel 12, 11 f. über die 1260 Tage der Apokalypse hinaus bis zum völligen Sieg erinnern an die Wartezeit Noah's bis zum völligen Verlaufen der Wasser der Sündfluth, wodurch die Erde wieder bewohnbar wurde, oder sind sie, da die letzte Weltwoche in 2 × 1260 Tage zerfällt, in die erste Hälfte hinein zu rechnen, so daß als Termin der antichristischen Abschaffung des täglichen Opfers oder öffentlichen Gottesdiensts (Dan. 9, 27. 2 Theff. 2, 4) der 1185ste Tag der ersten Hälfte der letzten Weltwoche anzusehen wäre. Andere Herleitungen s. b. Schubert, Ahnd. II, 2. S. 238 f. — Ueber die durch 3, 3½, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 12, 20, 60, 70 theilbare, bedeutsame Zahl 1260 der Tage des Zeugnisses der 2 Zeugen, deren Schicksal vorbildlich ist für die Gemeinde und die Ernährung des Sonnenweibs in der Wüste s. oben unter der Sieben. Wohl sind unter den genannten Faktoren nicht ohne Bedeutung 60 × 3 × 7 (die Weltmacht und das Leben des Volkes Gottes unter göttlicher Leitung) oder 70 × 6 × 3 das Volk Gottes in seiner Vergewaltigung durch die Weltmacht, da es sich bei ihm um Leben und Tod handelt) oder 12 × 7 × 5 × 3 (das Volk Gottes unter göttlicher Leitung aus der Unvollkommenheit der Vollendung entgegenstrebend) u. s. w. Doch möchten wir auch hier, wie bei der parallelen Monatszahl 42 (11, 2 f.), mit Ebrard und Lämmert uns in die docta ignorantia zurückziehen, die uns noch mehr oder weniger auf diesem Gebiet in Demuth zu bekennen geziemen möchte. Es könnte freilich scheinen, als werde dadurch, daß wir so manche Zahlen, welche wir gewohnt waren eigentlich zu verstehen und ihrem Zahlenwerth nach zu nehmen, auf den schwankenden und vieldeutigen Boden symbolischer Dignität versetzen, der historischen Glaubwürdigkeit der heil. Schrift Abbruch gethan und namentlich der biblischen Chronologie aller feste Boden entzogen. Aber sollte nicht, der als Schöpfer Alles nach Maß und Zahl geordnet hat, auch als Regent der Welt den Entwicklungen der Geschichte höhere Zeitmaße und Ziele setzen, die nun bald eigentlich und identisch mit irdischen Zeitmaßen zu nehmen sind, was freilich oft erst der eventus lehrt (z. B. bei den 70 Jahren des babylonischen Exils Dan. 9, 2), bald zwar symbolisch, aber doch so, daß der geschichtliche Verlauf innerhalb der göttlich begränzten Sphäre sich hält und bewegt, wie bei den 70

---

*) In 12 × 360 = 4320 chald. Stunden ist das Sonnenjahr von 360 Tagen, in eben so viel Grade die synodische Jahresbewegung des Mondes von 354 Tagen eingetheilt; 4320 Mondsjahre rechnen die Samaritaner von der Schöpfung bis Christi Geburt. Auch die Aeren der Inder haben diese Zahl, die älteren das Saka von 4320 Sonnenjahren, das Vikramaditya von 4320 Mondsjahren, und die späteren phantastischen von 432,000 Jahren und deren multipla Das Sal Chodai oder Jahr Gottes der Perser betrug ⅓ von 4320 = 1440 Jahre. Der Umlauf des Jupiter um die Sonne dauert 4320 Erdentage. Uranus ist 4320 Sonnenhalbmesser von der Sonne entfernt; 50 Jahre des Uranus sind 4320 Mondsjahre, so daß die Jobelperiode selbst im Planetensystem ihren Typus hat. Auch in die Maße ist die Zahl 432 übergegangen; die Rabbinen rechnen 432 Eivoll auf ein Bath, 4320 auf ein Gomer. Vergl. Schubert, Ahnd. II, 2 S. 51 f., 31 ff., 23 ff., 258 ff.

Wochen Daniels, worin für den Glauben des Einzelnen und der Kirche der Trost liegt, daß alle Schicksale bis in's Einzelnste, besonders auch die Zeiten des Kampfes und Druckes, gnädig abgemessen seyen von Gott (Jer. 5, 22. Hiob 38, 11. Ps. 93, 3 f). Damit wird nicht der Geschichtlichkeit in höherem Sinn Abbruch gethan, sondern, wie Delitzsch sagt: „In solcher Zählung zeigt sich die Macht der Idee über den Geschichtsstoff" (Gen. S. 565) und Roos: „Gott hat was man siehet nach Zahlen und Maßen fein eingerichtet; Er hat die Rechenkunst und Meßkunst bei den leblosen Dingen auf's Feinste angebracht. Wie muß denn seine Regierung über vernünftige Geschöpfe beschaffen seyn? Sie muß lauter Gerechtigkeit, lauter Ordnung seyn. Es muß Alles nach dem Gehalt seiner Ehre und nach der sittlichen Beschaffenheit der Geschöpfe gezählt und gemessen seyn: Die göttliche Mathesis". (Einl. in der bibl. Gesch. S. 85 f. Vergl. Sack, Apol. S. 333 f. und Auberlen, Daniel 2. A. S. 153 f., die heil. Zahlen sind gleichsam der einfache Grundbau, das Knochengerüste im Organismus der Heilsgeschichte). Die weitere Ausführung der Andeutungen Lämmert's in oben citirter Schrift s. in seiner demnächst erscheinenden Abhandlung in Jahrb. für deutsche Theol. Bd. IX. Heft 1. Leyrer.

Zamsummiter, wie bisweilen geschrieben wird, eigentlich Samsummim, זַמְזֻמִּים. Sie gehörten zu den Rephaiten im weitern Sinne des Wortes, d. h. den sogenannten Riesenvölkern oder Ureinwohnern, die vor den Kananitern und den Therachiten das Land Palästina bewohnten. Sie werden erwähnt 5 Mos. 2, 20. Tuch, Winer, Bertheau, Knobel identificiren sie mit den Susim, 1 Mos. 14, 5 und erklären den Namen als die „Langen", welche Deutung einfacher scheint als die von Hupfeld (Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes III, 3. 399) und Lengerke 181 „die Argessinnenden". Die Zamsummiter wohnten in Ostjordanland als älteste Bewohner des Landes Ammon, welche von den therachitischen Ammonitern vertilgt wurden. Dort hatten auch die mit den Samsummim verwandten Autochthonenstämme der Rephaiten im weitern Sinne und der Emim ihre Wohnsitze gehabt. Die Samsummiten wohnten südlich von jenen, nördlich von diesen. Uebrigens vgl. den Art. „Rephaiten". J. G. M.

Zanchi, Hieronymus, geboren 1516 zu Alzano im Bergamaskischen, Sohn eines Patriziers, der sich als italienischer Geschichtschreiber bekannt gemacht hat, trat 1531 zu Bergamo in den Orden der regulirten Augustiner-Chorherrn. Nach vollendeten philosophischen und theologischen Studien kam er mit seinem Freunde, dem Grafen Celso Martinengo von Brescia, in das Kloster von Lucca; hier lasen Beide, unter Vermigli's Leitung, Schriften Luther's, Melanchthon's, Bullinger's, Calvin's, und bald traten sie als evangel. Lehrer auf. Nachdem Martinengo auch zu Mailand gepredigt und sich von da nach der Schweiz hatte flüchten müssen, wo er endlich 1552 zu Genf Prediger der italienischen Gemeinde ward, floh auch Zanchi, 1551, aus Italien. Nach längerem Aufenthalte in Graubünden und zu Genf, ward er zugleich nach England und Straßburg berufen; er folgte letzterm Ruf und bekam 1553 eine Anstellung als Professor des Alten Testaments. Anfangs wurde er von Marbach und den lutherischen Theologen wenig belästigt; er betheuerte Frieden halten und nach der orthodox verstandenen Augsburger Confession lehren zu wollen; während mehrerer Jahre bestrebte man sich auch auf beiden Seiten, einzelne Reibungen abgerechnet, den Streit zu vermeiden. 1556 zog zwar Vermigli von Straßburg weg, allein Zanchi konnte noch bleiben. Erst 1561 ward er wegen einer Aeußerung über den Antichrist, besonders aber wegen der Prädestinationslehre, die er im strengsten Sinne vortrug und aus der er den Schluß zog, bei den Auserwählten sey die Gnade unverlierbar, von Marbach angegriffen. Letzterer war, wie die meisten damaligen lutherischen Theologen, von der ursprünglichen Auffassung Luthers zurückgekommen, und meinte, bei Behandlung der Prädestination müsse man nicht mit dem Rathschlusse Gottes, sondern mit den Wirkungen der Erwählung beginnen; er hielt mit Recht diese Methode, obgleich auch sie nicht alle Schwierigkeiten löste, für praktischer und den menschlichen Bedürfnissen angemessener, als die absolute Calvin's. Nach langen

lerhandlungen, in denen viele Schriften gewechselt und auch auswärtige Theologen zu
Rathe gezogen wurden, wurden Schiedsrichter nach Straßburg berufen, die in Bezug
af die Prädestination und das Abendmahl (denn Zanchi hatte auch die Ubiquität be-
kämpft) eine Consensus-Formel aufsetzten, welche in versöhnlicher Absicht abgefaßt, von
sämmtlichen Predigern und Professoren unterschrieben ward; nur Zanchi fügte seiner
Unterschrift die Worte bei: hanc doctrinae formulam, ut piam agnosco, ita etiam re-
cipio; er bediente sich dieses Doppelsinnes um, wie er sagte, zu verhüten, daß man sich
unst auf seine Unterschrift berufe, um ihn zu nöthigen, etwas zu lehren, das er nicht
ür wahr halte. Der Consensus war jedoch nur äußerlich hergestellt; von Calvin und
mehreren anderen reformirten Theologen wegen seiner Nachgiebigkeit getadelt, sprach sich
Zanchi zunächst über das Abendmahl deutlicher aus und der Streit fing von Neuem
n. Da kam ein Ruf an Zanchi, der ihn seiner unklaren und unfreien Stellung ent-
ob; er ging im November 1563 als Prediger nach Chiavenna ab; das zweimal ihm
ngebotene Predigtamt in der italienischen Gemeinde zu Lyon hatte er abgelehnt.
In Chiavenna hat er mancherlei Verdruß mit Irrlehrern und unruhigen italienischen
lüchtlingen.

Während einer furchtbaren Pest im Jahre 1564 stellte die Gemeinde selber den
ottesdienst ein und nöthigte Zanchi und seinen Collegen die Stadt zu verlassen, um
ch für bessere Zeiten zu erhalten. Er zog sich auf einen Berg in der Nähe von Piuri
ück, wo er sich mit dem Sammeln des Materials für eine Geschichte seines Streites
it Marbach abgab. Dies Werk erschien, unter dem Titel: Miscellanea, 1566, 4°.
päter bewogen ihn Zwistigkeiten mit seinem Collegen Fiorillo für immer von Chia-
enna wegzuziehen; er ging abermals nach Piuri, wo er Einladungen nach Morbegno,
enf und Heidelberg erhielt. Er entschloß sich für letztere Universität, wohin er sich
nfangs 1568 begab. Sein Auftrag war, „die Summe der Theologie nach der heil.
chrift und den Kirchenvätern per locos communes" zu lehren. Dieses, seit Kurzem
einigen protestantischen theologischen Schulen eingeführte Fach war Zanchi's Eigen-
ümlichkeit angemessener als die exegetischen Vorlesungen, in denen er sich stets in die
eitläufigsten Digressionen über die loci verlor, ohne doch den Zusammenhang dieser
zteren unter sich nachweisen zu können. Bald nahm er zu Heidelberg durch seine aus-
breiteten Kenntnisse in den verschiedensten Wissenschaften, durch sein dialektisches Talent,
rch seinen unermüdlichen Eifer, die erste Stelle unter den Theologen ein. Von allen
iten her wurde er über die heftig debattirten Streitfragen der Zeit, über das Abend-
ahl, die Trinität, das Mittleramt Christi, zu Rathe gezogen; er verfaßte eine Menge
n Gutachten, bald im Namen der Fakultät, bald in seinem eignen, sowohl für Ge-
einden als für Einzelne; manche Anfrage war kaum einer Antwort werth; allein eifrig
r die Erhaltung der orthodoxen Lehre bemüht, ließ er keine unbeachtet vorübergehen.
benso thätig wirkte er für Einführung einer strengen Kirchendisciplin in der Pfalz, ob-
on ihm Thomas Erastus hierin kräftig entgegentrat. Auch einige größere theologische
erke hat er zu Heidelberg verfaßt. Mit Rücksicht auf die in die Pfalz eingedrungene
ntitrinitarische Bewegung schrieb er 1572: de tribus Elohim sive de uno vero Deo
terno, patre, filio et spiritu sancto. Im ersten, thetischen Theil führt er den Satz
rch, daß der ewige, einige Gott sich in drei Elohim oder Personen unterscheidet, von
nen jede Gott oder Jehova ist, doch so, daß nicht drei Jehova sind, sondern alle drei
sammen nur einen bilden. Die Beweise findet er theils im Alten und Neuen Testa-
ent, theils in Analogien der Natur, besonders der menschlichen Seele. Der zweite,
ntithetische Theil ist der Widerlegung der verschiedenen Formen des Antitrinitarismus
in der alten Kirche, sowie in der des sechszehnten Jahrhunderts gewidmet. So trocken
das Werk auch ist, so hat es doch seine Wichtigkeit, weniger wegen der willkürlichen
exegetischen Argumentation des ersten Theils, als wegen der Zusammenstellung der
Gründe der Antitrinitarier im zweiten und der dialektischen Bekämpfung derselben. An
iese Schrift schloß sich eine zweite an, De natura Dei seu de divinis attributis, eine

Art Religionsphilosophie, in der die Spekulation eine nicht unbedeutende Rolle spielt, und in welcher Zanchi zugleich die Prädestination mit der äußersten Consequenz durchgeführt hat. In einem dritten Werke, De operibus Dei intra spatium sex dierum creatis, behandelte er Gott als Schöpfer und die Schöpfung; diese theologische Weltbeschreibung, in der sich dogmatische Hypothesen und Naturhistorie untereinander mischen, ist, in ihrem zweiten Theile besonders, wichtig als ausführliche Zusammenstellung von dem, was man damals von der Natur und ihren Kräften wußte oder zu wissen glaubte.

Zanchi's letztes zu Heidelberg begonnenes, aber nicht vollendetes Werk, De primi hominis lapsu, de peccato et de lege Dei, war aus seinen Vorlesungen über den Dekalog entstanden. Als nach dem Tod des Kurfürsten Friedrich III. durch Ludwig VI. die lutherische Lehrform in der Pfalz eingeführt ward, mußten die meisten Professoren das Land verlassen; Zanchi fand Anstellung an der von dem reformirt gebliebenen Pfalzgrafen Johann Casimir zu Neustadt an der Hardt gegründeten Schule, wo er von 1578 an das Neue Testament erklärte. Eine Berufung als Professor nach Leyden und eine als italienischer Prediger nach Antwerpen nahm er nicht an. Schon 1577 hatte er von den zu Frankfurt versammelten Abgeordneten der reformirten Staaten den Auftrag erhalten, ein Bekenntniß zu verfassen, um es der Concordienformel entgegen zu stellen; es sollte indessen keine eigentliche neue Confession seyn, sondern vielmehr eine Harmonie der bereits vorhandenen. Beza und Danäus benützten seine Arbeit für ihre 1581 erschienene Harmonia confessionum fidei orthodoxarum, die jedoch nur ein Privatwerk blieb. Nach dem Tode Ludwig VI. ward die Pfalz wieder calvinisch; Zanchi sollte nach Heidelberg zurückkehren, zog aber den Aufenthalt zu Neustadt vor. 1583 machte er eine Reise nach Chiavenna. Trotz zunehmender Kränklichkeit und Schwachheit des Gesichts blieb er fortwährend thätig, er schrieb noch mehrere polemische Traktate und einige belehrende und erbauliche Schriften für seine Kinder. Er starb 1590, den 19. November, während eines Besuches zu Heidelberg. Seine Söhne und Tochtermänner sammelten seine Schriften und gaben sie theils zu Neustadt, theils zu Hanau heraus; 1619 erschienen sie in vollständiger Ausgabe zu Genf, 8 Theile in 3 Bänden, Folio.

Zanchi war offenbar einer der gelehrtesten Theologen des sechzehnten Jahrhunderts; er hat mit ausgezeichnetem Scharfsinn die calvinische Dogmatik entwickelt und nach verschiedenen Seiten hin vertheidigt; von einer Fortbildung findet sich aber nichts bei ihm. Seine Schriften gehören zu den Hauptquellen der damaligen reformirten Lehre, tragen aber schon das Gepräge eines scholastischen Geistes.

Siehe über ihn unsern Artikel in den Theol. Studien und Kritiken, Jahrgang 1859. **C. Schmidt.**

Zauberei. Eine düstere unheimliche Gestalt des menschlichen Geisteslebens, welche sich weit und breit durch die Menschheit und durch die Weltgeschichte hindurchzieht, und sich dabei fast überall als das spezifische Schmarotzer-Gewächs an der Religion darstellt, welches die Wirkung hat, die Religiosität derselben aufzuzehren und sie in Irreligiosität zu verwandeln. Mit der Religion nämlich verwachsen ist alle Zauberei, insofern es zu ihrem Wesen gehört, daß sie die Mitwirkung übernatürlicher Mächte und Kräfte voraussetzt, zunächst selbst himmlischer Geister und göttlicher Wunderhülfe. Ein irreligiöses Behandeln der religiösen Voraussetzungen aber ist ebenfalls aller Zauberei eigen, indem sie durchweg die überirdische Wundermacht in den Dienst des Egoismus, manchmal des Egoismus in seinen ruchlosesten Anschlägen verkehren will. Der Widerspruch aber, der darin liegt, daß die Zauberei die Religion knechten will in den Dienst der Irreligiosität, kommt darin zu einer bestimmten Gestaltung, daß sie überall darauf aus ist, mit sinnlosen, nicht durch vernünftige oder fromme Motive, sondern rein unmittelbar oder durch geheimnißvolle Convenienzen wirksame Zauberformeln zu operiren. Die proteusartige Mannigfaltigkeit des überall sich selbst in seiner Impietät gleichbleibenden Zauberwesens ergibt sich schon aus den vielfachen Bezeichnungen desselben

Das Wort Zauberei leitet Leibnitz ab von toben, Frisch von taub, betäuben, Wacher von Zabel, der Teufel, Schwenk mit Grimm und Kehrein von souwan machen mit dem Nebenbegriff des Künstlichen, verwandt mit dem gothischen taujan, machen thun. Nach dem italienischen fattuchiero, Zauberer, was auf das lat. facere zurückweist, würde also Zaubern ein Machen im prägnanten Sinne bedeuten. In dem Norddeutschen zouwen, zauen liegt eben der Begriff des Geschwindmachens, des Eilens, und demgemäß würde man zouwern, zaubern als das iterative oder intensive Geschwindmachen zu begreifen haben, dessen Gegensatz das Zaudern bildete, und auf die harmlose Zauberei der Taschenspieler vermittelst des Geschwindmachens würde dieß durchaus passen. Wir lassen es jedoch dahingestellt, ob hier das Moment des potenzirten Machens oder des Geschwindmachens vorwaltet, oder ob nicht am Ende beide in Eins zusammenfallen in der Darstellung des plötzlichen unmittelbaren Machens. Es würde sich sonach eine Beziehung der Zauberei zur Wahrsagerei ergeben, ganz analog der Beziehung zwischen Weissagung und Wunder. Die Weissagung spricht das Göttlich-Neue aus in dem Licht des göttlichen Geistes, wie es als ein höheres Erkenntnißleben in den Gesichtskreis der Menschheit eintritt, das Wunder aber ist das Göttlich-Neue als That und Thatsache, wie es eine höhere Lebensstufe über den bisherigen constituirt in Gottes Kraft. Die düstere Parallele zu diesem Göttlich-Neuen in Wort und That bilden nun Wahrsagerei und Zauberei miteinander, die Wahrsagerei als Quelle des ungöttlichen, übernatürlich seltsamen Wissens und Redens, die Zauberei als Quelle des übernatürlich, seltsamen Könnens und Thuns. Wir ziehen diese Ableitung den Ableitungen von toben und betäuben vor, obschon nicht verkannt werden kann, daß sie an die Zauberei durch betäubende Mittel, z. B. die Zaubertrommel der Schamanen und an die Betäubungen des somnambulen Schamanismus erinnern. Der Lateiner nennt mancherlei Formen der Zauberei, den Gesammtbegriff der Magia aber hat er vom Orient geborgt, ohne Zweifel durch Vermittelung der Griechen, welche ihren *μάγος* der Magier von den Persern kennen lernten, deren Priester und Weise sich auf Astrologie, Traumdeuterei und wundersame Wirkungen in der Heilkunde verstanden. Die persische Priesterkaste der Magier bildet offenbar eine heidnische Parallele zu den Priestern und Propheten in Israel; was diese erreichten in ethischer Form durch heiligen Wunderglauben, Gebet und Sühne, nämlich Abwendung von Unheil und Vermittelung des Heils, wollten jene erreichen in superstitiöser Form durch die Erkenntniß des Einflusses der Gestirne, und durch die Lenkung dieses Einflusses, vermittelst der Gestirngeister, welche sie sich durch gewisse Formeln, Ceremonien und Uebungen dienstbar zu machen meinten. Daher kommt auch Daniel der Prophet naturgemäß in Contakt und Conflikt mit den Magiern am Hofe zu Babel, und wird ihr Vorsteher, Dan. 2, 43 vgl. Jer. 39, 13, ebenso wie Moses in Conflikt kam mit den Zauberern Aegyptens am Hofe des Pharao. Die hebräische Bezeichnung מְכַשְּׁפִים wird zurückgeführt auf כָּשַׁף leise sprechen, murmeln insbesondere magische Formeln murmeln. Die Bezeichneten (2 Mose 7, 11) erscheinen als eine besondere Species der ägyptischen Hofweisen, und werden identificirt mit den חַרְטֻמִּים (V. 22), den Schreibern im eminenten Sinne, d. h. den Hieroglyphenschreibern, welche als solche die heil. Schriften und Träume deuten. Die ägyptische Bezeichnung Mecaschpim erinnert an die griechischen Formen *γόης, γοητεία*; denn das zu Grunde liegende Verbum *γόαω* wehklagen, jammern, bezeichnet wohl speciell das Klagende, Wimmernde in dem Vortrag der Zauberformel. Außer diesen allgemeineren Formen kommen überall die specielleren, welche ihnen untergeordnet sind, in Betracht. Dem deutschen Zaubern ist untergeordnet das Hexen, als ein Zaubern in böser, finsterer Absicht und Richtung. Die Wurzel der Bezeichnung Hexe wäre nach Schwenk das Wort hag gleich hagn, geschickt, kunstreich, oder das gothische huyjan sinnen, so daß Hexe ein kluges oder verschmitztes Weib bezeichnen würde; nach Wenig's Handwörterbuch läge das altdeutsche hac, Gebüsch, zum Grunde, mithin wäre wohl die Hexe ein Buschoder Waldweib, im Zusammenhang mit dem Heidenthum auf der Heide; und eben dieser

Zusammenhang scheint für die letztere Ableitung zu sprechen. In der griechischen Sprache treten die Formen ἐπάδειν, βασκαίνειν, μαγεύειν, φαρμακεύειν nebeneinander auf. Die Form ἐπάδειν, vorsingen, ansingen ist insofern besonders interessant, als sie eine scheinbar magische Wirkung andeutet, welche in den subtilsten Weisen immer noch durch das gesellschaftliche Leben weit verbreitet ist, der beharrliche Sing-Sang des Bettlers, der pathetische Sing-Sang des singenden Kanzelredners, der sentimentale oder gezierte des Dozenten übt auf die entsprechenden passiven Gemüthsarten immer noch eine magisch scheinende, d. h. unerklärlich zwingende Wirkung aus als Afterart, wie die „Macht des Gesanges" eine solche ausübt im höheren Sinne. Den Gegensatz zu dem ἐπάδειν spricht das βασκαίνειν (fascinare) aus, was man irrig erklärt hat φάεσι καίνειν, mit dem Blick tödten, in Beziehung auf die im Orient verbreitete Furcht vor dem sogenannten „bösen Blick". Die Bedeutung des Wortes: „Einen verläumden", geht durch berufschreien in die Vorstellung einer magisch-schädlichen Wirkung über. Durch magisches Anschreien (ἐπάδειν) wird der davon Betroffene verführt, durch magisches Berschreien (βασκάινειν) wird er hinterrücks geschädigt und in einen verderblichen Verruf hineinverzaubert. Das φαρμακεύειν ferner bezeichnet die Anwendung eines materiellen künstlichen Mittels in der Ausübung des μαγεύειν, und bildet insofern einen Gegensatz zu den beiden vorigen Formen. Wie aber das μαγεύειν selbst zunächst eine mediate Bedeutung hat, und ebensowohl eine wohlthätige Magie wie eine schädliche bezeichnen kann, so verhält es sich auch mit der Anwendung seines Mittels, des φάρμακον. Das betreffende Verbum kann sowohl heißen: durch ein Arzneimittel heilen, als durch Gift verderben; beide Bedeutungen aber laufen durch die Vorstellung der Wunder in die Vorstellung der Zauberkunst aus. Das lateinische venenum ist ein Analogon des φάρμακον, bei welchem jedoch die Bedeutung der schädlichen, giftigen Wirkung überwiegt, und dem entsprechen dann auch die abgeleiteten Wortbildungen. Den sublimsten Gegensatz zu der Pharmakie bildet die Theurgie, als eine Form, worin die Magie in das Gebiet des eigentlichen religiösen Wunderthuns hinüber zu gehen strebt.

Das Verhältniß des Magismus zur Religion ergibt sich für uns in folgender Weise. Die wahre Religion und Religiosität wird durch das negative Verhalten der ἀσέβεια, des Unglaubens, des Atheismus tödtlich verletzt. Der Unglaube mißachtet das Göttliche in seinen wahren und gewissen Zeichen und Zeugnissen, das Gegenwärtigseyn des lebendigen Gottes in seiner Offenbarung. Dieser Negation tritt die Superstition als eine krankhafte, positive Reaktion gegenüber. Die Superstition hält an göttliche Zeichen und Bezeugungen, jedoch in krankhafter Weise, daher sucht sie die wahren Gottes-Zeichen und Zeugnisse durch selbsterwählte zu ergänzen, und diese Ergänzungen werden ihr in Folge ihrer Richtung immer mehr zur Hauptsache. Mit den selbsterwählten Gottesoffenbarungen und Deutungen göttlicher Zeichen correspondiren denn auch selbsterwählte Gottesdienste. Der Grund davon liegt darin, daß sie mit dem Unglauben ein Element des Ungehorsams gegen das Göttliche, einen Vorbehalt des Eigenwillens gemein hat. So wie im Unglauben ein verborgener Aberglaube versteckt liegt, liegt im Aberglauben ein verborgener Unglaube versteckt. Der Aberglaube ist eine gewisse Gläubigkeit mit egoistischen, fanatischen, partheigeistischen, weltsüchtigen Vorbehalten. Die Vorbehalte steigern sich nun nach Maßgabe der Steigerung der Superstition. Werden sie aber endlich zum entscheidenden Hauptmoment, so schlägt die Religiosität der Superstition auf dem Wege des Gottversuchens in die Irreligiosität des Magismus um. Die Superstition macht sich dem Göttlichen dienstbar in sklavischen Weisen und Aeußerlichkeiten, daher erfolgt das Ueberschlagen in ihr Gegentheil in der Gestalt, daß nun die Zauberei die Religiosität der Irreligiosität, das Göttliche dem Egoismus dienstbar macht. Diese Umkehrung der wesentlichen Lebensordnung der Religionen ist noch mehr oder weniger verdeckt in der sogenannten weißen Magie; sie karakterisirt sich nur als unfromm durch den Mißbrauch des Heiligen, durch die Willkür, womit sie die himmlischen Mächte, die Engel oder Gott selbst, nöthigen will, dem individuellen Interesse

dienen; dieselbe Umkehrung aber erreicht ihren höchsten Grad in der schwarzen Ma-
, wie sie böse Mächte, böse Worte und Wirkungen in ihren Dienst zwingen will, um
e, gottlose Absichten zu verwirklichen. Durchweg ist aber die Zauberei mit diesem
derspruch behaftet, daß sie die himmlische oder doch höhere Geistesmacht der irdischen
nmacht unterordnet, den Sinn des Geistes der sinnlosen Formel, die geheimnißvolle
istesthat dem blinden leidenschaftlichen Interesse, in allgemeinster Fassung den Him-
l der Hölle. Sie macht sich am Ende den Teufel dienstbar, aber unter der Voraus-
ung des Aberglaubens, daß er eine Art von böser Gottheit sey, und unter der Bedingung,
ß sie ihm dienstbar wird und anheimfällt. Die Zauberei ist die Misch- und Miß-
burt des Unglaubens und des Aberglaubens in ihrer beiderseitigen Consequenz. Dieß
rt auf die Gruppirung der Gestaltungen der Zauberei nach ihrer historischen Ent-
klung.

Nach Hegel (Werke, 11. Band, Vorlesungen über die Philosophie der Religion)
re die Zauberei die erste Grundform der Religion selbst, und somit die Basis aller
er Entwickelung. Der Zauberei liegt nach Hegel die Voraussetzung zu Grunde, daß
s Geistige die Macht über die Natur ist (S. 220). „Aber“, heißt es dann, „dieß
istige ist noch nicht als Geist, noch nicht in seiner Allgemeinheit, sondern es ist nur
s einzelne, zufällige, empirische Selbstbewußtseyn des Menschen, der sich höher weiß
seinem Selbstbewußtseyn, obgleich es nur bloße Begierde ist, als die Natur, der weiß,
ß es eine Macht ist über die Natur“. Daher will der Mensch, nach Hegel, direkt
ch seine Vorstellung, seinen Willen auf die Natur einwirken. Abgesehen davon, daß
Zauberei in sehr verdorbenen Zuständen der historischen Religiosität erst allmälig
vortritt, nicht aber in ihren Grundformen (z. B. bei den Griechen und Römern), ab-
ehen ferner davon, daß sich die historischen Formen der Religion nicht aus einem ver-
derten irreligiösen Verhalten als ihrer Wurzel entwickeln konnten, so drückt der
nsch seine geistige Ueberlegenheit über die Natur dadurch aus, daß er Hand an sie
t, daß er sie ihren Gesetzen gemäß mit Verstand in der Richtung der Cultur bewäl-
t, während er es in der Magie nicht bloß mit der Natur zu thun hat, sondern mit
stigen Mächten, die er sich aber nicht vermeint durch seine bloße Vorstellung dienst-
r machen zu können, sondern nur mit Anwendung conventioneller Mittel, die nach
er geheimen Ueberlieferung doch am Ende auf Selbstverschreibungen jener Mächte zu-
ckgeführt werden müssen. Die Menschheit kann aber unmöglich als eine junge Zauberin
r Hexe ihren Lebenslauf begonnen haben. Wohl aber ist das anzunehmen, daß
h sofort nach dem Verfall der Urreligion in's Heidenthum auch die Zauberei entbun-
n hat. Den bestimmten Gegensatz des Heidenthums nämlich zu der Offenbarungs-
igion bildet nicht etwa eine nüchterne, vernünftige Naturreligion, sondern ein trübes
genbild der Offenbarungsreligion. Das Heidenthum hat seine Mantik gegenüber
r Prophetie und seine Magie gegenüber dem Wunderglauben, sowie seine Gräuel-
fer gegenüber dem von Gott geordneten und geheiligten Opfercultus. Dieses Gegen-
tes ist sich denn auch die Theokratie vollkommen bewußt, und wir finden ihn im
uteronomium 5 Mos. 18, 10—15, sowie in den Gegensätzen 1 Mos. 41, 8 ff.
Mos. 7, 10 ff. Dan. 2. Apg. 8, Kap. 13, 8. 2 Theff. 2, 2. Tim. 3, 8. Offb.
20 bestimmt ausgesprochen. Wie aber der Wunderglaube die eigentliche Blüthe des
fenbarungsglaubens bildet, so bildet der Magismus den vitiösesten Punkt, den eigent-
hen Auflösungskeim oder Krebsschaden des Heidenthums. In dieser Beziehung aber
ben wir eine bestimmte Gradation der Entwicklung zu unterscheiden, die in folgender
eise zu bestimmen seyn möchte:

1) Die Zauberei mit der Religion, d. h. in ihrer innigen Verschmelzung mit der
ligion, oder die uralte Grundform; höhere Form: der orientalische Magismus; nie-
re Form: Dämonendienst.

2) Die Zauberei an der Religion oder die Cultusmagie der heidnischen Welt.
ütere Lustopfer und blutige Gräuelopfer.

3) Die Zauberei **neben** der Religion, nämlich Zaubermysterien. Höhere Form: Theurgie und Kabbalistik. Niedere Form: Goetenthum und Geisterbeschwörung.

4) Die Zauberei **aus** der Religion, nämlich als Niederschlag der Religion, oder hervorgehend aus der Irreligiosität in der Religion. — Die Ruinen bestimmter Heidenthümer. Battologie und Hexenwesen.

5) Die Zauberei als mittelalterliche und moderne Geheimlehre, gewissermaßen als Religion abenteuerlicher Geister. **Weiße und schwarze Magie.**

Die erste Gestalt der Zauberei nach ihrer höheren Richtung ist die reinste, die Zaubermacht der alten Priesterkasten, deren Grundform der medisch-persische Magismus. Magier, *Μάγοι* nannte sich zunächst ein Stamm des medischen Volkes, der die heil. Gebräuche sowie die Ueberlieferungen der Weisheit verwaltete (Herod. I, 101), ein Gegenbild des Levitenthums der Hebräer. Dieser Magismus ging von den Medern auf die Perser über zur Zeit des Cyrus (Xenoph. Cyropädie 8, 1. 23) und fand seine Analogie in dem Magierorden der Chaldäer, welcher am Hofe zu Babel eine große Rolle spielte, und von Griechen und Römern vielfach geradezu mit dem Namen Chaldäer bezeichnet wurde. (S. Jerem. 39, 3 und das Buch Daniel.) Andere Analogien sind die ägyptischen Priester, die Bramanen der Hindus, die Druiden der Celten. Die Priesterorden erscheinen theils nach den Graden organisirt (Zoroaster's Klassen: Lehrlinge, Lehrer, vollkommene Lehrer), theils nach den Berufszweigen, wie z. B. bei den Celten (bei denen die Eubages oder Naturforscher und Mantiker in der Mitte stehen zwischen den Senani oder Priestern und den Barden, oder heiligen Sängern). Die hierarchische Stufenordnung ist überall mehr oder minder ausgebildet. Bei den Hindus erwarben sich die Büßer in ihrer aufsteigenden Folge gradweise nach ihren Vorstellungen eine unermeßliche Wundermacht.

Im Allgemeinen umfaßt die magische Würde die Pflege der Sternkunde oder Astrologie (als Astronomie und als Astrologie im engern Sinne) und die Pflege der Naturkunde oder der Heilkunde und Zauberkunst, des magischen **Wissens** und des magischen **Könnens**, oder die Pflege des Göttlichen und die Pflege des Menschlichen, und durchweg ist mysteriöses übermenschliches Wissen und ein gleichmäßiges Handeln in ihnen vereinigt. Dieser Magismus wirft sich bei den Römern besonders auf die Seite des Wissens in den Haruspices oder Propheten aus den Eingeweiden der Opfer, aus Blitzen, Erdbeben u. s. w. und in den Augurien oder Vogeldeutern; für die magische That sorgte zumeist das römische Schwerdt. Auch bei den Griechen fällt ursprünglich die Magie vorzugsweise auf die Seite des Wissens in der Mantik der Orakel. Die Formen der Nekromantie und der Alchemie sind vorwaltend ägyptischen Ursprunges; die erstere, das Befragen der Todten, ist eine uralte ägyptische Erkenntnißquelle (s. 5. Mos. 18, 11); die letztere wird als die hermetische Kunst auf den ägyptischen Hermes Trismegistus zurückgeführt und von den Aegyptern kam sie zu den Griechen und Arabern. Das höchste Ziel der Alchemie ist in der früheren Zeit der Stein der Weisen, in der spätern, die Kunst, Gold zu machen; das höchste Ziel der Astrologie wird für die Magier aus dem Morgenlande zuletzt das Bestreben, den Stern des Heils zu entdecken (siehe 4 Mose 24, 17), und in den Weisen aus dem Morgenlande läuft die orientalische Magie auf ihrem Höhepunkte in dieselbe Straße ein mit der Prophetie der theokratischen Offenbarung, ein Symbol der Wissenscheft, die in ihrer höheren Richtung mit dem Glauben Eins wird (Matth. 2). Was der Stern nicht sagen konnte, darüber gab die Prophetie Aufschluß. Wenn aber der Magismus als priesterliches Thun und vorwaltend eine religiöse und geweihte Haltung hat, so hat er doch schon im Alterthum einen dunkeln Gegensatz in der Nekromantie sowie in den Spuren des Dämonencultus der unterirdischen Gottheiten und der Teufelsanbetung, welche das Alterthum aufweist, welche vielfach (s. Nro. 4) in den Regionen der verwildernden Völker das Uebergewicht bekommt, und deren Grundtypus sich noch in den Jeziden erhalten hat. Ueber den Dämonencultus ist die indische Mythologie zu vergleichen, ebenso die slavische, die mexik

iche u. s. w.; die Bedeutung der Hekate in der griechischen Mythologie, und die Be- hte über die Anbetung böser Dämonen, z. B. in Horst's Zauberbibliothek vgl. 1 Kor.), 20.

2) Die Zauberei an der Religion. Ueberall, wo sich mit dem Heidenthum e Vorstellung entwickelt, daß man sich die Götter durch heitere oder durch furchtbare pfer in magischer Weise günstig stimmen und dienstbar machen könne, also auf der en Seite durch Blumenkränze, durch heitere Gelage und Wollustdienst, auf der dern Seite durch furchtbare Gräuelopfer, durch das Molochsopfer, dem Saturn als m Stern des Unglücks dargebracht, da entfaltet sich in gleichem Maß der Keim des agischen Verderbens an der Religion. Die heitern Opfer dieser Art correspondiren it der spätern Vorstellung der weißen Magie, die düstern Opfer mit der späteren Vor- llung der schwarzen Magie. Es ist aber eine falsche Vorstellung, wenn man meint, eser magische Götterzwang sey von Haus aus der Grundgedanke des Opfers. In der dischen Welt bildet sich nach der einen Seite das Bajaderen-Wesen aus, nach der an- rn die Selbstvernichtung bald in den h. Fluthen des Ganges, bald in heil. Flammen, er unter dem Wagen des Juggernaut. In der mexikanischen Form dominirt das äuelopfer, welches dem Kriegsgott Huitzilopochtli (Vitzli-Putzli) gebracht wird. Wegen eses Gegensatzes wird der Götzendienst selber in der heil. Schrift vielfach als Zauberei trachtet, z. B. 2 Kön. 9, 22. Die Verwandtschaft alles Götzendienstes mit der Zau- rei liegt darin, daß in den Namen der Götter der Name Gottes mißbraucht wird egoistischen, sündhaften Zwecken, unter Anwendung selbsterwählter sinnloser und lohn- chtiger Religionsformen. Insofern kann man sagen, daß das Heidenthum durchweg ch seiner Nachtseite hinneigt zur Zauberei, während es nach seiner Lichtseite ein Fragen d Suchen ist nach Gott. Die Zaubereien Babels und anderer heidnischen Weltstädte hören also auch hieher (s. Offb. 22, 15. K. 21, 8).

3) Die Zauberei neben der Religion. Sie entfaltet sich namentlich aus dem ntakt und Conflikt der orientalischen Philosophie mit dem Weissagungs- und Wun- rbegriff der Offenbarungsreligion. Die neuplatonische Philosophie will die heiligen eissagungen nachmachen durch die visionäre Ekstase, die heiligen Wunder durch die rakel der Theurgie (Wirken in Gott, mit Gott, gottbegeistertes Wirken). In den magischen ünsten der Kabbalistik wird die Mischung der alttestamentlichen Offenbarungserkenntniß d der orientalischen und griechischen Weisheit ebenso angewendet zu einem magischen rkennen und Wirken, wie in einigen Schulen der christlichen Gnostiker. Mit den kab- listischen und gnostischen Mysterien aber setzt sich der Hang zur religiösen Theurgie rch die Reformation hinaus fort bis in die neueren Zeiten. Mit der höheren Form er, welche den Namen der Trinität, die Anrufung der Engel und ähnliche heilige ormen zur Verrichtung des Zauberns anwendet, correspondirt die Anrufung der Dä- onen, schließlich das Sichverschreiben an den Teufel, welches in der Sage von dem r. Faust seinen vollendetsten Ausdruck gefunden hat. Ueber die Goeten in der aposto- schen Zeit vergleiche man Neander (Ausgabe in 2 Bänden) I. S. 17. 39 u. s. w. eber die Theurgie der Neuplatoniker vergleiche man Horst's Schrift: „Die Theurgie“, 820.

4) Die Zauberei aus der Religion oder als Niederschlag und Verderbniß bestimm- r religiöser Traditionen. Alle historischen Religionsformen haben unter der Mitwir- ng des egoistischen Weltsinns einen Hang, sich durch den Weg der Superstition und s Fanatismus in das Verderben der Zauberei aufzulösen. Die ganze Religion wird Ende mehr oder minder ein Mittel, die Gottheit durch selbsterwählte Culte in den enst religiös gefärbter Parteiinteressen herabzuziehen. Eine Hauptform dieses Bestre- ns ist die Battologie, welche Christus in der Bergpredigt (Matth. 6, 5. 23, 13) s die Gebetsweise der Heiden bezeichnet, und auch an den Gebeten der Pharisäer ge- gt hat. Was die Bedeutung des Wortes Battologie, βαττολογεῖν, anlangt, so leiten nige dasselbe ab von Battus, einem Könige von Cyrene, welcher stammelte (Herodot

4, 135), Andere von einem Dichter Battus, welcher lange Gedichte voller Tautologieen machte (Plutarch), namentlich Suidas unter dem Wort *βατταλογία*; Schleußner von בדים Hiob 11, 3, = רב דברים, noch andere von dem hebräischen בטא, während Fritzsche annimmt, der Ausdruck sey onomatopoietisch; er ahme das Stammeln und Lallen nach. Dafür scheint freilich der Ausdruck nicht auszureichen, und so wird man auf die historische Ableitung des Suidas zurückgewiesen. Die Vorstellung des unnützen Plapperns allein aber erschöpft nicht den Ausdruck; es ist vielmehr die Vorstellung, daß man durch die gehäuften Anrufungen, die Gottheit oder die Götter nöthigen könne. Der Grundgedanke ist das magische Bezwingen der himmlischen Mächte, durch Gebetswiederholungen. Die negative Seite ist das geistlose Lippen-Geplapper und Geplerr (Luther: Lören und Tönen). Die positive Seite der Wahn einer den göttlichen Willen überwiegenden Verdienstlichkeit. Die eigentliche Heimath der Battologie ist das Heidenthum. Bei den Hinduasceten steht die Battologie in voller Blüthe. Ist es einem solchen Asceten gelungen, den Namen Radha Krischna oder Ram in Einem Monat 100000 Mal auszusprechen, so kann er seiner Seligkeit gewiß seyn. Auch die Baalspfaffen waren solche Battologen nach 1 Kön. 18, 24: sie riefen vom Morgen bis zum Mittag: Baal erhöre uns! Baal erhöre uns! Die muhamedanischen Mönche tanzen im Kreise mit battologischen Anrufungen bis sie schwindelnd hinsinken. H. Hottinger hat in seiner Histor. Eccles. (Tom. VII.) verschiedene Muster muhamedanischer Battologie mitgetheilt. Ueber die Battologie des Talmud ist Eisenmenger's Entdecktes Judenthum II, 580 zu vergleichen, ebenso Tholuck, Bergpredigt S. 332. Zahllos sind die Gebetssprüche, welche die Mischna bei allen möglichen Eventualitäten vorschreibt. In der morgenländischen Kirche haben die Akoimeten, welche in dem Kloster Studium zu Constantinopel das sogenannte ewige Gebet einrichteten, die Gebetszeiten der Juden und der Muhamedaner in eine unaufhörliche Gebetszeit verwandelt. Die Battologie in der abendländischen Kirche knüpft sich besonders an die Geschichte der Mönchsandachten und des dabei vorgeschriebenen Psalmsingens (s. z. B. die Regel des h. Columban) an die Taxen der Strafgebete in Verbindung mit der Geißelbuße des Peter Damiani, und an die Geschichte der Rosenkränze, namentlich der beiden Rosenkränze der Franziskaner und der Dominikaner (siehe Fuhrmann's Wörterbuch der Religions- u. Kirchengesch. den Art. „Rosenkranz“. In den Gebetsmaschinen der buddhistischen Mongolen hat die Battologie (s. Scherr, Gesch. der Religion I, 234) ihren Höhepunkt erreicht. Der Schein der brünstigsten Andacht ist vollkommen oder scheinbar zu einem mechanisch-äußerlichen religiösen Akt geworden.

Dieser orthodoxen Gestalt des verdorbenen Religionswesens tritt gegenüber die häretische Form in der Entfaltung des specifischen Zauber- und Hexenwesens. In Göthe's Walpurgisnacht erscheint das Hexenwesen als die nächtliche, geheime Fortdauer des alten Heidenthums der Deutschen, und dieß ist ohne Zweifel die auch von der Wissenschaft immer mehr bestätigte Ansicht. Vor dem christlichen Bewußtseyn haben sich die Götter in Dämonen, die Holdinnen in Unholdinnen, die keltischen Feen in Hexen verwandelt (s. d. Art. „Hexen und Hexenprozesse“).

Und ohne Zweifel sind überall jene tief gesunkenen Formen des geistigen Lebens, welche Hegel an der erwähnten Stelle als Anfänge des menschlichen Geisteslebens betrachten will, als äußerste Ausläufer seines Verfalls anzusehen; die Rudera religiöser Traditionen, welche ebenso in Irreligiosität versunken sind, wie die betreffenden Völker oder Stämme selber durch die Barbarei hindurch der Verwilderung verfielen. In diesen Regionen ist dann auch vorzugsweise der eigentliche populäre Teufelsdienst zu Hause. So stehen die Angekoks oder Priester und Zauberer der heidnischen Grönländer mit untergeordneten bösen wie guten Geistern in Verbindung; und ähnliche dieser Cultus finden sich bei den Kamtschadalen und Samojeden in Asien, bei den Irokesen und anderen Indianerstämmen in Nordamerika, bei den Mandingonegern und anderen Negerstämmen fast überall scheint bei den wilden Völkern die Dämonenfurcht einerseits einen angstvollen Dämonendienst, andererseits ein ruchloses Zaubern mit Dämonenhülfe her-

igeführt zu haben. Vergleiche G. C. Horst, „Von der alten und neuen Magie“. is Ankündigung seiner Zauberbibliothek. Mainz 1829. Ebenso die Zauberbiblio- ek selbst.

5) Die Zauberei als mittelalterliche und moderne Schultradition und Geheimlehre, er als Zaubertheorie. In diesen Traditionen tritt die Unterscheidung zwischen weißer und hwarzer Magie, die sich durch alle unsere obigen Rubriken hindurchzieht, in voller be- ußter Bestimmtheit hervor, worüber ebenfalls besonders Horst zu vergleichen ist. Die hwarze Magie beruht auf dem Einverständniß und der Verbindung mit unterirdischen Mächten, mit dem Satan und mit bösen Geistern überhaupt; daher kann auch ihr Zweck ur ein böser seyn. Die weiße Magie sucht die Hülfe oder vielmehr die Wirkung Gottes oder der Engel oder der Kräfte der Natur auf magische Weise durch Gebräuche nd Formeln für irgend einen gut scheinenden, immer aber eigenwilligen egoistischen Zweck u verwirklichen. Daß diese Unterscheidung ausgebildet ist, um die weiße Magie weiß u waschen, kann man leicht bemerken, denn der Mißbrauch des Namens Gottes im Dienste des Aberglaubens und des Egoismus ist ebenfalls ein Werk der Finsterniß, wenngleich die bewußten Anschläge auf den Bund mit dem Bösen in dieser Beziehung as Aeußerste der Ruchlosigkeit und Bosheit sind. Die weiße Magie hing allerdings u allen Zeiten mit höheren Bestrebungen genau zusammen; sie war namentlich eine och in Superstition eingehüllte, ohne wissenschaftliche Klarheit hypothesirende und expe- imentirende Naturkunde, eine Astrologie, welche die Astronomie umschloß, eine Al- hymie, welche zur Chemie führte, eine Hypothesenjagd, welche die Erfindungen vor- ereitete.

Mit der Auflösung des Geisteslebens der alten Welt bildete sich eine traditionelle auberschule aus, welche nach Apg. 18, 13—20 einen Hauptsitz in Ephesus hatte, in er Griechenstadt, welche der nächtlichen Diana und ihren nächtlichen Wundern vorzugs- eise geheiligt war; in Folge der mächtigen Wirkungen des Christenthums wurden da- elbst von Bekehrten die Zauberschriften gesammelt und verbrannt im Betrage von 0000 Drachmen. Auch das spätere Judenthum erzeugte sich bei seiner Selbstauflösung ine Zauberschule, welche den Salomo zum Anherrn und Schutzpatron der Zauberei achte, wie die ägyptische Zauberschule den Hermes Trismegistus. Die verschiedensten eistesrichtungen der alten Welt liefen aus in magisches Treiben; der Neupythagoräis- mus erzeugte seinen Apollonius von Tyana, der Neuplatonismus seinen Jamblichus, das udenthum seine falschen Messiasse und sonstigen Goeten, der Samaritanismus seinen Simon Magus; auch der Gnosticismus hatte seine Zauberer. Gegen das Ende des Mittelalters war dann abermals für den haut-gout der Zeit die Schulzauberei wieder eit verbreitet; man hatte eine große Masse von Zauberschriften, und vielfach wurde er Zauberer Merlin in der britischen Sage oder gar Albertus Magnus jetzt zum Schutzpatron der Zauberei des Mittelalters gemacht. Unter den Zauberschriften ragten ervor: Faust's großer und gewaltiger Höllenzwang, der theosophische Paradiesesbaum, die alomonische Pneumatologie u. A. Unter den Zaubertraditionen des spätern Mittelalters assen sich wohl altheidnische (das Hexenwesen), altjüdische (namentlich kabbalistische For- eln; Reuchlin, de verbo mirifico — davon verschieden schwarze Künste des talmudischen udenthums), gnostische (der Stein der Weisen; die Probleme der dualistischen Theosophie nd Mystik überhaupt) und arabisch-muhamedanische (die Alchemie; die Mysterien der empler) Elemente unterscheiden. Das Mittelalter hat mehr als einen Schatten in die euere reformatorische Zeit geworfen; auch die Reformatoren selbst, so erleuchtet sie aren im Centrum der Heilserkenntniß, waren noch theilweise, in Bezug auf die Pe- pherie des Lebens, in mancherlei Aberglauben befangen. Der eigentliche Hexenproceß t aber nicht der Reformation zuzuschreiben, sondern dem Pabst Innocenz VIII. Seit en Tagen des Balthasar Becker wurde nun freilich „die bezauberte Welt“ allmälig ntzaubert; aber eine immer seichter werdende Aufklärung, welche allmälig nicht nur ie dämonischen Wirkungen der Geisterwelt, sondern auch alles Geisterhafte der diesseiti-

gen Welt, wie z. B. sympathetische und antipathetische Wirkungen, läugnete, konnte nicht das Ende aller Wege der Erkenntniß bezeichnen. Daher erklären sich die Reaktionen der neueren und neuesten Zeit, sowohl die gesunden Reaktionen der unbefangenen Würdigung der Geheimnisse des Lebens, wie die krankhaften Reaktionen, deren jüngstes Produkt in dem Orakel der Tischklopferei erschienen ist.

In Bezug auf die Geschichte der Zauberei haben wir nun zuvörderst den Glauben an die objektive Realität der Zauberei und den subjektiven Zauberwahn zu unterscheiden. Die frühere Zeit glaubte an die volle Realität des Magismus; um dieß zu beweisen, brauchen wir nur an die Hexenprocesse zu erinnern, wie sie namentlich die berüchtigte Bulle Innocenz VIII. eingeleitet hat. Auch in unserer Zeit vernehmen wir wieder theologische Stimmen, welche eine eigentliche Realität der schwarzen Wunder annehmen, ohne Besinnung auf das apostolische Wort, nach welchem die antichristlichen Kräfte und Zeichen als lügenhafte bezeichnet werden (2 Theff. 2, 9). Die andere Ansicht, welche besonders durch die neuere Zeit vertreten ist, will nur wissen von einem subjektiven Zauberwahn, wie er sich darstellte in dem Glauben an die Möglichkeit und Wirklichkeit des Zauberns, einerseits höchstens in der Einbildung, zaubern zu können, andererseits in der Angst vor den zauberischen Einwirkungen. Für die Realität dieser Einbildung spricht nun einerseits die große Tradition der Zauberformeln, wie man sie z. B. aus Horst's Zauberbibliothek kennen lernen kann, andererseits die uralte Anwendung von Zaubermitteln, Zauberflöten, Zaubertrommeln, Zauberkräutern, Zauberwurzeln, Zaubersalben, Zaubergiften. Hängt ja doch auch die Anwendung narkotischer Berauschungsmittel zur Versetzung des inneren Lebens in einen dämonischen Zustand, schon, abgesehen vom eigentlichen Zaubern, die Anwendung des Opium, des Haschisch, der Coca, des Alkohol u. s. w. in ethischer Beziehung ziemlich innig mit der Zauberei zusammen. In der superstitiösen Giftmischerei, in der Geschichte der Liebestränke, der verbrecherischen Schönheitsmittel und ähnlichem finstern Treiben alter Gauner und alter Weiber nimmt die Realität der subjektiven Zaubereinbildung einen sehr drastischen Karakter an. Darüber hinaus sind aber auch zwei Elemente des scheinbar objektiven magischen Wesens nicht zu läugnen, das mehr ideale wahrsagerische Element des somnambulen Hellsehens und das mehr realistische Element der sympathetischen und antipathetischen Willensrichtung und unmittelbaren Willenswirkung, ein Gebiet, in welches sowohl die magnetischen Kuren hinein gehören, wie der „böse Blick". Wir nennen diese Elemente scheinbar magische, weil hier weder ein sinnloser Höllenzwang noch Himmelszwang in Mitwirkung kommt, ja überhaupt kein übernatürliches, grundloses, unmittelbares Wirken, sondern nur ein Geheimniß des psychischen Lebens, wie dieses pathologisch verstimmt ein somnambules Ahnungsvermögen offenbart, oder (menschlich) dämonisch erregt, sympathetisch oder antipathetisch auf gegenüberstehendes Seelenleben unmittelbar, oder vielmehr durch Mimik, Zeichen und physische Annäherung einwirkt. Daß diese zweifache Form in einen dunkeln Rapport mit der jenseitigen Geisterwelt treten könne, ist nach dem biblischen Begriff der Dämonisch-Kranken, so wie nach den mysteriösen Beziehungen der Geisterwelt nicht zweifelhaft.

Aus dem Substrat dunkler Betäubungen und Erregungen (durch Zaubertrommeln und Zauberformeln), nächtlicher Uebungen und Stimmungen, narkotischer und giftiger Stoffe und Wirkungen, sympathetischer und antipathetischer Stimmungen und Inspirationen und dämonischer Leiden und Erregungen bildete der fabulirende Geist der Lüge im Elemente taschenspielerischer Geschwindigkeit, nächtlicher Zwielichter, volksthümlichen Grauens und Sagenbildens die mannigfachsten Dekokte einer scheinbar rein magischen Zaubermacht. Und aus den gleichen Substraten kann er immer noch im Elemente der Lüge und Täuschung zaubergleiche Wirkungen bilden. Denn wenn auch die alten Zauberformen verschwunden sind, auch die moderne Welt hat ihre Zaubersphäre, in welcher Irreligiosität mit lügenhaften Kräften waltet.

Der Unterschied zwischen dem Begriff des wirklich Magischen und des scheinba

agischen führt uns auf die Bemerkung, daß das Wort Zauberei in demselben Maße
gekommen ist in Beziehung auf mysteriöse psychische Wirkungen und Erscheinungen,
der alte Zauberglaube verschwunden ist. Man spricht von dem Zauber einer schönen
scheinung, von dem Zauber einer Rede, von dem Zauber des Gesanges, dem Zauber
Anmuth. Ueberall ist es im Grunde die unmittelbare, nicht erst der dialektischen
de bedürftige sympathetische Einwirkung des Seelenlebens, welche bei diesem Sprach-
rauch gemeint ist; im Grunde also das reale Element, welches auch den eigentlichsten
rn des älteren Zauberwesens bildet. In diesem Sinne, in der Macht ihrer schönen
er doch lebensvollen Erscheinung ist allerdings die Seele in den Entfaltungen des
eelenlebens zaubermächtig; eine schöne Meisterin in den Künsten der Magie.

Aber auch diese Gestalt des Zauberns muß man doch noch bestimmt unterscheiden
n dem Begriff des Wunderwirkens. Es ist fremdartig und befremdend, wenn Rothe
r Dogmatik, S. 99) von dem Wunder sagt: Gott zaubere indem er Wunder thue,
allein könne zaubern. Dem Wunder soll der Begriff des Magischen zugelegt wer-
n, (S. 99). Doch soll nur die Rede seyn können von einem magischen Wirken Gottes
f die unpersönliche Natur, welches als solches „schlechthin unerklärbar" ist. Wir
men in dem „schlechthin Unerklärbaren" nur einen schlechthinnigen Positivismus erkennen,
d begreifen es außerdem nicht, wie das Magische der göttlichen Manifestation eigen seyn
l, nicht aber dann auch der Inspiration, welche mit der Manifestation auf's Innigste
ammenhängt, also nicht dem Ursprung der h. Schrift, welche als „Urkunde der Offen-
rung" doch in die Sphäre der Offenbarung selbst hineinfällt; obschon wir freilich eben-
wenig eine magische Weissagungs-Inspiration mit den Montanisten annehmen, als dafür
lten, daß die Theologen des 17. Jahrhunderts die Inspiration der Schrift im eigentlichen
nne für eine mechanische oder für eine magische gehalten haben, wenngleich sie das
pecifische der Schriftinspiration sehr überspannten. Der Begriff des Wunders oder
er unmittelbaren Wirkung Gottes oder des menschlichen Glaubens in der
aft Gottes schließt die Idee relativer natürlicher Vermittelung und somit auch relativer
klärung nicht aus. Und ebenso schließt der Begriff des Magischen nach seinem reinen
ubstrat, oder der unmittelbaren Wirkung des menschlichen Seelenlebens, nicht den Be-
iff der menschlichen psychischen Vermittelungen aus. Auch kann dieses reine Element
r Magie recht wohl zum Organ göttlicher Wunderthätigkeit werden. Wenn aber im
torischen und conventionellen Sinne die Rede ist vom Zaubern, so soll man bedenken,
ß die Begriffe „Wunderthun" und „Zaubern" um eine ganze Himmelsweite von ein-
ander unterschieden sind.

Die heil. Schrift stößt den Begriff des eigentlichen Zauberns ab von Anfang bis
s Ende. Im Alten Testament ist die Zauberei mit Todesstrafe belegt, im Neuen
estament mit Verdammniß. Ueber die verschiedenen Arten des Zauberns, welche das
lte Testament kannte, vergl. man Winer und das biblische Wörterbuch für das christ-
iche Volk. Man hat zuvörderst hier wie sonst zu unterscheiden die Magie des Wissens
Zeichen deuten, Sterne deuten, Todten befragen, Geister beschwören, und im Zusammen-
ange mit solchen Erkenntnißquellen Wahrsagerei treiben) und die Magie des Könnens,
welche als schwarze Kunst von der Magie des Schlangenbeschwörens, des bösen Blicks
עֹנְנִים Jes. 2, 6 durch das Verfluchen, (4 Mos. 22, 6. Hiob 3, 5) bis zur Gift-
mischerei fortgeht. Faßt man die magischen Mächte in's Auge, mit deren Hülfe
Magie getrieben wurde, so war es der Name Gottes (2 Mos. 20), der Name Jesu (Apg.
19, 13), der Name der Engel (Koloss. 2, 18); am Ende ist es der Satan (Offb. 13
vergl. 2 Thess. 2). Die idealen magischen Mittel sind die Gebets-, Segens- und
Verfluchungsformeln, etwa auch die damit verbundenen magischen Opfer. Die realen
ind die verborgenen Kräfte der Natur (Kräuter, Säfte). Endlich kommen in Betracht
ie magischen Zwecke (Geldgewinn, Schatzgräberei, Schädigungen, Rache u. s. w.). Be-
onders ergiebig ist die Betrachtung der Verbindung der Zauberei mit den Zwecken des
Despotismus, der Wollust, des Betrugs, der Hierarchie, des Antichristenthums.

Zur Literatur vergl. man den Artikel „Zauberei“ in Winer's Reallexikon, in dem biblischen Wörterbuch für das christliche Volk, in dem Volksbibellexikon von Hoffmann und Redslob. Ebenso den Artikel „Salomo“ bei Winer, die Sage von dem Zauberer Merlin, die Biographieen von Gerbert oder Sylvester II., Albertus Magnus und Roger Bako, die neuplatonische Literatur, das Bücherverzeichniß bei Danz unter dem Titel: Magie (z. B. Voetius de Magia u. s. w.); ebenso unter dem Artikel „Zauberei“ (wo sich neben Horst's Zauberbibliothek die Dämonomagie, Frankf. 1818, angeführt findet). Der Artikel im katholischen Kirchenlexikon von Wetzer und Welte gibt folgende Quellen an: Delrio, disquisitionum magicarum libri VI. Remigius de daemonolatria. Görres' christliche Mystik. Soldan, Geschichte der Hexenprocesse. Schubert, die Zaubereisünden in ihrer alten und neuen Form, den Artikel „Magia“ von Georgii in Pauly's Real-Encyklopädie der klassischen Alterthumswissenschaft. Außerden gehört hieher: Athanasius Kircher, Magia naturalis; Balthasar Becker, die bezauberte Welt 1691; Kleuker Magikon, 1784. Tiedemann de artium magicarum origine. Horst, Theurgie, Mainz 1820 und die oben angeführten Schriften. —

Ueber den Glauben an Zauberei in den letzt verflossenen vier Jahrhunderten, von J. A. Scholz, Breslau 1830. Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Religion (s. oben). Rosenkranz, die Naturreligion. Gräße, Bibliographie der wichtigsten in das Gebiet des Zauber-, Wunder-, Geister- und sonstigen Aberglaubens einschlagenden Werk. Leipzig 1834. Dr. Johann Faust von J. Scheible. Stuttgart. Schleiden's Studien, Leipz. 1857 (Achte Vorlesung: Ueber Zauberei u. Geisterspuk). Schindler, das magische Geistesleben. Breslau 1859. Perty, Mystische Erscheinungen der menschlichen Natur. Derselbe: Die Realität magischer Kräfte und Wirkungen des Menschen. Leipzig und Heidelberg 1863. — Wuttke, der deutsche Volksaberglaube in der Gegenwart. Hamb. 1860. In der Schrift von de Lapasse: Essai sur la conservation de la vie. Paris 1860 findet man eine Menge von alchemistischen Schriften angeführt.

Endlich noch ist die interessante Abhandlung von Marx zu erwähnen: Ueber die Verdienste der Aerzte um das Verschwinden der dämonischen Krankheiten. Göttingen 1859.
Lange.

Zebaoth. Der vollständige Ausdruck dieses Gottesnamens ist יְהֹוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת oder יהו אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת; am häufigsten aber steht kürzer יְהֹוָה צְבָאוֹת, einmal (Am. 9, 5.) יהו הַצְּבָאוֹת. In der letzteren Ausdrucksweise soll nach Gesenius (thesaur. S. 1146) und Ewald (ausf. Lehrb. der hebr. Spr. §. 286. c.) יהוה als im stat. constr. stehend gefaßt werden. Hiegegen spricht aber entschieden die in einigen Psalmstellen (59, 6. 80, 5. 8. 15. 20. 84, 9) vorkommende Formel אֱלֹהִים צְבָאוֹת, wie auch die Masorethen in den Stellen, wo dem יהוה das אֲדֹנָי vorangeht, jenem niemals die Punkte von אֱלֹהֵי, sondern immer die von אֱלֹהִים untergesetzt haben (vgl. auch Jes. 10, 16. אֲדֹנָי צְבָאוֹת). Der verkürzte Ausdruck ist vielmehr durch eine Ellipse zu erklären, indem, wie in גַּת פְּלִשְׁתִּים und ähnlichen Verbindungen, aus dem Nom. propr. der allgemeinere Begriff herauszunehmen ist (s. Hengstenberg, Christol. des Alten Testam. 2. Ausg. I, 436 f.). Für sich allein erscheint צְבָאוֹת als Gottesname in dem hebräischen Texte des A. Testam. nirgends. Erst die LXX. behandeln das Wort theilweise (nämlich in der Regel im I. B. Sam. und bei Jesaja) wie einen Eigennamen, indem sie dafür *σαβαώϑ* setzen (ebenso Jak. 5, 4)*); wogegen sie es im II. B. Sam., öfters bei Jeremia, durchgängig in den kleinen Propheten (mit Ausnahme von Sach. 13, 2) durch *παντοκράτωρ*, in den Psalmen, mehreremal bei Jeremia und in einzelnen Stellen anderer Bücher durch *κύριος* oder *ϑεὸς τῶν δυνάμεων* übertragen. Die anderen griechischen Versionen haben dafür das genauere *κύριος στρατιῶν*.

*) Doch findet sich bei den LXX. der Ausdruck *σαβαώϑ* nie für sich allein stehend; so erst in den Sibyllinen I, 304 u. a. — Lydus, de mensibus §. 38. 98., betrachtet den Namen als einen phönicischen und leitet ihn von der Siebenzahl ab: *ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους, τοῦτ' ἔστιν ὁ δημιουργός.*

Die Bezeichnung Gottes als „Jehova Zebaoth", kommt nicht in allen Schriften des A. T. vor. Sie fehlt im ganzen Pentateuch und in den BB. Josua und Richter. Zuerst erscheint sie in der Relation über die Zeit des Eli; dem Jehova Zebaoth wird in Silo geopfert (1 Sam. 1, 3. vgl. mit 4, 4), bei diesem Namen ruft Hanna Gott an (1, 11). Dann scheint der Name besonders in der Zeit Samuel's und David's üblich geworden zu seyn (vgl. 1 Sam. 15, 2. 17, 45. 2 Sam. 7, 8. 26 f. Ps. 24, 20). In den Büchern der Könige kommt der Name selten vor und nur im Munde von Propheten, namentlich des Elia. Unter den Propheten haben ihn am häufigsten Amos, Jesaja, Jeremia, Haggai, Sacharja, Maleachi; bei anderen findet er sich wenigstens in einzelnen Stellen, niemals aber bei Ezechiel und Daniel. Er fehlt ferner in den Denkmälern der Chokma; wogegen er in den Psalmen einigemal, aber nur in den drei ersten Büchern derselben vorkommt, demnach der jüngeren Psalmodie fremd gewesen zu seyn scheint. Von den nachexilischen Geschichtbüchern hat den Namen bloß die Chronik und zwar nur in der Geschichte David's (I. B. 11, 9. 17, 7. 24).

Die ursprüngliche Bedeutung des Namens soll nach der Ansicht Mancher (so Herder, Geist der hebr. Poesie, W. z. Rel. u. Theol. II, 167 f., v. Cölln, Theol. d. A. Test. S. 104 u. a.) die gewesen seyn, daß damit Jehova als Kriegsgott seines Volkes bezeichnet worden sey, wie dieses 2 Mos. 7, 4. 12, 41. den Namen „Heerschaaren Jehova's" führt. Der Ausdruck „Gott der Heerschaaren" wäre hiernach gleichbedeutend mit dem ihm 1 Sam. 17, 45. beigefügten אֱלֹהֵי מַעַרְכוֹת יִשְׂרָאֵל, welchem in demselben Kapitel V. 26 u. 36. die Benennung des israelitischen Heeres מַעַרְכוֹת אֱלֹהִים חַיִּים entspricht. Auch auf Ps. 24. wird verwiesen, wo das יהו צבאות in V. 10. der Bedeutung nach mit dem יהו גִּבּוֹר מִלְחָמָה in V. 8. identisch seyn soll. Allein so gewiß in dem Namen, wie weiter unten erhellen wird, das liegt, daß Jehova in unwiderstehlicher Macht über seine Feinde sich offenbart, so wäre doch, wenn die Idee des Kriegsgottes ursprünglich und specifisch in dem Namen läge, sehr auffallend, daß derselbe gerade in der alten Zeit der großen theokratischen Kämpfe, der „Kriege Jehova's" 4 Mos. 21, 14., noch nicht auftaucht, dann aber auch wieder in dem kriegerischen Zeitalter David's nicht erst erzeugt, sondern bereits vorgefunden wird. In 1 Sam. 17, 45. spricht die unmittelbare Zusammenstellung „Jehova's der Heerschaaren" und des „Gottes der Schlachtreihen Israels" gerade dafür, daß beide Namen nicht ganz dasselbe bedeuten. In dem ersteren muß ein höherer Begriff liegen; eben dieß nämlich, daß Israel den Gott der Heerschaaren zum Gotte seiner Schlachtreihen hat, verbürgt ihm den Sieg im Kampfe. Aehnlich ist in Ps. 24. das Verhältniß zwischen V. 8 und 10. zu fassen; von dem Gott „mächtig im Streit" steigt das Lied auf zu dem Gott der Heerschaaren; der Gedanke des 10ten Verses entspricht dem des ersten; wie im Eingang will das Lied zum Schluß den Gott Israel's als Weltgott feiern.

Diese allgemeinere Bedeutung des Namens macht eine zweite Ansicht geltend. So will Johann Buxtorf in der Abhandlung de nominibus Dei hebraicis (dissertat. philol. theol. 1662. S. 280) unter den Heerschaaren Gottes verstanden wissen varios exercitus, qui ipsi parent, ministrant et militant, die oberen Heere, Engel und Gestirne, und die unteren Heere, nämlich die Naturelemente, Schwert, Hunger, Pest u. dergl., endlich auch die Kriegsschaaren Israel's. Mit etwas anderer Wendung bezieht Hävernick (Theol. des A. Testam. S. 41. 2te Aufl. S. 48) den Ausdruck צבאות, mit Rücksicht auf 1 Mos. 2, 1., auf die Geschöpfe überhaupt, die in ihrer Gesammtheit das große Heer Jehova's ausmachen, so daß in dem Namen im Allgemeinen die Majestät Gottes ausgeprägt wäre, wie sie sich in der Gesammtheit der Creaturen, über welche er allein zu gebieten hat, wirksam erweist. Hiemit ist allerdings die in dem Namen nach seinem späteren Gebrauche liegende Bedeutung im Allgemeinen richtig getroffen, nicht aber die Anschauung fixirt, aus welcher derselbe ursprünglich hervorgegangen ist. Gegen die Hävernick'sche Ansicht ist namentlich zu bemerken, daß von den Geschöpfen überhaupt der Ausdruck „Heer" nur uneigentlich steht; in 1 Mos. 2, 1. ist das

צְבָאָם zunächst durch die Erwähnung des Himmels veranlaßt und auf die Erde nur vermöge eines Zeugma's bezogen. (S. den genaueren Ausdruck in Neh. 9, 6). Von dem himmlischen Heer (צְבָא הַשָּׁמַיִם) hat die Erklärung des Namens auszugehen.

Das Heer des Himmels ist nach dem A. Testam. ein zweifaches, das der Gestirne und das der himmlischen Geister. — 1) Wenn für die heidnische Anschauung die Gestirne göttliche Mächte sind, Genien, die in ätherische Leiber gehüllt, am Himmel ihre Bahnen ziehen, oder doch Sitze und Erscheinungsformen göttlicher Wesen, hiernach Himmelskörper und Himmelsgeister wenn nicht zusammenfallen, doch wesentlich zusammengehören, so wird dagegen im A. Testam. nicht bloß der geschöpfliche Karakter des himmlischen Heeres (Ps. 33, 6), sondern auch der bezeichnete Unterschied der zwei Klassen desselben bestimmt festgehalten. Allerdings zeigt sich in der Poesie eine gewisse Nachwirkung der heidnischen Anschauung, wenn in dem Lied der Debora (Richt. 5, 20) die Gestirne als die Streiter Jehova's erscheinen, die, ihre Bahnen verlassend, herabsteigen, um für Israel gegen Sissera zu kämpfen, wenn nach Hiob 38, 7. die Morgensterne in Verbindung mit den Engeln den Schöpfungsmorgen feiern; ja in Hiob 9, 13. 26, 13. finden sich (nach der wahrscheinlichsten Erklärung dieser Stellen) sogar Anklänge an mythologische Vorstellungen von der Bändigung siderischer Mächte. Daß jedoch in den angeführten Stellen nicht eine Hypostasirung, sondern nur eine dichterische Personifikation der Gestirne (wie in Jes. 40, 26) zu sehen ist, kann nach dem ganzen Lehrzusammenhang des Alten Testament nicht bezweifelt werden. Je größer für das von sabäischen Culten umgebene Israel die Gefahr der Verführung zum Gestirndienste war (man sehe, wie Hiob 31, 26 f. das Versuchliche des Anblicks von Sonne und Mond geschildert wird), um so wichtiger war es, nicht bloß die Erhabenheit Jehova's über die Gestirne und das Verbot ihrer Verehrung auszusprechen (5 Mos. 4, 19. 17, 3), sondern überhaupt eine solche Anschauung der Gestirne zu begründen, welche von selbst alle Verehrung derselben abschnitt. Dieß geschieht von 1 Mos. 1, 14 an; die Gestirne sind bloße Lichtträger, dienend irdischen Zwecken (vgl. Ps. 104, 19 ff.): sie bringen in ihrem Glanze und in ihren Bahnen die Größe und Weisheit des Schöpfers zur Anschauung (Ps. 8, 4. 19, 5. Am. 5, 8. Hiob 9, 9. 38, 31 f.), doch so, daß ihr Glanz mit der göttlichen Herrlichkeit gar keine Vergleichung zuläßt (Hiob 25, 5). Wunderbare Erscheinungen in ihrem Gebiet dienen den Thaten Gottes (Jos. 10, 2. Hab. 3, 12.), namentlich zur Ankündigung und Verherrlichung des großen Gerichtstages Joel 4, 15. Jes. 13, 10). Hiernach sind sie das Heer Gottes, über das sein allmächtiger Wille frei gebietet (Jes. 40, 26. 45, 12); ihr rein creatürlicher Karakter offenbart sich auch darin, daß sie ebenso wie die Erdschöpfung der Vergänglichkeit unterliegen (Jes. 34, 4. vrgl. mit 51, 6. Ps. 102, 26). — Wie nun in dem Namen „Jehova Zebaoth" diese Erhabenheit Gottes über die Gestirne im Gegensatz gegen den Gestirncultus sich ausprägte, zeigt besonders Jes. 24, 23., eine Stelle, die nicht bloß nach 60, 19. zu erklären ist, sondern zugleich den Gedanken in sich schließt, daß das letzte Gericht, durch das Jehova sein Königthum auf Erden aufrichtet, die Nichtigkeit des die Gestirne anbetenden, in ihnen (27, 1) die Schutzmächte der Reiche verehrenden Heidenthums herausstellen werde. Es ist möglich, daß dieses Moment in der Idee des Jehova Zebaoth das der Zeit nach primäre ist, daß also der Name in der Richterzeit zunächst im Gegensatz gegen den Sterndienst aufgekommen ist. Nach seiner spätern Bedeutung aber bezieht er sich vorzugsweise auf das Heer der himmlischen Geister.

2) In dreifacher Beziehung redet das A. Testam. von diesem himmlischen Heer, den Schaaren der Söhne Gottes, der Engel. Sie bilden für's Erste die obere Gemeinde, die an der Spitze jenes Responsoriums des Universums stehend (Ps. 148, 2. 150, 1), im himmlischen Heiligthum Gott Anbetung darbringt, sein großes Walten in der Natur (Ps. 29, 1. 9), wie die Wunder seiner Gnade (Ps. 89, 6 ff.) feiert. Wenn es in der letztgenannten Stelle (V. 8 f.) heißt: „Gott schrecklich im Kreis der Heiligen hehr und furchtbar über alle um ihn her; Jehova, Gott der Heerschaaren, wer ist

ie du?" — so ist die Beziehung dieser Benennung Gottes auf die Engelschaaren unverkennbar. Als ein himmlischer Rath, ein Divan, wie man die Sache zu fassen pflegt, erscheint das himmlische Heer nicht eigentlich, auch nicht in der Vision von der himmlischen Gerichtssitzung Dan. 7, 9 ff., wo vielmehr die Meinung die ist, daß die himmlischen Schaaren, weil sie die Werkzeuge zur Ausführung des göttlichen Gerichts sind, auch Zeugen der Fassung des Gerichtsrathschlusses seyn sollen. (In Dan. 4, 14. spricht Nebukadnezar eine heidnische Vorstellung aus, für die sodann Daniel V. 21. den berichtigenden Ausdruck setzt). Ebenso erscheint 1 Kön. 22, 19 ff., Hiob Kap. 1 u. 2. das himmlische Heer um Jehova geschaart, nicht für den Zweck, daß dieser sich mit ihm berathe, sondern um über die Ausrichtung der göttlichen Befehle Meldung zu thun (vgl. Sach. 1, 8 ff.) und weiteren Befehl zu empfangen. Dann für's Zweite — und zwar ist dieß der überwiegend hervortretende Gesichtspunkt, unter den das himmlische Heer gestellt wird — die himmlischen Geister sind die Boten Gottes, die Werkzeuge zur Vollstreckung seines Willens in Gnade und Gericht, zum Schutze und zur Rettung der Seinen und zur Bewältigung seiner Feinde; s. Ps. 103, 20 f. 148, 2. und viele andere Stellen, unter denen hier nur die für die Anschauung vom himmlischen Heer als göttlicher Streitmacht besonders karakteristischen 1 Mos. 32, 3. Jos. 5, 14 f. 2 Kön. 6, 17. hervorgehoben werden mögen. Damit hängt drittens die Bestimmung dieser Schaaren zusammen, daß sie die Jehova begleitenden Zeugen, beziehungsweise seine Organe sind, wenn er selbst in seiner königlichen und richterlichen Herrlichkeit erscheint. Schon 5 Mos. 33, 2. gehört hieher; wenn es dort in der Schilderung der Theophanie bei der Gesetzgebung heißt: „Jehova ist gekommen von den heiligen Myriaden", so ist der Sinn natürlich nicht der, daß die Engelschaaren im Himmel zurückgeblieben, sondern daß sie Zeugen jenes Offenbarungsaktes und in den denselben begleitenden Erscheinungen wirksam gewesen seyen, so daß aus der Mitte des ihn umgebenden himmlischen Heeres Jehova als Gesetzgeber hervortrat. Hiemit vergl. Ps. 68, 18., wo Gott, indem er seinen Herrschersitz auf dem Zion einnimmt, umgeben gedacht wird von den Wagen- oder Reiterzügen der Engelschaaren. Der hier gebrauchte Ausdruck רֶכֶב stellt die letzteren wieder unter den Gesichtspunkt einer himmlischen Streitmacht, die Gott zum Kampfe führt gegen seine Feinde und mit der er sein Volk schirmend umwaltet. Wie nun mit dieser Anschauung der Name Jehova Zebaoth verknüpft ist, erhellt besonders aus Jes. 31, 4 f. *); zugleich ist aus dem Gesagten deutlich, in welchem Sinne man den Namen als Bezeichnung Jehova's als des Kriegsgottes betrachten darf. — Endlich bildet das himmlische Heer auch das Geleite Jehova's bei seiner letzten Gerichtsoffenbarung. Die himmlischen Schaaren sind die Helden, die er nach Joh. 4, 11. herabführt in das Thal Josaphat; sie sind die Heiligen, mit denen er nach Sach. 14, 5. in der Entscheidungsstunde des letzten Kampfes der Gemeinde auf dem Oelberg erscheint. Hiermit ist die Schilderung des Auszugs der himmlischen *στρατεύματα* Offenb. 19, 14. zu vergleichen.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so liegt die Bedeutung des Namens Jehova Zebaoth darin, daß er den lebendigen Gott eben so sehr in seiner überweltlichen Herrlichkeit, wie als denjenigen erkennen lehrt, der in freiem Herrscherwillen in den Lauf der Welt eingreift, und hiebei nicht gebunden ist an die Elemente und Naturkräfte, die freilich ihm auch dienen müssen, vielmehr zugleich zur Vollstreckung seines Willens auf Erden die Mächte der oberen Welt zur Verfügung hat. Hiernach ist in dem Namen nicht mehr bloß der Gegensatz gegen die Sterngötter, sondern der gegen die in das Natur- und Weltleben verschlungenen heidnischen Götter überhaupt ausgeprägt, und

*) Ewald, Geschichte des Volks Isr. 2. Ausg. III, 81 f., ist geneigt, diese Bedeutung des Namens, daß er Gott als den mit allen seinen himmlischen Heeren Israel's Heeren zu Hülfe kommenden bezeichne, für die ursprüngliche zu halten; der Name sey wohl entstanden, als einst Israel's Heere in einer großen Schlacht wie durch Jehova's vom Himmel herabkommende Heere plötzlich mächtig gekräftigt, die Feinde in die Flucht schlugen.

erweitert sich die Anschauung des Herrn der Heerschaaren zu der des allmächtig gebietenden Weltgottes; so Ps. 24, 10. (nach dem oben Bemerkten), Jes. 6, 3. 51, 15. 54, 5. (wo dem „Jehova Zebaoth ist sein Name“ entspricht: „der der ganzen Erde Gott genannt wird“); Jer. 10, 16. Am. 9, 5. u. a. Vorzugsweise aber bezieht sich doch der Name, als nähere Bestimmung des Jehovabegriffs (vgl. das Bd. VI. S. 459 über diesen Bemerkte), auf die göttlichen Reichsthaten, besonders sofern es sich bei diesen um Kampf und Sieg, überhaupt um Manifestation der göttlichen Majestät der ihr widerstrebenden Welt gegenüber, und um Schutz des Bundesvolkes handelt, wie dieß zahlreiche Stellen in den Psalmen (vgl. außer den bereits angeführten noch 46, 8, 12. 80, 8. 15) und bei den Propheten beweisen. Daraus erklärt sich vielleicht das Zurücktreten des Namens in den Denkmälern der Chokma, da diese es mit der reichsgeschichtlichen Offenbarung nicht zu thun haben; wogegen das Fehlen des Namens im Pentateuch wohl damit zusammenhängt, daß hier neben dem Engel des Herrn die himmlischen Schaaren in den Hintergrund treten. — Das Moment der göttlichen Transcendenz, das in dem Namen liegt, wird später in der Dan. 2, 37. 44. und in einigen Stellen der Bücher Esra und Nehemia vorkommenden Bezeichnung „Gott des Himmels“ fixirt.

Ueber den gnostischen Gebrauch des Sabaoth s. den Art. „Ophiten“ Bd. X. S. 662; über die kabbalistische Einreihung des Zebaoth unter die Sephiroth s. Bd. VII. S. 200.

Oehler.

Zehnten (decimae) sind im Allgemeinen Abgaben des zehnten oder eines andern bestimmten Theils der Erzeugnisse eines Grundstücks oder einer Wirthschaft, welche als eine auf Grund und Boden ruhende Last von dem jedesmaligen Nutznießer des verpflichteten Objekts dem Zehntberechtigten entrichtet werden müssen. Dergleichen Leistungen finden sich auf kirchlichem wie weltlichem Gebiete, innerhalb des öffentlichen wie des Privatrechts; doch wird in der Regel der Ausdruck „Zehnten“ auf diejenigen Abgaben bezogen, welche der Kirche zu entrichten sind, weßhalb hier nur so weit von den nicht kirchlichen Zehnten die Rede seyn soll, als der Gegenstand selbst dieß erforderlich macht. Dazu nöthigt insbesondere die Betrachtung der Entstehung und Fortbildung des Zehntwesens.

Bis zum 17. Jahrhundert herrschte die Meinung, daß alle Zehnten auf der Grundlage des mosaischen Rechts von der Kirche eingeführt und durch den Staat theils bestätigt, theils erweitert worden seyen. Dagegen behauptete Selden 1618, Hugo Grotius 1625 u. A. auch einen selbstständigen profanen Ursprung, dessen Richtigkeit auch nicht wohl mit Grund beanstandet werden konnte. Einer sorgfältigen Untersuchung der dabei sich ergebenden Bedenken unterzog sich G. L. Böhmer (De origine et ratione decimarum in Germania, Göttingen 1749, und wiederholt in desselben Electa juris civilis, Tom. III.), so daß man seitdem die Ansicht vertheidigte, die Zehnten, soweit sie nicht kirchlichen Ursprungs sind, beruhten entweder auf dem Colonat oder auf einer allgemeinen Ordnung des Staats, haben demnach die Natur einer privatrechtlichen Abgabe oder einer Staatssteuer (vgl. Eichhorn, deutsche Staats- und Rechtsgeschichte Bd. I. §. 186). Dagegen trat aber Birnbaum auf (die rechtliche Natur der Zehnten aus den Grundeigenthumsverhältnissen des römischen und fränkischen Reichs, historisch entwickelt u. s. w. Bonn 1831), indem er auszuführen suchte, daß die Zehnten besonders in dem ehemals römischen Deutschland nicht aus staatlicher Anordnung hervorgegangen, sondern durchaus auf privatrechtlichem Wege, sowohl zum Besten von Laien als zum Vortheil der Kirchen hauptsächlich aus den römischen Possessions- und Colonatsverhältnissen entstanden seyen. Allein schon von Savigny machte dagegen geltend, daß Birnbaum zweierlei Fruchtabgaben, welche bei den Römern vorkommen, verwechselt habe (Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft, Bd. XI. Heft I. S. 34 f. und vermischte Schriften Bd. II. S. 166 f.) und andere Forscher haben dann weiter ausgeführt, in welcher Weise jene allgemeine Behauptung einzuschränken sey. Man s. darüber Waitz, deutsche

Verfassungsgeschichte Bd. II. (Kiel 1847) S. 529 f.; Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands Bd. II. (Götting. 1848). §. 110. S. 707 f.; Roth, Geschichte des Beneficialwesens (Erlangen 1850) S. 360 f.

Einen Zehnten entrichteten die possessores von dem steuerpflichtigen Boden in den Provinzen (ager publicus), welcher ihnen vom Staate, sobald er sich im Eigenthum befand, besonders ausgeliehen war; desgleichen wurde eine Zehntleistung dadurch begründet, daß Grundherren ihren Boden zur Bewirthschaftung an Colonen verliehen, unter Auferlegung der Leistung (vergl. v. Savigny in den vermischten Schriften Bd. II. Nr. 15 u. 16.). Dergleichen Colonate gelangten wohl durch Schenkung an die Kirche oder die Kirche begründete sie an eigenem Boden und gelangte dadurch zu manchen Zehnten. Diese dauerte auch unter fränkischer Herrschaft fort. Zu Gunsten der Kirche bestimmte aber Chlotachar II. um 560, daß diejenigen Kirchen oder Kleriker, denen sein Großvater, Vater oder Bruder die Immunität verliehen habe, von der Pflicht, solche Zehnten zu entrichten, frei seyn sollten: Agraria, pascuaria vel decimas porcorum ecclesiae pro fidei nostrae devotione concedimus, ita ut actor aut decimator in rebus ecclesiae nullus accedat; ecclesiae vel clericis nullam requirant agentes publici functionem (leg. publica functione), qui vel avi vel genitoris aut germani nostri immunitatem meruerunt (s. Const. Chlot. c. 11. bei Pertz, Monum. Germaniae Tom. III. Fol. 3). Im Ganzen waren übrigens diese Zehnten nicht sehr häufig (vgl. Lex Bajuwariorum tit. I. cap. 14. Lex Wisogothorum lib. VIII. tit. V. cap. 1. lib. X. tit. I. cap. 19), wenigstens nur unbedeutend im Verhältniß zu denjenigen, welche ihren Ursprung der Kirche verdanken.

Als eine uralte Sitte, welche bereits vor Moses bestand (vgl. 1 Mos. 14, 18 f. Ebr. 7, 2.), wird der Gebrauch erwähnt, den zehnten Theil des Erwerbes Gott zum Opfer darzubringen. Moses selbst aber verordnete (4 Mos. 18, 20 f.), daß die Leviten für ihren Dienst im Heiligthume von den Israeliten alle Zehnten, welche eigentlich Jehovah gebührten (3 Mos. 27, 30—33), erhalten und davon den zehnten Theil an den Priester Aharon wieder abgeben sollten. Das spätere Gesetz (5 Mos. 14, 22—29) beschränkte diese Vorschrift, indem wohl eine Verwendung des Zehnten zu Opfermahlzeiten um jedes dritte Jahr zur Bewirthung der Leviten, aber nicht eine feste Abgabe an den Stamm Levi geboten wurde. Nach dem Exil fing man an, auf vollständige Erfüllung des mosaischen Gesetzes mit größerer Strenge zu dringen (Neh. 10, 38 f. Mal. 3, 8 f.), und später wurde die Bestimmung 5 Mos. 14. auf einen zweiten Zehnten gedeutet (m. vgl. Bleek im Commentar zu Ebräer 7, 5. Bd. II. Th. 2. S. 333. 334 und verb. damit Saalschütz, das Mosaische Recht mit Berücksichtigung des späteren Jüdischen. Th. I. Kap. 41. S. 343 f.).

Aus der Synagoge ging die Zehntleistung in die Kirche über. Daß in den apostolischen Briefen davon nicht die Rede ist, kann nicht befremden, da die Opferwilligkeit der ersten Christen viel weiter ging. Als diese aber nachzulassen anfing, erfolgten Klagen. Es äußert schon Cyprian (de unitate ecclesiae cap. 23.): Domos tunc et fundos venundabant et thesauros sibi in coelo reponentes distribuenda in usus indigentium pretia apostolis offerebant. At nunc de patrimonio nec decimas damus et cum vendere jubeat Dominus, eruimus potius et augemus. Im Anschlusse an die alttestamentlichen Gebote wurde nun auch in der Kirche des Orients die Entrichtung der Zehnten von allen Christen gefordert (vgl. Constit. Apostol. lib. II. c. 25. 35. lib. VII. c. 29. lib. VIII. c. 30. Canones Apostol. 4. 5. u. a.), ohne jedoch dauernde Einrichtung zu werden. Im Occident ergingen ernste Mahnungen von Hieronymus (c. 65. 67. 68. Cau. XVI. qu. I. vgl. c. 5. Cau. XII. qu. I. über die Herleitung des Klerus von den Leviten), Augustin (c. 66. Cau. XVI. qu. I. c. 8. Cau. XVI. qu. VII.) u. a., welche nicht ohne Erfolg blieben (m. s. über die Geschichte der Einführung und Fortbildung der Zehnten das reiche Material bei Thomassin vetus ac nova ecclesiae disciplina. Pars III. lib. I. cap. I—X. vgl. XII—XV.).

Im fränkischen Reiche enthält bereits das zweite Concil von Tours vom J. 567 den Beschluß: Illud vero constantissime commonemus, ut Abrahae (Genes. XIV, 20) documenta sequentes, decimas ex omni facultate non pigeat Deo — offerre. (Epistola ad plebem missa bei Hardouin, coll. Conciliorum T. III. Fol. 368). Das zweite Concil von Macon von 585 beschränkte sich nicht auf die Commonition, sondern befahl die Leistung unter Androhung des Kirchenbannes. „Leges divinae, consulentes sacerdotibus ac ministris ecclesiarum, pro hereditatis portione omni populo praeceperunt decimas fructuum suorum locis sacris praestare, ut nullo labore impediti, horis legitimis spiritualibus possint vacare ministeriis. Quas leges Christianorum congeries longis temporibus custodivit intemeratas; nunc autem paulatim praevaricatores legum paene Christiani omnes ostenduntur, dum ea quae divinitus sancita sunt adimplere negligunt. Unde statuimus et decernimus, ut mos antiquus a fidelibus reparetur et decimas ecclesiasticis famulantibus ceremoniis populos omnes inferat, quas sacerdotes aut in pauperum usum, aut in captivorum redemtionem praerogantes, suis orationibus pacem populo ac salutem impetrent; si quis autem contumax nostris statutis saluberrimis fuerit, a membris ecclesiae omni tempore separetur" (Conc. Matiscon. II. can. 5. bei Bruns, collectio can. Apostol. etc. T. II. p. 250. vgl. c. 3. Conc. Rotomag. c. a. 650 in c. 5. Can. XVI. qu. VII.). Seitdem ergingen auch anderweitige Erinnerungen (vgl. c. 16. in fine dist. V. de consecr. Gregor. I. [?]), insbesondere im Beichtstuhl, indem die Unterlassung der Zehntleistung als Sünde behandelt wurde (vgl. das Poenitentiale Theodori bei Wasserschleben: die Bußordnungen, S. 218, und die Beichtformeln bei Grimm, deutsche Rechtsalterthümer S. 392. Maßmann, die alten Abschwörungsformeln, S. 124, Nr. 22, S. 196. Nr. 24. S. 129. Nr. 26. S. 142. Nr. 35. u. a.). Die Liberalität der Fürsten (Beispiele bei Rettberg a. a. O. Bd. II. S. 713) blieb dabei auch nicht ohne Einfluß: da diese aber nicht genügte, half die Gesetzgebung nach. Dieselbe sorgte dafür, daß von den Gütern der Kirche, welche der Staat als Beneficien (Prekarien) unter Vorbehalt des Rückfalls an die Kirche verlieh, der Zehnte und außerdem noch von den übrigen neun Theilen eine Nona, also zusammen zwei Zehnten (decima et nona) entrichtet wurden, wozu dann noch ein Zins (census) an den König gezahlt werden mußte (m. s. das Capitulare Liftinense Carlomanni von 743 c. 2. bei Pertz, Mon. Germ. T. III. Fol. 18. vgl. Cap. Suessonense a. 744 c. 3. von Pippin a. a. O. Fol. 21 u. a. m.). Im Capitulare Francicum a. 779 c. 13. (a. a. O. Fol. 37.) heißt es darüber: „De rebus ecclesiarum unde nunc census exeunt, decima et nona cum ipso censu sit soluta" . . . Diese Bestimmung wurde seitdem oft wiederholt, zugleich aber auch die Zehntleistung schlechthin außerhalb dieser Beneficialverhältnisse angeordnet. Dieß geschah im Jahre 765 von Pippin in der Encyclica de litaniis faciendis (Pertz a. a. O. Fol. 32), indem die Bischöfe aufgefordert werden: Providere faciatis et ordinare de verbo nostro, ut unusquisque homo, aut vellet aut nollet, suam decimam donet. Dieß wiederholte Karl der Große im c. 7. des Capitulare a. 779 (a. a. O. Fol. 36). Die Bischöfe wurden dadurch beauftragt, die Zehnten zu empfangen und zu vertheilen (vergl. weiterhin). Auch auf die neubekehrten Sachsen wurde die Pflicht sogleich mitübertragen in dem Capitulare Paderbrunn. a. 785 de partibus Saxoniae cap. 17. (Pertz a. a. O. Fol. 49): „Secundum Dei mandatum praecipimus, ut omnes decimam partem substantiae et laboris suis ecclesiis et sacerdotibus donent, tam nobiles quam ingenui similiter et liti, iuxta quod Deus unicuique dederit christiano, partem Deo reddant." Der König drang hierauf umso mehr, ungeachtet der dagegen erhobenen Bedenken, als er auch die Fiskalgüter in Sachsen der Abgabe unterwarf. In dem citirten Capitulare vom Jahre 785 c. 16. heißt es deßhalb: „Et hoc Christo propitio placuit, ut undecunque census aliquid ad fiscum pervenerit, sive in frido, sive in qualecunque banno, et in omni redibutione ad regem pertinente, decima pars ecclesiis et sacerdotibus red-

datur." Hieran wurde nunmehr beharrlich festgehalten und unter Androhung harter Strafen auf die Erfüllung des Gebots gedrungen (m. s. die hierher gehörigen Bestimmungen der Capitularien im Capit. Francof. a. 794 cap. 25. (Pertz a. a. O. Fol. 73), Aquisgran. a. 801 c. 22.. Cap. excerpta a. 802 c. 56., Langob. a. 802 c. 6. 7., Cap. de presbyterio a. 809 c. 18., Aquisgran. 817 per se scribenda c. 5., Olonen. a. 823 c. 15., Aquisgran. a. a. 825 c. 23., Wormat. a. 829 cap. generalia 5. 9., Sparnac. a. 846 c. 63., Synod. Suesson. a. 853 c. 8. bei Pertz a. a. O. Fol. 88. 101. 104. 161. 215. 235. 246. 350. 351. 392. 418). Es genüge des Beispiels wegen, das citirte Cap. Ludwigs des Frommen von 817. c. 5. herauszuheben, worin es heißt: De nonis et decimis. Consideratum est, ut de frugibus terrae et animalium nutrimines persolvantur. — Et qui nonas et decimas dare neglexerit, primum quidem illas cum lege sua restituat, et insuper bannum nostrum solvat (die Strafe des Königsbannes von 60 solidi), ut ita castigatus caveat, ne saepius iterando beneficium emittat."

Seitdem finden sich die Zehnten in stetem Gebrauche, wie in Deutschland so in Frankreich (vgl. Warnkönig, französ. Staats- und Rechtsgeschichte Bd. II. (Basel 1848) S. 398 f.) und in den übrigen Ländern, wo gleich mit der Einführung des Christenthums die Anordnung getroffen, nicht selten jedoch erst zum Theil nach heftigen Kämpfen dieselbe durchgeführt wurde. In Portugal gelang dieß erst am Ende des 11. Jahrhunderts (s. Schäfer, Gesch. von Portugal, Bd. I. S. 167), um dieselbe Zeit auch in Dänemark und auf Island, in Schweden dagegen erst seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts (s. Geiger, schwedische Geschichte, I, 282). Die Kirche befestigte aber das Zehntrecht durch specielle Satzungen, deren sich eine große Menge auch in den kanonischen Sammlungen finden, namentlich im Dekret Cau. XVI. qu. VII., sowie im Titel: De decimis, primitiis et oblationibus, in den Dekretalen Gregor's IX. lib. III. tit. 30. im liber sextus lib. III. tit. XIII., in den Clementin. lib. III. tit. 8., in den Extravag. communes lib. III. tit. VII., welche zum Theil dahin zielen, die der Kirche durch Veräußerung oder in anderer Weise entzogenen Zehnten wieder zu erlangen und dieselben zu conserviren. Allen Versuchen gegenüber, den Anspruch der Kirche auf die Zehnten zu beanstanden, begegnet aber das Tridentinische Concil durch die in der Sessio XXV. cap. 12. de reformatione ausgesprochene Deklaration: „Non sunt ferendi qui variis artibus decimas ecclesiis obvenientes subtrahere moliuntur, aut qui ab aliis solvendas temere occupant et in rem suam vertunt, quum decimarum solutio debita sit Deo, et qui eas dare noluerint, aut dantes impediunt, res alienas invadunt. Praecipit igitur sancta synodus omnibus . . . ut decimas integre persolvant. Qui vero eas aut subtrahunt aut impediunt, excommunicentur, nec ab hoc crimine nisi plena restitutione secuta absolvantur —".

In Folge der Reformation des 16. Jahrhunderts erlitt die römische Kirche bedeutende Verluste an den bisher von ihr bezogenen Zehnten, welche aber nicht untergingen, sondern für evangelische Zwecke verwendet wurden. Daß die Forderung des Zehnten verwerflich sey, wurde fast nirgends behauptet. Nur die fanatischen Wiedertäufer in der Schweiz behaupteten, Christen wären weder Zinse noch Zehnten schuldig, während die aufrührerischen Bauern die Verpflichtung nicht bestritten. In ihren zwölf Artikeln von 1525 erklärten sie sich darüber in folgender Weise: Zum andern, nachdem der recht Zehnt aufgesetzt ist im alten Testament, und im neuen erfüllt, nichts dester minder wöllen wir die rechten Kornzehnten gern geben. Doch wie sich gebührt, demnach man soll in Gott geben, und den Seinen mittheilen; gebührt es einem Pfarrherr, so klar das Wort Gottes verkündt. Seien wir des Willens, hinfuro diesen Zehnten unsere Kirchligst, so dann ein Gemein setzt, sollen einsammlen und einnehmen, davon einem Pfarrherrn, so von einer ganzen Gemeine erwält würd, sein zimlich gnugsam Aufenthalt geben — und was uberbleibt, soll man armen Durftigen, so in demselbigen Dorf vorhanden sind, mittheilen. — Was weiter uberbleibt, soll man behalten, ob man reisen

müßt von Lands Noth wegen, darmit man keine Landsteuer darf auf den Armen anlegen, soll man von diesem Ueberschuß ausrichten. Auch ob Sach wäre, daß eins oder mehr Dörfer wären, die den Zehenden selbs verkauft hätten, — dieselbigen so darumbe zu zeygen in der Gestalt haben von einem ganzen Dorf, der soll es nit entgelten, sondern wir wöllen ihm solchs wieder mit ziemlicher Zill und Zeit ablösen. Aber wer von keinem Dorf solchs erkauft hat, und ihre Vorfahren ihnen selbs solches zugeeignet haben, wöllen und sollen, und seind ihnen nichts weiter zu geben schuldig —. Den kleinen Zehend wöllen wir gar nicht geben, denn Gott der Herr hat das Vich frey dem Menschen geschaffen. (Oechsle, Beiträge zur Geschichte des Bauernkriegs. Heilbronn 1830. S. 246). Freilich war diese Anerkennung des Zehnten nur eine beschränkte und insbesondere deshalb verwerflich, da die Bauern nur die von ihnen selbst verkauften Zehnten für gerechtfertigt hielten, aber nicht nur deshalb, sondern auch allgemeiner fand ihre Auffassung Widerspruch von Seiten Luther's (vgl. Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft, in den Werken von Walch Bd. III. S. 114f.)

Luther billigte im Ganzen die Abgabe der Zehnten und betrachtete sie als die zweckmäßigste Steuer. „Mit dem Zehntengeben, das ist ein recht fein Gebot. Denn mit dem Zehntgeben würden aufgehoben alle anderen Zinsen, und wäre auch dem gemeinen Mann leidlicher zu geben den Zehnten, denn Rente und Gült. Als wenn ich zehen Kühe hätte, gäbe ich eine; hätte ich fünf, gäbe ich Nichts: wenn nur wenig auf dem Felde wüchse, gäbe ich wenig; wenn nur viel wüchse, gäbe ich viel: das stände in Gottes Gewalt . . .". — „Darum ist der Zehnte der allerfeinste Zins, und von Anbeginn der Welt in Uebung gewest, und im alten Gesetz geprüfet und bestätiget als der nach göttlichem und weltlichem Recht der allerbilligste ist. Darnach hin, wo der Zehnte nicht reichen wollte, noch genug wäre, könnte man den Neunten nehmen und verkaufen, oder setzen und stiften, darnach sein Land oder Haus vermöchte. Denn Joseph setzte oder fand also von Alters her gesetzt und gebraucht in Aegypten, den Fünften zu nehmen (1 Mos. 41, 34. 47, 24. 26) . . . . ." (s. Werke von Walch Bd. X, 1006. vgl. XVII, 46. 85 u. a. m.).

Die Meinung Luther's war indessen der Kirche nicht günstig, denn nach derselben sollten die Zehnten der Obrigkeit entrichtet werden, doch ging man darauf nicht ein, und in den einzelnen evangelischen Landeskirchen wurden die Zehnten beibehalten und für die Zukunft mehr geregelt. So im Herzogthum Preußen, wo gleich nach Einführung der Reformation die erforderlichen Anordnungen gegeben wurden (m. s. die Landesordnung von 1525, Art. II., die Instruktion zur Visitation von 1526 zum Dritten, die Verordnung wegen der Leistung an die Geistlichkeit von 1538, die Artikel von 1540 u. a. m., in Jacobson, Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts der Provinz Preußen u. s. w., Anhang Nr. 8. 14. 19. 22 f. u. a.). Deßgleichen in Sachsen, wo die Visitatoren beauftragt wurden, wegen der Zehntleistung die nöthige Fürsorge zu treffen (m. s. die Instruktion von 1527 und 1528 bei Richter, die evangelischen Kirchenordnungen Bd. I. S. 79. 103 a. E. 104 u. a.) und ähnlich auch anderweitig. An die Stelle der Naturalleistung trat vielfach eine entsprechende Geldabfindung, im Princip aber blieb die Abgabe im Ganzen im Gebrauche, wie die große Zahl der Zehntordnungen und einzelner Zehntgesetze ergibt, welche mit eigenthümlichen Modifikationen für die verschiedenen Territorien erlassen wurden (m. s. Christoph Heinrich Schwefer, der kluge Zehntbeamte . . . von Joh. Georg Scopp. Nürnb. 1768. 4°; Mittermaier, deutsches Privatrecht §. 182; Eichhorn, deutsches Privatrecht §. 252; Gengler, Lehrb. des deutschen Privatrechts §. 79 u. v. a.).

Die Abneigung gegen die Zehnten wuchs indessen im Laufe der Zeit, theils aus national-ökonomischen Rücksichten, theils aus antikirchlicher Richtung, und führte zuerst in Frankreich zu einer förmlichen Aufhebung, ohne jegliche Entschädigung. Der Artikel 5. der Dekrete der Nationalversammlung vom 4. August bis 3. November 1789 disponirte: „Les dîmes de tout nature . . . possédées par les corps séculiers et

réguliers, par les béneficiers, les fabriques et tout gens de main-morte . . . sont abolies."

In anderen Ländern ist wenigstens eine Ablösung, also Aufhebung gegen entsprechende Entschädigung erfolgt, und nur einzelne Arten der Zehnten sind ohne eine solche beseitigt; doch bestehen auch jetzt noch vielfach die Zehnten selbst oder Surrogate derselben, weshalb es einer Darstellung der für dieselben geltenden Grundsätze bedarf. Diese schließen sich aber meist an die besonderen Arten der Zehnten an, weshalb von diesen ausgegangen werden muß.

Nach ihrem Ursprunge, wie derselbe schon oben berührt wurde, sind die Zehnten entweder weltliche (decimae seculares) oder kirchliche (ecclesiasticae). Jene sind für Zwecke der bürgerlichen Gemeinschaft begründet, diese zu Gunsten der Kirche (vgl. Jo. Rud. Will, de differentia decimarum ecclesiasticarum et saecularium praecipue quoad onus reparandi ecclesias, in Schmidt, thesaurus juris ecclesiastici. Tom. VII. nr. XIII. pag. 437 sq.). Verschieden davon ist die Eintheilung in Laienzehnten (decimae laicales) und Klerikalzehnten (decimae clericales), welche sich darauf bezieht, ob der Zehntberechtigte ein Laie oder ein Geistlicher ist. Laien können sich auch im Besitze kirchlicher Zehnten befinden und Geistliche im Besitze weltlicher Zehnten, indem durch Veräußerung oder andere Umstände ein Wechsel der Inhaber herbeigeführt wurde. Grundsätzlich war dieß eigentlich untersagt und namentlich von Seiten der Kirche der Besitz kirchlicher Zehnten von Seiten der Laien für verbrecherisch erklärt. Aeltere Canones (s. Thomassin, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. III. lib. I. cap. 11.) erneute mit großer Strenge Gregor VII. dahin: „Decimas, quas in usum pietatis concessas esse canonica auctoritas demonstrat, a laicis possideri apostolica auctoritate prohibemus. Sive enim ab episcopis, vel regibus, vel quibuslibet personis eas acceperint nisi ecclesiae reddiderint, sciant, se sacrilegii crimen committere et aeternae damnationis periculum incurrere" (c. 1. Cau. XVI. qu. VII. verb. c. 3. Cau. I. qu. I. c. 13. Cau. I. qu. III.). Die späteren Päbste wiederholten dieß, mit der Deklaration, daß die Verjährung dabei den Laien nichts nützen könne und unter Androhung der Versagung des kirchlichen Begräbnisses (vgl. c. 14. Cau. I. qu. III. von Paschalis II. a. 1100 —. Concil. Lateran. a. 1123. 1139. 1179. c. 7. X de praescriptionibus II. 26. c. 17. 19. X. de decimis III, 30), jedoch ohne Erfolg, so daß man dem Verbot die Deutung gab, es sollten zwar die bis zum Lateranconcil vom J. 1179 in Laienhand befindlichen Kirchenzehnten den Inhabern verbleiben, aber keine ferneren Uebertragungen stattfinden (c. 25 X. de decimis III. 30. und c. 7 X. de his quae fiunt a praelato III, 10. von Innocenz III. a. 1198; c. 2. §. 3. de decimis in VI°. III, 13. von Alexander IV. vgl. die Glosse zur letzteren Stelle). Selbst dieß blieb indessen unausführbar. Der Unterschied ist aber insofern von praktischer Wichtigkeit geblieben, als gewisse den ursprünglich kirchlichen Zehnten auferlegte Verpflichtungen von dem Inhaber auch dann zu tragen sind, wenn derselbe ein Laie ist.

Der Zehnte wird entweder von dem Betriebe eines Gewerbes und anderem persönlichen Erwerbe entrichtet als persönlicher Zehnt (decimae personales), oder er besteht in einer Abgabe von anderen Früchten als dinglicher Zehnte (decimae reales). Persönliche Zehnten werden im Ganzen seltener erwähnt (vgl. c. 66. Cau. XVI. qu. I. (Augustin?). Capit. Paderbr. a 785 c. 17, Aquisgran. a. 801 c. 22. bei Pertz, Monum. Germ. T. III. Fol. 49. 88 u. a.), doch verordneten die Päbste, es sollten die persönlichen Zehnten dem eigenen Pfarrer entrichtet werden. So Lucius III. in c. 20 X. de decimis III, 30.: „— Noveris, quod si de artificio, vel negotiatione et agricultura . . . decimae solvantur, aequum est, ut illi ecclesiae decimae personales reddantur ab eis, in qua ecclesiastica percipiunt sacramenta —"; Cölestin III. in c. 22 X. eod.: „— de negotiatione, de ipsa etiam militia et de venatione —"; Innocenz III. in cap. 28 X. eod.: „— de molendinis et piscariis —". Mit Bezugnahme auf 5 Mos. 23, 18 (du sollst keinen Hurenlohn, noch Hundegeld in

das Haus Gottes bringen) wurde aber bestimmt, daß nur von anständigem Erwerbe der Zehnte gezahlt werden solle (vgl. Ferraris, bibliotheca canonica sub voce: decimae. Art. III. nr. 4—7). Der persönliche Zehnte ist übrigens niemals eine allgemeine Einrichtung geworden und in Deutschland insbesondere nur hie und da observanzmäßig geleistet. In Bayern war er bereits um die Mitte des vorigen Jahrhunderts außer Gebrauch (vergl. v. Kreittmayr, Anmerkungen über den Codex Maximilianeus civilis von 1753, Th. II. München 1761. S. 1531 f.) und in Preußen (allgemeines Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 921) ist selbst verordnet: „Ein Personalzehnt von dem, was durch bloßen menschlichen Fleiß erworben worden, soll nirgend weder gefordert, noch gegeben werden.“ Indessen ist doch die Observanz und das Provinzialrecht, welches den Personaldecem kennt, dadurch nicht beseitigt, und so findet sich derselbe z. B. noch in Ostpreußen nach dem Provinzialrecht von 1801—1802, Zusatz 213, jedoch nicht als eine förmliche pars decima, sondern als eine geringe Abgabe der zur Leistung Verpflichteten. Dagegen erscheint von jeher als allgemein üblich der dingliche Zehnte, entweder als Feld-, Korn-, Garben-, Fruchtzehnte (decimae praediales), oder lebendige, Fleisch-, Vieh-, Blutzehnte (decimae animalium), und zwar als große oder kleine Zehnten (decimae majores und minores, minutae). Darüber, welche Gegenstände der einen oder anderen Art der Leistung zu subsumiren sind, entscheidet zum Theil das partikulare Recht und die Observanz, in der Regel gehören aber zum großen Fruchtzehnten die sogenannten groben Feldfrüchte, Hafer, Roggen, Gerste, Weizen und in Weingegenden der Wein, sowie zum großen Blutzehnten diejenigen Thiere, welche zur Haus- oder Feldwirthschaft dienen, mit Ausnahme des Federviehes. Als Objekt der kleinen Zehnten bezeichnet Alexander III. in c. 8 X. de transactionibus (I, 36): nutriment animalium et fructus hortorum, Viehfutter und Gartenfrüchte. Dazu kommt aber noch das sogenannte Schmalvieh, Schafe, Lämmer, Füllen, Kälber, Federvieh, Bienen u. a. Sobald der Fruchtzehnte in Natur auf den Acker selbst fortlaufend entrichtet wird, heißt er Natural- oder Zugzehnte (decimae naturales), Garben- oder Mandelzehnte. Davon unterscheidet man den Sackzehnten (decimae saccariae, impropriae), Scheffel-, Dorfzehnten, wenn er von dem bereits ausgedroschenen Getreide, das sich in Säcken befindet oder auch wohl in einem anderen Surrogat geliefert wird. Dazu gehört auch der Geldzehnte, wenn statt des Naturalzehnten eine beständig gleichförmige Abgabe in Geld entrichtet wird.

Einige andere oft erwähnte Eintheilungen der Zehnten lassen sich passender mit der Darstellung des Zehntrechts und der Zehntpflicht selbst verbinden, von der nunmehr im Besonderen die Rede seyn muß.

Das Zehntrecht, der Anspruch auf die Empfangnahme der Zehnten, gründet sich im Allgemeinen auf die Vorschriften des kanonischen Rechts und anderer Gesetze (s. oben), nächstdem auf Herkommen, Vertrag, Verjährung. Nach gesetzlicher Bestimmung gebühren im Allgemeinen die Zehnten der Kirche. Ueber die Entrichtung der Leistung und deren Verwendung galten besonders anfangs dieselben Grundsätze, welche für alle kirchlichen Einnahmen maßgebend waren (m. s. den Art. „Kirchengüter“ Bd. VII, 639). Der Bischof erhielt dieselben zur Vertheilung an die einzelnen Kirchen; wo aber die Pfarrer die Zehnten einzogen, sollten sie vor Zeugen die Distribution vornehmen und je ein Drittel ad ornamentum ecclesiae, ad usum pauperum vel peregrinorum hingeben, so wie semetipsis solis vorbehalten (Capit. Aquisgr. a. 801. c. 7. bei Pertz, Mon. Germ. III, 87). Die an die Pfarr- und Taufkirchen entrichteten Zehnten sollten nur für diese verwendet werden, ohne Ueberweisung eines Theils an die Kathedrale (major ecclesia) oder den Bischof selbst (Capit. Langobard. a. 803 c. 11. a. a. O. Fol. 110). Später wurde die in Rom hergebrachte Eintheilung des Kirchenguts in vier Portionen auch auf die Zehnten übertragen und dem Bischofe der vierte Theil zugesprochen (Conc. Wormat. a. 829 c. 5. Conv. Moguntin. a. 851 c. 5. u. a. Pertz a. a. O. Fol. 335.

111). Diese Quarta decimarum wird auch in der Folgezeit dem Bischofe zuerkannt vgl. c. 16. X. de officio judicis ordinarii I. 31. Honorius III.; c. 4 X. de praescriptinibus II. 26; c. 13 X. de decimis III. 30. Alexander III.), doch hörte allmählich diese Leistung auf und erhielt sich nur hie und da observanzmäßig. Dem Bischof gebührt daher ordentlicherweise die Quart der Zehnten von den Pfarreinnahmen nicht mehr, dagegen hat er Anspruch auf die Zehnten überhaupt von solchen zehntpflichtigen Distrikten seines Bisthums, welche keiner Pfarrkirche desselben besonders zugewiesen sind (vgl. Ferraris, bibliotheca canonica sub v. decimae. Art. II. nr. 25 sq.). Sonst ist überhaupt im Allgemeinen der Grundsatz: „perceptio decimarum ad parochiales ecclesias de jure communi pertinet" (c. 29 X. de decimis von Innocenz III.). Das canonische Recht geht dabei zugleich von der Ansicht aus, daß die Pfarrer berechtigt sind, innerhalb der ganzen Parochie die Zehnten zu fordern, so weit nicht besondere Ausnahmen von dieser Regel nachgewiesen werden können (s. weiter hin) und legt der Pfarrkirche demgemäß auch die *neuen Zehnten* bei (decimae novales, im Gegensatze zu veteres). Neue Zehnten im eigentlichen Sinne sind diejenigen, welche von einem bisher noch niemals cultivirtem Grundstücke (Rottland, Neubruch) geleistet werden. In solcher Weise erklärt Innocenz III. es als hergebrachte Auffassung: „— eam credimus praedecessorum nostrorum intentionem fuisse, quum piis locis indulgentiam de novalibus concesserunt, ut novale intellexerint agrum, de novo ad cultum redactum, de quo non exstat memoria, quod aliquando cultus fuisset" (c. 21 X. de verborum significatione V, 40). Es liegt daher ein anderer Fall vor, wenn ein früher bereits cultivirtes, dann längere Zeit unbebaut gebliebenes Stück Landes aufs Neue in Cultur gebracht wird (Ausbruch). Hier entsteht kein neuer Zehnte, sondern der während der Uncultur ruhende Zehnte lebt wieder auf (vgl. c. 4 X. de decimis III, 30). Beim Neubruch hatte nach früherem Recht bereits der Pfarrer in seiner Parochie auch Anspruch auf die Novalien (c. 13. 27. 29 X. de decimis, vgl. c. 30. eod. c. 2. de restitutione spoliatorum in VI° (II. 5), insoweit nicht eine besondere Ausnahme gerechtfertigt war, und dieß ist auch später als gemeines Recht wenigstens für die römisch-katholische Kirche anerkannt, während für die evangelische nicht selten die Freiheit von dieser Leistung eingeführt wurde (s. J. H. Boehmer, jus eccles. Protestantium lib. III. tit. XXX. §. 64); indessen würde auch, wo die Zehntberechtigung als eine allgemeine besteht, an sich kein Grund vorhanden seyn, dieselbe auch auf die Rottzehnten mit auszudehnen. Dagegen ist freilich behauptet worden, daß nach gemeinem Recht diese Zehnten dem Bischof gehören (s. Dürr, de parocho a perceptione decimarum novalium in Germania excluso, in Schmidt, thesaurus juris ecclesiastici. Tom. VII. nr. 1), was jedoch eben so wenig begründet ist, als wenn dieselben dem Landesherrn zugesprochen werden (m. s. deshalb Schnaubert, Erläuterung des Lehnrechts, S. 209 f. 217 f.). Es ist vielmehr anzunehmen, daß, wo nicht das allgemeine Recht des Pfarrers besteht oder aus besonderen Titeln das Recht des Bischofs oder Landesherrn nachgewiesen werden kann, für den Neubruch Zehntfreiheit eintritt. (Gerber, deutsches Privatrecht, §. 190. Nr. 9.; Walter, deutsches Privatrecht §. 532. Nr. 8. u. a. m.).

Das Zehntrecht kann übrigens innerhalb eines bestimmten Distrikts sich auf alle oder nur auf gewisse Aecker beziehen (jus decimandi universale oder particulare) und eben so auf alle oder nur bestimmte Arten von Früchten (jus dec. generale oder speciale). Man sehe darüber z. B. das preußische Landrecht Theil II. Tit. XI. §. 865 f. — Die Größe der Leistung selbst kann auch verschieden seyn, doch streitet dafür eine Präsumtion, daß sie in der pars decima bestehe (s. das cit. Landrecht a. a. O. §. 874).

Dem Zehntrecht correspondirt die *Zehntpflicht*. Zwar hatte die Gesetzgebung die Verpflichtung zur Zehntleistung als eine allgemeine angeordnet (s. oben), doch war dieselbe nicht so unbedingt zur Ausführung gekommen und theilweise im Laufe der Zeit wieder fortgefallen. Daher besteht nicht überall die Rechtsvermuthung für die Existenz der Zehntpflicht, und gewöhnlich wird der Beweis von demjenigen verlangt, welcher

dieselbe behauptet, insoweit sie nicht aus gesetzlicher Vorschrift oder Herkommen schon an sich feststeht. Demgemäß disponirt z. B. das preußische Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 860: „Daraus, daß eine Kirche die Eigenschaft einer Parochialkirche hat, folgt noch nicht, daß die Eingepfarrten zur Entrichtung eines Zehnten verpflichtet sind.“ Außerdem kommt bei der Verpflichtung auch noch ein anderes Moment in Betracht, nämlich die Unterscheidung der Real- und Personalzehnten, so wie die Confession der zur Leistung Obligirten. Sobald die Verpflichtung auf Grund und Boden haftet, ist es gleichgültig, wem derselbe gehört. Der Realzehnte ist auch selbst von dem nicht-christlichen Eigenthümer zu entrichten. Was Innocenz III. im c. 24 X. de decimis III. 30. vom Jahre 1199 ausspricht: „Quum quilibet decimas solvere teneatur, nisi a praestatione ipsarum specialiter sit exemtus, ... respondemus, quod a dantibus vel recipientibus possessiones ad firmam de fructibus, quos percipiunt, decimae sunt solvendae, nisi ab eis ostendatur, quare ab hujusmodi sint immunes“, gilt auch gegenwärtig noch (m. s. z. B. das preußische Landrecht a. a. O. §. 861). Der Personalzehnte wird dagegen nur von den wirklichen Pfarrkindern geleistet. Nach dem im c. 24 X. citirten enthaltenen Grundsatze: de fructibus, quos percipiunt, decimae sunt solvendae, — sind die Zehnten von den gezogenen Früchten selbst zu entrichten. Daher haftet die Pflicht an den Früchten, auch wenn sie veräußert worden (c. 28 X. de decimis), und es kann der Zehnte daher auch von dem dritten Erwerber der Früchte verlangt werden (c. 30. 32. 34 X. de decimis; c. 5 X. de parochiis III, 29 u. a. m.). Damit hängt auch der Grundsatz zusammen: Wo der Pflug hingeht, geht auch der Zehnte hin. Was der Acker trägt, muß Zehnten geben (m. s. Eisenhardt, Grundsätze des deutschen Rechts in Sprüchwörtern, S. 659), nach welchen das Zehntrecht eigentlich als ein universelles und generelles (s. vorhin) ausgeübt werden darf; indessen gilt dieß jetzt nicht mehr in seiner Allgemeinheit, indem häufig Personal-, Kleinzehnt, Neubruch u. s. w. abgeschafft sind. Das preußische Recht deklarirt selbst a. a. O. §. 875: „Wo der Zehnte überhaupt und ohne weitere Bestimmung hergebracht ist, wird darunter nur der sogenannte Großzehnte verstanden.“ Da der Zehnte von allen Früchten, welche der Pflicht unterliegen, zu entrichten ist, so muß derselbe so oft geleistet werden, als geerntet wird (c. 21 X. de decimis).

Wo eine Befreiung von der Zehntpflicht behauptet wird, welche sonst als Regel besteht, muß dieselbe als eine Ausnahme von derselben bewiesen werden. Dieß kann geschehen durch Berufung auf Gesetze, Privilegien (c. 3. 8. 10. 12. 24 X. de decimis setzen päbstliche Privilegien voraus, während die vom Kaiser ertheilten für ungenügend erklärt werden cap. 25 X. eod.), Vertrag, Verjährung. Insbesondere kommt hier auch die Rechtsregel in Betracht: Clericus clericum non decimat (vgl. Horn, de clerico clericum non decimante. Viteberg. 1727; Ferraris, bibliotheca canonica sub. v. decimae. Art. II. nr. 36 sq.; J. H. Boehmer, jus eccles. Prot. lib. III. tit. XXX. §. 75 sq.). Im cap. 2 X. de decimis erklärt Paschalis II.: „Novum genus exactionis est, ut clerici a clericis (frugum) decimas (vel animalium), quum nusquam in lege Domini hoc legamus. Non enim Levitae a Levitis decimas accepisse (vel extorsisse) leguntur. Illi profecto clerici, qui a clericis spiritualium ministeriorum labores accipiunt (laborum suorum) decimas eis debent.“ Ein Pfarrer kann demnach von einem anderen Pfarrer keine persönlichen Zehnten fordern, da zwischen ihnen nicht ein Verhältniß besteht, wie zwischen Pfarrer und Parochianus. Wohl aber kann der Pfarrer solche Zehnten von niederen Klerikern beanspruchen, welche weder ein Beneficium haben, noch der Kirche dienen. Auch Mönche, welche nicht die Weihe erhalten haben, sind eigentlich zur Entrichtung der Personalzehnten verpflichtet; indessen haben päbstliche Privilegien sie davon eximirt (c. 9—12 X. de decimis), so wie auch von Neubruchzehnten und den Zehnten von Gärten und Thieren (c. 10 X. cit.). Befreit von der Leistung sind überhaupt diejenigen in dem Pfarrsprengel befindlichen Grundstücke, welche zum Unterhalte des Pfarrers bestimmt sind, dagegen haben auswärtige

farrer und Kleriker von den zu ihrem Beneficium gehörigen Grundstücken nur dann den
spruch auf Befreiung, wenn dieselben im Zustande der Zehntfreiheit zur Dotation
er Kirchen verwendet wurden, während, wenn sie zehntpflichtig waren, auch die Pflicht
rch solche Verwendung nicht aufgehoben wird (c. 42. 44. Cau. XVI. qu. I. c. 33.
. X. de decimis). Eben so haben die Kleriker von allen ihnen privatim gehörigen
rundstücken die Zehnten dem Berechtigten abzuführen (c. 42. Cau. XVI. qu. I.).

Ueber die Art und Weise der Entrichtung der Zehnten selbst entscheiden, außer
zelnen gesetzlichen Vorschriften, Observanzen, Verträge und die Natur der Sache.
ersonalzehnten werden ordentlicher Weise am Schlusse jeden Jahres entrichtet (c. 65.
au. XVI. qu. I. vgl. c. 5 X. de decimis). Bei Thieren wird in der Regel ge-
öhnlich das zehnte Stück genommen, wie es fällt, und keine Auswahl gestattet (vgl.
. 5. Cau. XIX. qu. VII.). Näheres ist im Partikularrecht vorgeschrieben (m. s. z. B.
reußisches Landrecht a. a. O. §. 916—920). Wegen der Fruchtzehnten ist im All-
meinen bestimmt, daß, sobald die Früchte zum Auszehnten bereit sind, der Verpflichtete
em Zehntherrn die Anzeige macht, um die Aussonderung zu bewirken (vgl. c. 7 X. de
decimis; preuß. Landrecht §. 901 f. verb. §: 895 f.). Die Fortschaffung des Zehnten
ird auf Grund von c. 65. Cau. XVI. qu. I., c. 1. Cau. XVI. qu. VII., cap. 5.
. 26 X. de decimis den Zehntpflichtigen auferlegt, doch hat sich fast allgemein eine
tgegengesetzte Gewohnheit gebildet, nach welcher, mit Ausnahme der Sackzehnten, der
Zehntberechtigte die Zehnten selbst abholen muß (Schmalzgrüber, Decretalium lib. III.
tit. XXX. nr. 17.; Preuß. Landrecht a. a. O. §. 895. 909. 928).

Den Zehntinhabern liegen übrigens nach kanonischen oder anderweitigen Vorschriften
wöhnlich verschiedene Verpflichtungen ob. Dazu gehört namentlich die Pflicht, zum
Bau und zur Erhaltung der kirchlichen Gebäude beizutragen (vgl. Conc. Trident sess.
XXI. cap. VII. de reform.; man s. den Art. „Baulast kirchlicher Gebäude", Bd. I.
S. 738), so wie die Haltung des sogen. Faselviehs, des Zuchtstiers, Ebers u. s. w.,
welche aber wegen der für den Pfarrer leicht eintretenden Inconvenienzen zum Theil
schon früher abgeschafft ist, wie in Bayern (vgl. Kreittmayr, zum Codex Maximilian.
a. a. O. S. 1537), oder in neuester Zeit zur Ablösung bestimmt wurde. Natürlich
hören dergleichen Lasten mit der Aufhebung der Zehnten von selbst auf und diese ist
llerdings theils schon vielfach erfolgt, theils in Angriff genommen.

Ablösung der Zehnten durch feste Abgaben sind schon im Mittelalter üblich
und die römische Curie hat dieselbe gestattet, insofern sie der Kirche vortheilhaft ist
(m. vgl. z. B. die Entscheidung der Congregatio pro interpretatione Concilii Trident.
zum Conc. Trid. sess. XXV. de reform. vom Jahre 1723, in der Ausgabe des
Concils von Richter ad h. l. nr. 10. pag. 452). Auch aus nationalökonomischen Gründen
ist die Aufhebung durch den Staat veranlaßt, jedoch nicht immer mit der Rücksicht auf
das Wohl der Anstalten, welche sich im Zehntgenusse befanden und zum Theil darauf
gegründet waren. So ist in ganz willkürlicher Weise und ohne Entschädigung in Frank-
reich verfahren (s. oben) und nach dessen Vorgange auch hie und da in Deutschland
und in der Schweiz. Im Allgemeinen hat man dagegen in Deutschland nicht verkannt,
daß bei der Abschaffung auch ein billiger Ersatz geleistet werden müsse, und in diesem
Sinne sind besondere Ablösungsgesetze erlassen worden. So in Nassau, Bayern, beiden
Hessen, Baden, Württemberg, Hannover, Sachsen, Oesterreich, Preußen u. a. Da, wo
erst seit 1848 die Aufhebung, resp. Ablösung in größerem Umfange begonnen wurde,
hat man durch nachträgliche Bestimmungen die Härte, welche in dem Akt selbst lag,
möglichst zu mildern gesucht. Die Ablösungssummen selbst oder die getroffenen Verein-
barungen mit ihren den Anstalten zugewiesenen Vortheilen treten übrigens als Surrogat
für den Zehnten ganz in dessen Stelle und werden Theil des Kirchen- oder Schul-
vermögens. (Man vgl. Roscher, System der Volkswirthschaft, Bd. II. S. 308 f. —
K. S. Zachariä, die Aufhebung, Ablösung und Umwandlung der Zehnten nach Rechts-
grundsätzen betrachtet, Heidelberg 1831, nebst den oben angeführten Schriften von
Birnbaum u. A. m.).

Das kanonische Recht betrachtet den Zehnten als Gegenstände, welche den Spiritualien connex sind, und bestimmt demgemäß, daß Streitigkeiten darüber vor die geistlichen Gerichte gehören (cap. 7 X. de praescriptionibus II, 26. von Alexander III. cap. 14. 25 X. de decimis III. 30. cap. 9 X. de rerum permutationibus. III. 19. von Gregor IX. Clem. 2. de judiciis II, 1. von Clemens V. a. 1311 u. a.). Diese Festsetzung konnte jedoch nicht dauernd aufrecht erhalten werden und wurde wenigstens theilweise modificirt. So in Bayern, wo Streitigkeiten über das Besitzrecht (das Possessorium) dem weltlichen, über das Eigenthumsrecht (das Petitorium) dem geistlichen Richter zugewiesen wurde. Alle Processe über faktische Zustände, wie über kleine Zehnten wurden ebenfalls an das bürgerliche Gericht gezogen, außer wo der Beklagte ein Kleriker war, indem dann nach der allgemeinen Regel der geistliche Richter eintreten sollte. Außerdem suchte die Kirche wenigstens in den ihr principaliter entzogenen Fällen concurrirende Gerichtsbarkeit geltend zu machen. Indessen hat in späterer Zeit der Staat seine Cognition in Zehntsachen allein zur Geltung gebracht, wie im preußischen Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 864, dem dann auch andere Gesetzgebungen gefolgt sind. Selbst die römische Curie hat ihren früheren Standpunkt nicht mehr festgehalten und in der (nicht zur Vollziehung gelangten) Convention mit Württemberg 1857 deklarirt: Sancta Sedes annuit, ut lites de . . . oneribus . . . decimarum et de onere construendi aedificia ecclesiastica in foro saeculari dirimantur. Uebrigens sind schon nach kanonischem Rechte Zehntprocesse summarisch behandelt worden (Clem. 2. de judiciis II, 1.).

Außer der bereits im Verlaufe der Darstellung angeführten Literatur s. man noch besonders die Commentatoren zum Tit. XXX. lib. III. der Dekretalen. — **Thomassin** vetus ac nova ecclesiae disciplina. P. III. lib. I. cap. I—XV. — **Barthel**, de decimis, in den Opuscula juridica varii argumenti. Tom. II. (Bamberg 1756. 4.) nr. 7. pag. 707 sq. H. F. Jacobson.

Zehnten bei den Hebräern, מַעֲשֵׂר, *δεκάτη*, *δέκατον*, *ἐπιδέκατον*, decima — ae, Targ. מעשרא, auch חד מן עסרא, unum ex decem, von עָשַׂר (denom.) mit dem Zehnten belegen, 1 Sam. 8, 15. עִשֵּׂר, decimare, *ἀποδεκατοῦν*, *ἐπιδεκατοῦν*, verzehnten, den Zehnten geben. Nicht nur bei den Israeliten, sondern auch bei andern Völkern des Alterthums war es Sitte, den zehnten Theil des Einkommens an Erzeugnissen des Ackerbaues, auch des Gewerbfleißes, der Kriegsbeute der Gottheit zu heiligen — *τὰς δεκάτας τῶν περιγινομένων τοῖς θεοῖς καθιεροῦν*. Harpocration s. v. *δεκατεύειν*. Vergl. Dougtaei anal. ad Gen. 11. Selden, diss. de dec. III. Spencer, leg. rit. ed. Pfaff p. 720 sq. So bei den alten Phöniciern und Karthagern, die dem tyrischen Herkules jährlich den Zehnten sandten (Diod. Sic. 20, 14. Justin. 18, 7), Südarabern (Weihrauchzehnten, Plin. h. n. 12, 32), Indern (Strab. l. 15. p. 708), Lydern (Herod. 1, 89. von der Beute; Nic. Dam. p. 263 ed. Tauchn.), Pelasgern (Dion. Hal. 1, 19. 23 sq.), Griechen (besonders dem Apollo, der daher auch *δεκατηφόρος* heißt, der Athene in Athen u. s. w. Feldfrüchte Diog. Laert. 2, 53. Xen. Anab. 5, 3. 9. Dem. adv. Timocr. p. 477. Callim. in Del. v. 278., Bergwerke Herod. 3, 57, Paus. 10, 11. 2., Handelsgewinn Herod. 4, 152. Aristoph. equ. 1, 3., confiscirte Güter Xen. Hell. 1, 7. 10., Kriegsbeute *δεκάτη τῆς λείας*, *ἀκροθίνια λαφύρων* Herod. 5, 77. 8, 27. 121. 9, 81, besonders dem Ares, Luc. salt. Pind. Ol. od. 2, 10. Xen. anab. 5. 3. 4. Hell. 4, 3. 21. Diod. 11, 65. Paus. 1, 28, 2. 3, 18. 5. 5, 10. 2. 10, 10. 1., als Strafe verhängt Herod. 7, 132. Polyb. 9, 39. Diod. 11, 3); bei den Römern, besonders dem Herkules, daher Herculana portio (Diod. 4, 21. Plaut. Paras. I, 3. Truculent. II. 7. v. 11. Macrob. Sat. 3, 12) und dem Apollo (Liv. 5, 21. Flor. 1, 12) doch als freiwillige und außerordentliche Gabe, als Dankopfer und zur Lösung eines Gelübdes (Selden. l. c.); übrigens kommt der Zehnte bei den Römern auch als gesetzliche Staatsabgabe vor, vergl. Niebuhr, röm. Geschichte II, 155. 548 (Zehnten als Abgabe an den Staat vom Feld-

[illegible]ichten; dagegen von Baumfrüchten und Trauben das Doppelte, da sie weniger Be[illegible]ung fordern, App. de bello civ. 1, 7. Nur in Kriegszeiten mehr Korn statt des [illegible]pelten Obst- und Weinzehntens). Bei den alten Deutschen scheint nach Grimm, [illegible]sche Rechtsalterth. S. 392 f. erst mit dem Christenthum der Zehnte eingeführt [illegible]den zu seyn; doch hat der König von Wessex, Ceadwalla, ehe er Christ war, den [illegible]nten von der Kriegsbeute dem unbekannten Gott gelobt (Spencer l. c. pag.. 721). [illegible]ch das israelitische (sinaitische und deuteronomische) Zehntgesetz knüpft, wie ver[illegible]iedene mosaische Gesetze (s. II, 260. VIII, 358 u. s. w.) an altes Herkommen an, [illegible]ächst an die patriarchalischen Vorgänge 1 Mos. 14, 20. 28, 22. Das früheste Vor[illegible]men des Zehntens in der heil. Schrift ist die Zehntentrichtung Abraham's*) von [illegible] Kriegsbeute (Hebr. 7, 4: ἐκ τῶν ἀκροθινίων, cf. Jos. Ant. 1, 10: τῆς λείας) [illegible]den König Melchisedek von Salem, als einen Priester des Höchsten und Mittler [illegible]ischen Gott und den Menschen 1 Mos. 14, 20. Denn zunächst ist es Gott, als der [illegible]ütige Geber und Siegverleiher, dem man durch diese Abgabe des zehnten Theils [illegible] sein Eigenthum zu verdanken bekennt und den man als seinen Lehnsherren an[illegible]mt (1 Mos. 28, 22. vgl. 3 Mos. 27, 30: לַיהוָֹה הוּא קֹדֶשׁ לַיהוָֹה und 4 Mos. [illegible], 24: יָרִימוּ לַיהוָֹה). Wie der siebente Tag als Tag der Schöpfungsvollendung dem [illegible] geweiht und damit zugleich das Bekenntniß abgelegt wurde, daß die ganze Le[illegible]szeit dem Schöpfer gehört, so sollte, da die Zehn die ganze Fülle des Geschaffenen [illegible]bolisirt, auch der zehnte Theil der von Gott verliehenen Segensfülle Ihm geheiligt [illegible] damit ein immerwährendes, thatsächliches Bekenntniß ausgesprochen werden, daß [illegible] Alles, was wir haben, gehöre und zu verdanken sey. Vgl. über den Grund, aus [illegible]chem gerade der zehnte Theil**) gegeben wird, den Art. „Zahlen bei den Hebräern" [illegible] Kliefoth in Dieckh. und Klief. Zeitschr. 1862. S. 555 f. 573, und urspr. Gottes[illegible]sordnung I, 95 ff. Die Priester und Leviten bei den Israeliten bekamen also [illegible] Zehnten nicht sowohl von den Zehntgebenden, als vom Herrn, der ihr נַחֲלָה ist [illegible]Mos. 18, 21. 24). Nicht dem Volke, sondern dem Herrn, dem er dient, soll der [illegible]iester auch seine Subsistenz zu verdanken haben. Vgl. Gem. Sanh. 39, 1. —

Betreffend die Materie des Zehntens, wird unterschieden (s. Hottinger, [illegible]m. de dec. p. 307 sqq.) der Zehnten von den Feldfrüchten, den Weinbergen und [illegible]umfrüchten, vorzugsweise Most und Oel (3 Mos. 27, 30.; vergl. 5 Mos. 14, 23. [illegible]h. 10, 39. 13, 5. 12), der abgelöst werden konnte, wenn man ein Fünftel über den [illegible]trag zulegte (3 Mos. 27, 31), und der (unablösbare? V. 33.) Thierzehnte vom [illegible]rlichen Zuwachs an Rind- und Kleinvieh. Wer durch Vertauschung eines guten mit [illegible] schlechten Stück täuschen wollte, dem wurden beide zum Besten des Heiligthums [illegible]ne Möglichkeit der Lösung confiscirt (V. 33. vgl. 10). Erst nach Ausscheidung der [illegible]schiedenen im Folgenden aufgeführten Zehntabgaben war das zehntbare Eigenthum [illegible]s Israeliten dem eigenen Gebrauche überlassen, κοινόν, rabb. חולין מתוקנין. Der [illegible]mud, M. Bech. 9, 3 sqq., bestimmt, daß nur die im laufenden Jahre (Termin der [illegible]r Elul M. Rosch. hasch. 1, 1) geborenen, nicht die gekauften und geschenkten [illegible]iere zu verzehnten sind, daß auch kein Zehnte zu geben ist, wenn weniger als

*) In seinen Pirke läßt R. Elieser den Abraham den Zehnten von den Sodomiten und [illegible]nehmen und dem Melchisedek = Sem (vgl. Bd. IX, 301) geben; derselbe läßt den Jakob [illegible]e Söhne, vom Jüngsten anfangend, Gott verzehnten, so daß Levi der zehnte ist. Vgl. R. [illegible]chai ad Gen. 28, 22., eine Stelle, die auch christlichen Auslegern Schwierigkeiten machte, weil [illegible]nur Isaak als derjenige denken ließ, an den Jakob den Zehnten an Gottes Statt entrichtete. [illegible]ne Zweifel hat Jakob sein Zehntgelübde auf seinem Altare in Bethel gelöst, 1 Mos. 35, 7. Selden, diss. de dec. und Cler. annot. in Cler. annot. in Pent. p. 624.

**) Hottinger, Comm. de decim. Jud. in Ugol. thes. XX. p. 288: Non opus erit multis [illegible]sirere, quare Deus praecise decimam non majorem vel minorem partem segregari jusserit; [illegible]cit nobis scire, Deum pro summo suo jure ita praecepisse; nam circa hoc mysteria quae[illegible]s mihi certe non videtur operae pretium; quaerant illi, qui mysticis numeris delectantur. [illegible]l. dagegen Spencer, leg. rit. p. 722 sq. 728 sq.

10 Stücke geboren sind, und nennt als die 3 Zehntzeiten je den 15ten Tag vor den 3 Hauptfesten. Nach M. Bech. 9, 7., Gem. f. 58, 2. wurde beim Decimiren, das nicht mit Rücksicht auf die Güte der Stücke geschehen sollte (לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמִירֶנּוּ 2 Mos. 27, 33), das Vieh in einen Stall gesperrt, dann Stück für Stück herausgelassen, mit einem Stabe gezählt (weil es heißt: אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט, vgl. über diesen Ausdruck Bochart, hieroz. ed. Ros. I, 508 sq.; Hottinger l. c. p. 470 sqq.) und je das zehnte mit Röthel bezeichnet. Wenn der Talmud bestimmt, daß der Thierzehnte nicht verkauft werden durfte (Maas. scheni 1, 2), ferner daß die Opferung der Zehntthiere wie beim Osterlamm und den Schelamim, wobei einfache Blutsprengung stattfand (Bd. X, 638 ff), geschehen mußte (M. Sebach. 5, 8), so beziehen sich diese talmudischen Bestimmungen nicht auf den Levitenzehnten, die Zehntthiere im eigentlichen Sinn, welche die Leviten mit ihren Familien in ihrer Heimath essen durften, sondern, wie es scheint, auf diejenigen Thiere, welche einen Bestandtheil der in 5 Mos. 14, 23. vorgeschriebenen, am Orte des Heiligthums zu feiernden Zehntmahlzeiten bildeten. Dieß waren nach dem Gesetz Erstgeburtsthiere; denn der im Deuteronomium angeordnete Zehnten ist bloß ein vegetabilischer. Erst durch die Rabbinen scheint aus diesen Erstgeburtsthieren ein eigentlicher zweiter Thierzehnte neben dem zweiten vegetabilischen Zehnten gemacht worden zu seyn. Wenn solche Erstlingsthiere, die nur katachrestisch wegen ihrer Verwendung zu den Zehntmahlzeiten, auch Zehntthiere heißen konnten, einen Fehler hatten, so durften sie nicht geopfert, doch zu Hause gegessen werden (5 Mos. 15, 21 ff.). Daß das Deuteronomium im Widerspruch mit den „elohistischen“ Bestimmungen von Leviticus und Numeri nur den vegetabilischen Zehnten vorschreibe, da der animalische in späteren Zeiten in Abgang gekommen sey und den jährlichen Levitenzehnten vom Darbringenden und seinen Angehörigen selbst am Orte des Heiligthums verzehren lasse, wobei die Leviten nur Gäste seyen (s. Knobel, Levit. S. 419 f. 520 f. Deuter. S. 257; vgl. Riehm, Gesetzg. im Lande Moab S. 42 ff.) und hiedurch, ja durch die Institution des Zehntjahres (5 Mos. 14, 28 f.) dem alten Zehntgesetz ein neues den späteren Verhältnissen der Leviten angemessenes substituirt habe, woraus (wie de Wette, Archäol. S. 274 hinzusetzt), die Habsucht der Priester einen zweiten Zehnten gemacht habe, neben dem ersten, wird Bd. VIII. S. 352 eine bodenlose Hypothese genannt (vgl. Keil, Archäol. I, 338 f.). Sie hat in der That, wie schon aus dem Bisherigen hervorgeht, keinen genügenden Grund. Eben so wenig läßt sich nachweisen, daß das Deuteronomium, nachdem die Zehntabgabe durch die neuen Leistungen an die Könige in Verfall gerathen sey, dieselben auf den ursprünglichen Zustand der freiwilligen Gaben zurückführen wolle (Ewald, Alterth. S. 346, und ihm folgend Lengerke, Ken. S. 528. Anm. Vaihinger Bd. X. S. 29). Nur eine Weiterbildung des Gesetzes im Deuteronomium ist mit Winer (Real-WB. Bd. II. S. 723) und Ranke (Pent. II, 296) zuzugeben, wenn man nicht mit Keil, Michaelis, Hengstenberg u. A. annehmen will, die Zehntmahlzeiten (Liebesmahle) des Deuteron. seyen in Levit. und Num., weil an ein altes Herkommen sich anschließend, als selbstverständlich übergangen und im Deuteron. nur wegen des Orts, wo sie gehalten werden sollen, erwähnt, auch schicklicher für das Deuteronomium „wegen der gemüthlichen Richtung desselben“. Ein Analogon solchen partiellen Doppelzehntens findet sich, wie oben erwähnt, bei den Römern; auch bei den Aegyptern 1 Mos. 47, 19 ff., worin Leo, jüdische Gesch. S. 100, und Bohlen, Gen. S. 422, freilich eine Fiktion sehen wollen, um das levitische Zehntgesetz damit zu stützen.

Das Zehntgesetz enthielt hiernach folgende, einander durchaus nicht widersprechenden, vielmehr organisch ineinandergreifenden Bestimmungen:

1) Der Zehnten vom Ertrag der Felder, Bäume und der Viehzucht wird von den Israeliten (ob auch von den unter den Israeliten wohnenden Euthäern, d. i. Samaritanern und Heiden, darüber ist Streit unter den Rabbinen) an die Leviten des Distrikts (nicht nach Jerusalem, wie Scaliger und Amama, s. Hottinger a. a. O. S. 389 f.) abgeliefert

...rt, die denselben בְּכָל מָקוֹם, jeder an seinem Wohnort, verzehren dürfen (4 Mos. 18, 21. vgl. Neh. 13, 5. 10), denn er ist nach rabbin. Ausdruck חולין, d. h. zwar rein, aber profan, im Gegensatz gegen den zweiten, beim Heiligthum zu verzehrenden Zehnten. Dieß ist der מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן im Talmud. Daß die בִּכּוּרִים und die ihrer Quantität nach ins Belieben des Gebers gestellten תְּרוּמוֹת ($^1/_{30}$ — $^1/_{60}$) vor Entrichtung des Zehntens ausgeschieden werden müssen, ist selbstverständlich (M. Bicc. und Terum. 3, 7), obgleich das Gegentheil für nicht strafbar gehalten wurde (M. Terum. 3, 6). Wer aber Etwas von dem Seinigen vor Verzehntung genießt, ist nach Sanh. f. 83, 1. des Todes schuldig.

2) Die Leviten haben nach 4 Mos. 18, 26. ihrerseits von diesem Zehnten, ehe sie noch etwas davon gebraucht, einen Zehnten an die Priester, die demzufolge 1 Procent vom Ertrag des Landes erhielten, zu entrichten. Diese Abgabe soll ihnen eben so angerechnet werden, wie den übrigen Israeliten die Abgabe von Tenne und Kelter. Vielleicht schon von der Zeit des Hiskias an (2 Chr. 31, 11) jedenfalls nach dem Exil (Neh. 10, 38. vgl. Mal. 3, 10) mußte dieser Priesterzehnte nach Jerusalem geliefert werden, wodurch, wie es scheint, die Priester mehr an den Tempel gefesselt werden sollten (Deyling. obs. sacr. III. p. 213). Dieß ist der מַעֲשֵׂר הַמַּעֲשֵׂר oder מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר, auch תְּרוּמַת הַמַּעֲשֵׂר Abhub vom Zehnten, bei Hier. ad Ez. 45, *δευτεροδεκάται*, bei Philo de nom. mut. *ἀπαρχῆς ἀπαρχή*. Nach talmudischer Bestimmung durften die Leviten beliebigen Priestern diese Zehnten geben, namentlich sollten die durch Schriftgelehrsamkeit sich auszeichnenden bedacht werden. Wenn es nach Hebr. 7, 5. scheint, die Priester nehmen unmittelbar vom Volk den Zehnten, so ist weder eine Veränderung der Lesart (Biesenthal: *λευίν* statt *λαόν*), noch die mit Neh. 10, 38 f. 12, 44. 13, 5. 10. Tob. 1, 6 ff. im Widerspruch stehende Annahme (Bleek, Bisping) nöthig, in der nachexilischen Zeit haben die Priester den ganzen Zehnten selbst für ihre eigene Existenz und den Tempeldienst eingezogen und davon die Leviten für ihre Dienste belohnt, wie Jebam. bab. f. 26, 1. aus Esra 8, 15. schließt, Esra habe den Leviten den Zehnten entzogen, weil sie nicht haben aus Babylonien zurückkehren wollen. Sondern das *ἀποδεκατοῦν* ist einfach von der mittelbaren Verzehntung des Volks, mittelst der Leviten, zu verstehen.

3) Nicht von einem Theile jenes ersten Zehnten, sondern bei Gelegenheit der Ablieferung der Erstlinge, wurden nach 5 Mos. 14, 22*), vgl. 12, 6 ff. 17 ff. und Jos. Ant. 4, 8, 8 u. 22, von einem **zweiten Zehnten** (*δευτεροδεκάτη*, Tob. 1, 7. מעשר שני des Talmud) fröhliche Festmahle (*εὐωχίαι*, Joseph. l. c.) beim Heiligthum**) gehalten. Die Familienglieder der Darbringenden, wenn sie levitisch rein und nicht in Trauer waren (vgl. 5 Mos. 26, 14) und die Leviten sollten daran Theil nehmen. Diese Mahle, so wie die Ablieferung der Erstlinge, pflegten wohl zum Theil mit dem Besuch der hohen Feste verbunden zu werden, gemäß der Verordnung 2 Mos. 23, 15: ihr sollt nicht leer vor mir erscheinen. Uebrigens nach Biccur. hier. f. 65. konnte diese alljährliche Ablieferung der Erstlingsgaben zu verschiedenen Zeiten, je nach der Reife der verschiedenen Früchte (עונת המעשרות, tempus decimationis; גורן, area, d. i. der Zustand, in dem eine Frucht zehntbar ist, M. Schek. 3, 1) stattfinden, vom Passah bis Ende Herbsts (Enkänienfest); vgl. Hottinger a. a. O. S. 340 ff. Alle zu diesem Zwecke nach Jerusalem ziehenden Landleute sammelten sich in der Bezirksstadt, wo ihr Maamad war; man übernachtete auf einem freien Platze, nicht in Häusern, wegen vorkommender Sterbefälle, um nicht unrein zu werden. Vgl. die weitere Schilderung der Festprocession und feierlichen Uebergabe in Jost, Gesch. des Judenth. I. S. 173: „Solche im Laufe des Jahres unter lebendiger Theilnahme des Landvolks und der Stadtbewohner sich

*) Die Verstärkung durch den Inf. abs. עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר soll nicht, wie einige Rabbinen meinen, diesen Zehnten als einen zweiten, potenzirten bezeichnen, sondern die gewissenhafte Entrichtung einschärfen.

**) Nach Megill. 1, 21. Gem. 10, 1., so lange das Heiligthum in Silo war, an jedem Ort, wo man Silo sehen konnte.

wiederholenden Feierlichkeiten, mußten selbst das entschlummerte religiöse Gefühl stets von Neuem wecken und auf's Innigste anregen." Handel durfte mit diesem Zehnten nicht getrieben werden; doch zu gegenseitigen Geschenken durfte man ihn verwenden, Maas. scheni 1, 1. 2, 1. Falls der Weg zu weit war, nach rabbin. Auslegung von 5 Mos. 14, 24. über eine Tagereise, und die Quantität des Zehnten zu groß, um ihn in natura zum Heiligthum zu transportiren, so konnte man Zehnten wie Erstlinge daheim verkaufen und für den Erlös beim Heiligthum (später: auf dem Tempelmarkt) das Erforderliche für die Zehntmahlzeit (nur zum Essen, Trinken, Salben, aber nicht Wasser und Salz, Scheb. 8, 2. Maas. scheni 1, 5.) kaufen. Vgl. in Betreff des beim Kauf zu Beobachtenden die rabbin. Bestimmungen in Maas. scheni 3, 4. Gem. 5, 1. und Maim. hilc. Maas. scheni 4, 1. Hottinger l. c. p. 411 sqq. Schwerlich bezieht sich das Gesetz von Lösung des Zehnten (2 Mos. 27, 30 f.) speciell auf diesen Verkauf, wie Abarb. Raschi, Hottinger u. A. wollen. Nicht nur der Zehnte des Getraides, Mosts, Oeles, sondern auch die Erstgeburtsgabe (5 Mos. 14, 23. vgl. 15, 20 ff.) mit Ausnahme der den Priestern allein gehörigen Webebrust und rechten Keule (4 Mos. 18, 18. s. Bd. X, 641) wurde zu dieser Zehntmahlzeit verwendet*). Maas. scheni 5, 1. Pea, Gem. hier. 20, 3. rechnet zu dieser Mahlzeit auch die Frucht des vierten Jahres 3 Mos. 19, 24. Saalschütz, mos. Recht S. 355 f. nennt den zweiten Zehnten einen Fonds, welcher es Jedem möglich machen sollte, nach dem Orte des Heiligthums hinzureisen und besonders die großen Volksfeste mitzufeiern. Von diesem zweiten Zehnten seyen namentlich nach Chagig. 1, 3. die Festopfer (Schelamim) der Privaten dargebracht worden, wovon jedoch das Gesetz nichts enthält, das nur von Erstgeburtsthieren als Bestandtheil der Zehntmahlzeit spricht. Ueber Ort und Ritus dieser Mahlzeit, Händewaschen u. s. w. s. M. Chagig. 2, 56. Hottinger l. c. q. 428 sqq.

4) Je im dritten Jahr (5 Mos. 14, 28), welches daher das Zehntjahr hieß (5 Mos. 26, 12: שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר) wurde statt der Zehntmahlzeit beim Heiligthum am Wohnorte (בִּשְׁעָרֶיכֶם) ein Zehnten gegeben, zu dessen Mitgenuß Leviten, Wittwen, Waisen, Fremdlinge eingeladen werden sollen. Daß man die einzelnen Theile dieses Zehntens in verschiedenen Zeitpunkten des dritten Jahres, nach der Ernte, nach der Lese u. s. w., gegeben habe, damit die Betheiligten desto öfter eine Wohlthat empfingen, wie Knobel meint (Comm. zu Deuteron. S. 303), liegt zwar nicht in den Worten des Textes (כַּלֵּה scheint sich auf die Vollendung des dreijährigen Zehntcyklus zu beziehen, was auch in der Formel V. 13 ff. liegt, in welcher der Geber vor Gott bekennt, daß er sich der Pflichten des verflossenen Zehntcyklus entledigt habe; s. Jost, Gesch. d. Jud. I. S. 172), es entspricht aber dem weisen und menschenfreundlichen Geiste des Gesetzes. Dieser Zehnte des dritten Jahres heißt dritter Zehnte, מו שְׁלִישִׁי. Aben Esra ad Deut. 14, im Talmud מו עָנִי, M. Peah. 8, 5 sq. M. Maas. sch. 5, 6. Demai 4, 3 sq. Rosch hasch. f. 12, 6., Armenzehnten, *πτωχοδεκάται*, Hier. *ἡ τρίτη δεκάτη*, Tob. 1, 7.; Joseph. Ant. 4, 8. 22. Nach LXX. 5 Mos. 26, 12. heißt dieser Zehnte auch *δεύτερον ἐπιδέκατον*, weil im dritten Jahr nur der Ort, wo er verzehrt wurde, ihn von dem zweiten Zehnten unterschied. Denn auch nach rabbin. Ansicht (Maim. in Maas. scheni 1, 3) fiel (יבטל, cessat) im dritten Jahr der beim Heiligthum zu verzehrende

---

*) Die Annahme einer zweiten Erstgeburtsgabe, der erstgeborenen Thiere weiblichen Geschlechts (Bonfrère) oder der ersten nachgeborenen (Michaelis IV. §. 193. Jahn, Arch. III. S. 415) ist aus dem Irrthum entstanden, daß die Erstgeburt des Viehes ganz dem Priester zugefallen sey. S. dagegen Hävernick, Einleit. in Pent. S. 430 Anm. Hengstenberg, Beitr. III, 406. Winer, Real-WB. I. S. 342. Ueber den zweiten Zehnten vgl. Selden. l. c. p. 629. Roland ant. p. 354. Keil a. a. O. u. Comm. zu Pent. II, 170. 449. Hävernick, Einleit. in Pent. S. 429. Hengstenberg, Beitr. III. S. 407 ff. Ranke, Pent. II, 285 ff. Winer, Real-WB. s. v. „Zehnten", „Erstgeburt", und dagegen de Wette, Arch. S. 274. Krit. S. 331. Vater, Pent. III, 245 ff. 502. Riehm u. Knobel a. a. O. Aben Esra bezeichnet diejenigen, welche den ersten und zweiten Zehnten für identisch erklären, für מכחשים.

מו (nicht der ראשון מן, wie Scaliger und Amama wollten) weg, wiewohl dieß nicht ausdrücklich im Wortlaut von 5 Mos. 14, 22. liegt, freilich auch nicht, was Ewald ... und 26, 12. findet, nämlich wenn man zwei Jahre lang den freiwilligen Zehnten, ... in späterer Zeit an die Stelle des früheren, gesetzlichen getreten sey, nicht dar-gebracht habe; so „möge man wenigstens je im dritten alle Reste davon abzutragen nicht versäumen.“ Vgl. Hottinger l. c. p. 442 sqq. Selden, de dec. II, 3. Die rabbin. Bestimmung, daß auch Priester und Leviten den Armenzehnten zu entrichten haben, steht im Widerspruch mit dem deuteronomischen Gesetz und hat ihren Grund wohl darin, daß manche Priester in späteren Zeiten, dem Gesetze zuwider, reiche Grund-eigenthümer wurden (M. Peah 1, 6. und Gem. hier.). Die V. 13. vorgeschriebene Formel, im Talmud ידוי המעשר, confessio decimae genannt, mit welcher der Haus-vater den Armenzehnten (nach Einigen alle Zehntabgabe, Hottinger l. c. p. 454 sqq.), nachdem er allen noch übrigen Zehnten abgesondert (ביעור, remotio frugum) heiligte und die nach den Rabbinen am letzten Tage des Passah in Jerusalem am Nicanorthor des Tempels zu sprechen war (M. Meg. 2, 5. Sot. hier. 17, 4. Maas. schen. 5, 6), soll von dem Hohepriester Jochanan (Vater des Hasmonäers Mattatja?) mit Rücksicht auf Esra 8, 15. abgeschafft worden seyn; s. M. Sota 9, 10. Maas. schen. 5, 15. Die Bestimmung, daß das Bekenntniß am Passah im Tempel zu sprechen sey, steht ebenfalls im Widerspruch mit 5 Mos. 26, 12 f., wornach dasselbe בִּשְׁעָרֶיךָ zu sprechen ist. — Alle für Zehntmahlzeiten bestimmten Zehntgaben waren, so lange sie im Hause des Darbringers sich befanden, von ihm als etwas Heiliges zu behandeln und durften mit keinem Unreinen in Berührung gebracht werden (V. 14.).

So wurde denn im ersten und zweiten, im vierten und fünften Jahre der erste und zweite Zehnten, im dritten und sechsten Jahre der erste und Armenzehnten ent-richtet, im siebenten, dem Sabbathsjahre, durfte gar kein Zehnte entrichtet werden. Vgl. Maim. de donis paup. 6, 1. Bei Selden und Scaliger findet sich folgende Zehnt-rechnung: von 6000 Epha bleiben nach Abzug der Hebe, wenn man diese auf 1/60 be-rechnet, was freilich für karg (תְּרוּמַת עַיִן רָעָה) galt, 5900 Epha; davon den Leviten-zehnten mit 590, bleibt 5310, und den zweiten Zehnten oder Armenzehnten, bleibt 4779 Epha, worüber nun frei verfügt werden konnte. Wenn man bedenkt, daß jeder Israelite umso mehr Grundeigenthum erhielt, weil der Stamm Levi kein Erbtheil er-hielt, ferner daß der zweite Zehnte und der Zehnte des dritten Jahres eigentlich nicht eine Abgabe, sondern nur eine Einrichtung war, wovon der einzelne Israelit selbst den meisten Genuß hatte und wodurch er nur gleichsam angeleitet werden sollte, sein Eigen-thum ordentlich und weislich zu verwalten, um seinen persönlichen Pflichten als Glied des Volkes Gottes nachkommen zu können (Besuch und Feier der Jahresfeste, Armen-unterstützung), so kann eine solche doppelte Verzehntung durchaus nicht als schwere Auf-lage, im hierarchischem Interesse, erscheinen, sie legt vielmehr ein weiteres Zeugniß ab ... den milden, liberalen, ein brüderliches Gemeindeleben und in Gott fröhliches Volks-leben befördernden Geist der Gesetzgebung. Wie es nun mit Entrichtung dieser Zehntn ... verschiedenen Zeiten gehalten wurde, darüber fehlen uns lückenlose Nachrichten. Uebrigens erhellt schon aus einigen Andeutungen, die uns die heil. Schrift selbst gibt, und aus den talmudischen Bestimmungen, welche, wie wir gesehen haben, mehrfach mit ... Sinn und Geist des Gesetzes im Widerspruch stehen und die vom ursprünglichen Gesetz abweichende spätere Praxis darstellen, beziehungsweise zu rechtfertigen suchen, daß dasselbe, wenn es auch in besseren Zeiten des Volks in Kraft und Geltung stand, doch bei weitem nicht immer gehandhabt und befolgt wurde (auch abgesehen von den ganz veränderten äußeren Verhältnissen der nachexilischen Zeit)) und daß der in Verbindung ... mit diesem Gesetz (5 Mos. 12, 11.17. 13,1) stehenden Warnung: לֹא תֹסֵף עָלָיו וְלֹא תִגְרַע מִמֶּ‍, nicht minder als bei anderen Gesetzen vielfach zuwidergehandelt worden ... in Praxis und Theorie. Ueber die Zeit des Hiskias vgl. 2 Chr. 31, 5 ff., worin ... indirektes Zeugniß für vorangehende Vernachlässigung zu liegen scheint. Wenn auch

nicht durch den 1 Sam. 8, 15. 17. den Israeliten gedrohten Königszehnten*), von dem wir freilich nicht wissen, ob und wie er in Uebung gekommen sey (s. Bd. VIII. S. 16), so mögen doch in Zeiten des Zerfalls des gottesdienstlichen Lebens und unter abgöttischen und prachtliebenden Despoten, wie Ahas, auch die Zehntabgaben benachtheiligt worden seyn. Uebrigens scheint auch im Zehnstämmereich die Idololatrie mit Zehntabgaben verbunden gewesen zu seyn, und Bethel wurde mit Beziehung auf 1 Mos. 28, 22. als Zehntort bezeichnet Amos 4, 4., vergl. Hos. 9, 1. Auf Nachlässigkeit in Entrichtung des Zehntens nach dem Exil, wo alle Zehnten, wie es scheint, nach Jerusalem gebracht wurden (Neh. 10, 38 f. Mal. 3, 10), deuten Stellen wie Neh. 13, 10. Mal. 3, 8. 10, indirekt auch Tob. 1, 7., Sir. 32, 12. (*δωροκοπεῖν*). Auch vergriffen sich gewaltthätige Hohepriester zur Zeit der Römerherrschaft an dem Priesterzehnten, Joseph. Ant. 20, 8, 8. u. 9, 2. Dagegen suchte der Pharisäismus, als Reaktion gegen antinomistische Laxheit (Bd. XI, 500 ff.) seine Gerechtigkeit namentlich auch in ängstlich gesetzlicher Entrichtung der Zehnten von allen Vegetabilien, obgleich der Talmud selbst (Jom. bab. f. 83, 2) bekennt, daß die decimatio olerum a Rabbinis, מן ירק דרבנין ist. (Vgl. Maim. hilc. Ter. 11, 6. Abarb. Pent. f. 360, 1. Jarchi ad Lev. 27, 30). Die entgegengesetzte Ansicht anderer Rabbinen und christlicher Gelehrter, s. bei Hottinger l. c. p. 330 sqq. Carpzov app. p. 619 sq. Die talmud. Vorschrift in Maas. 1, 1. lautet: Zu verzehnten ist Alles, was eßbar ist, was aufbewahrt wird (quod non juris est communis) und was sein Wachsthum aus der Erde hat (also nicht Schmarotzerpflanzen) — כל שהוא אוכל ונשמר וגדליו מן הארץ חייב מעשרות; namentlich werden angeführt die Münze (מינתא, *ἡδύοσμον*, Okez. 1, 2), der Dill oder Anis (שבת, *ἄνηθον*, Maas. 4, 5. Gem. ab. sar. 7, 2), Kümmel (כמון, *κύμινον*, Demai 2, 1), Raute, פיגם, *πήγανον*, Okez. 1, 2), worauf Matth. 23, 23. Luk. 11, 42. 18, 12 anspielt. Vgl. Lightfoot und Schöttgen zu Matthäus u. Lukas an den angef. Orten. Die vom Verzehnten ausgenommenen Pflanzen sind namentlich aufgeführt M. Maas. 5, 8. Die Casuistik über das Essen von der Frucht vor dem Verzehnten, die Zehntbarkeit der Feigenbäume im Haushof u. dergl. s. Hottinger a. a. O. S. 351 ff. Der Traktat Demai, ein Quintessenz rabbinischer Casuistik, veranlaßt zuerst durch die Verwirrung im Zehntwesen zu den Zeiten des obengenannten Hohepriesters Jochanan (Maim. hilk. Maaser scheni 11, 1) handelt vornehmlich de rebus dubiis decimandis. S. darüber Hottinger S. 464 ff. Carpzov S. 624 f. R. Akiba nennt in P. Aboth 5, 13. den Zehnten einen Zaun zum Reichthum (מַעַשְׂרוֹת סְיָג לָעוֹשֶׁר) nach dem rabbinischen Wortspiele: עשר בשביל תעשר, decima ut ditescas; nach M. Sota 9, 13. hat die Vernachlässigung des Zehnten שומן דגן, die Fülle des Getraides gehindert.

Zur Aufbewahrung des vegetabilischen Zehnten wurden im Tempel, nach Anordnung des Königs Hiskias noch im ersten Tempel und von Esra und Nehemia im zweiten Tempel (2 Chr. 31, 11 ff. Neh. 10, 38 f. 12, 44. 13, 12.; vgl. Jos. Ant. 20, 8, 8), Kammern, sogen. Fruchtkästen (לְשָׁכוֹת, auch נְשָׁכוֹת und אוֹצָרוֹת) eingerichtet in einem Theile des Tempels, der בֵּיתוֹ הָאוֹצָר (Mal. 3, 10) hieß. Ueber diese Vorräthe waren Leviten als Kameralverwalter, Kastenpfleger gesetzt. — Die Diaspora nicht nur in Syrien (Demai 6, 11.), Ammonitis und Moabitis, sondern auch in den חוצה לארץ gelegenen Ländern, Aegypten und Babylonien, war nach dem Talmud ebenfalls dem Zehntgesetz unterworfen (Hottinger S. 366 ff. Reland, antiqu. p. 5 sq.). Wenn im siebenten Jahr in Palästina (u. Syrien), der zweite Zehnten wegfällt, so muß er in den andern erwähnten Ländern entrichtet werden, und zwar in Babylonien als zweiter Zehnten, in den übrigen als Armenzehnten. Jadaim 4, 3.

Vergl. außer den cit. Abhandl. von Hottinger, Selden (sammt Anmerk. von Clericus in dessen Comm. in libr. Mos. ed. Tub 1733. p. 622 sq.) Spencer (in

*) Nur zur Zeit der syrischen Könige wird ein Königszehnten erwähnt 1 Makk. 11, 35. Im alten Babylonien erhielt der König als Stellvertreter der Gottheit, den Zehnten. Arist. oecon. 2, 35., auch bei Arabern Diod. 5, 42.

g. rit. ed. Pfaff. Tub. 1732. p. 720 sqq. 574 sqq.), Sixt. Amama, comm. de decim. Mos. Franeq. 1618; Scaliger, diatr. de decim. app. ad Deut. 26.; Frischmuth, diss. de decim.; Carpzov, app. p. 135 sqq. 619 sqq.. Die mischnischen Tractate Demai, Maaseroth, Maaser scheni (sammt Thosaphta und Gem. hier. in Ugol. thes. XX., vgl. Bd. 620. 622). Leyrer.

Zeit, geschlossene, s. Tempus clausum.

Zeitrechnung, biblische, ist die Art und Weise der Ausmessung der Zeit und ihre Anwendung derselben auf die Aneinanderreihung der Begebenheiten in der Bibel. Gemäß diesem doppelten Begriff zerfällt sie in eine technische und geschichtliche. Die technische Zeitrechnung der Bibel ist in dieser Encyklopädie schon in den einzelnen Artikeln: „Tag", „Woche", „Monat", „Jahr", „Aeren", „Sabbath", „Sabbath- und Jobeljahr" abgehandelt, also kommt hier nur die geschichtliche in Betracht.

Diese empfängt ihre Ausdehnung durch den Umfang der Bibel, so daß sie von der Erschaffung der Welt bis zu dem Schluß der Apostelgeschichte hinausreicht; ihre Eintheilung aber durch die Scheidung der Bibel in Altes und Neues Testament und durch die in diesen beiden Hauptentwickelungskreisen sich kund gebenden Epochen; ihre Darstellungsweise endlich, einerseits durch die Data der Bibel an und für sich, andererseits durch deren Auffassung und Zurechtstellung von den Chronologen und Exegeten. Von der eben angegebenen größten Ausdehnung ist nun vorweg die geschichtliche Zeitrechnung des Neuen Testaments abzuscheiden, da dieselbe in den Artikeln „Jesus Christus, Abriß seines Lebens", „Harmonie der Evangelien", „Synopse" und in denen über die einzelnen Apostel in das Reine gebracht ist, so daß der Rahmen dieses Artikels nur die geschichtliche Zeitrechnung der Bibel A. Testaments zu umspannen hat.

An der Spitze der biblischen Geschichtserzählung des Alten Testaments steht die Urgeschichte der Welt und der Menschheit. Ihr Anfang ist die Geschichte der Schöpfung, ihr Abschluß die der Sündfluth, 1 Mos. 1—8.

Mit der Geschichte der Schöpfung beginnt auch schon das chronologische Interesse. Denn den Anfangspunkt aller Dinge zeitlich zu fixiren, ist eine dem menschlichen Nachdenken über die Kette der Erscheinungen sich von selbst aufdringende Aufgabe, an der sich alle Culturvölker des Alterthums versucht haben, vgl. Seyffarth's „Berichtigungen der römischen u. s. w. Geschichte und Zeitrechnung" S. 128—130, und M. v. Niebuhr's „Geschichte Assur's und Babel's seit Phul", S. 237—260. Scheint die Lösung unter der unfehlbaren Anleitung des göttlichen Worts geschehen zu können, so steigert sich der Eifer für sie natürlich in den dieses Lichtes sich erfreuenden Kreisen durch die Aussicht des sicheren Erfolges. Was Wunder also, wenn das Maurinerwerk „L'art de vérifier les dates", T. I, p. XXVII—XXXVI. der Ausgabe von 1819, nicht weniger als 108 jüdische und christliche Berechnungen des Jahrs der Schöpfung anführt, deren längste 6984, und kürzeste 3483 Jahre bis auf Christus zählt, und Des Vignoles sogar 200 gesammelt haben will? Die merkwürdigsten mögen hier ihre Stelle finden.

Die älteste bekannte ist, da wir von dem hellenistischen Juden Demetrius unter Ptolemäus Philopator, 222—205 v. Chr., nur seine Chronologie von Adam bis auf die Einwanderung Jakob's in Aegypten und von da bis auf den Tod des Moses bei Eusebius, Praep. Ev. IX, 21, so wie vom Einfall Sanherib's bis auf Ptolemäus Philopator bei Clemens von Alexandrien, Strom. I, 21, übrig haben, die seines Volksgenossen Eupolemus zwischen 140 bis 100 v. Chr., welcher von Adam bis zum Jahre des Demetrius Nikator 5149 Jahre zählt, wodurch sein Epochenjahr der Welt auf 5149 + 141 = 5290 v. Chr. zu stehen kommt, s. Karl Müller, „Fragmenta Historicorum Graecorum, T. III, p. 208. Ihr an Alter zunächst steht die Philo's, welcher von der Erschaffung der Welt bis auf Christus nach der „Art" c. 5169 Jahre zählt. Der nun folgende Josephus scheint zwar in Antiqq.

X, 8, 5. 9, 7. XI, 1, 1 und B. j. VI, 4, 8 einerseits und in c. Ap. I, 1, andererseits uns die Materialien zu der Bestimmung seiner Weltäre an die Hand zu geben, insofern er in den ersteren Stellen von Adam bis zu der Zerstörung Jerusalems unter Titus 4223 Jahre rechnet, und in der letzteren nach der Havercamp'schen Lesart den Juden bis auf seine Zeit eine Geschichte von 5000 Jahren zuschreibt, während er dagegen in der Vorrede seiner Archäologie angibt, die heiligen Schriften, von denen doch keine bis auf seine Zeit herabreiche, umfassen eine Geschichte von 5000 Jahren, allein schon aus diesen Widersprüchen, mag nun die Haverkamp'sche Lesart in c. Ap. I, 1 richtig seyn oder unrichtig, was Wieseler in seinen „70 Wochen und 63 Jahrwochen des Propheten Daniel", S. 139, Anmerk., eben aus der Vorrede der Archäologie folgert, ist ersichtlich, daß von einer Weltäre des Josephus wegen seines aus der Abhängigkeit von fremden Systemen folgenden Mangels an Consequenz keine Rede seyn kann. Der letzte palästinische Patriarch, Rabbi Hillel ha Nassi, der Erfinder des heutigen jüdischen Kalenders, um die Mitte des vierten Jahrhunderts nach Chr., setzt die Schöpfung in das Jahr 3761 v. Chr., s. Lewisohn's „Geschichte und System des jüdischen Kalenderwesens". Unter den Christen zählt Clemens von Alexandrien bis auf Christus 5624, Julius Africanus 5500, Eusebius 5200, die Alexandriner Anianus und Panodorus 5492, Beda Venerabilis 3951 Jahre. Unter den neueren Gelehrten setzen Joseph Scaliger und Calvisius das erste Jahr der christlichen Aera dem 3950sten Jahr seit der Schöpfung gleich, Kepler und Petav dem 3984sten, Usher dem 4004ten, Jackson dem 5427sten, Des Vignoles dem 4099sten, Bengel dem 3943sten, Frank dem 4182sten, Gatterer anfangs dem 3984sten, später dem 4182sten, Ideler dem 4006ten, Seyffarth dem 5872sten. Nicht zufrieden mit der Ermittelung des ersten Jahres der Welt, suchte man auch noch ihren ersten Tag zu bestimmen, den man bald im Frühlingsäquinoktium, bald im Sommersolstitium, bald im Herbstäquinoktium fand. Der erste Termin ist der älteste, schon von Philo angenommene und auch im סדר עולם רבא p. 21 ed. Genebrardi ausgesprochene. Ebenso natürlich, als die Menge der Berechnungen des Weltanfangs, ist die Einführung solcher in die geschichtliche Wissenschaft und in das bürgerliche Leben der Juden und Christen. Der Erste, welcher die Weltäre in die Geschichte einführte, ist der schon genannte Demetrius, der Letzte, welcher sie gebrauchte, ist Joh. Christoph Gatterer, gest. 1799. In den bürgerlichen Gebrauch der Juden, drang die Weltäre des Rabbi Hillel ha Nassi erst nach langem Kampfe mit der seleucidischen „Aera der Contrakte" im 12. Jahrhundert durch, um sich bis auf heute darin zu erhalten, s. Ideler, „Handb. der mathemat. und technischen Chronologie", Bd. I, S. 568 ff. Innerhalb des Christenthums ist die des Anianus, welche zwar mit der des Panodorus an und für sich identisch ist, aber dadurch, daß ihr Erfinder die Incarnation 8 Jahre später setzt, als Dionysius der Kleine, scheinbar von ihr differirt, unter den äthiopischen Christen bis auf den heutigen Tag im Gebrauch, s. Ideler a. a. O. Bd. II., S. 437. Die des Panodorus ist längere Zeit für die Osterrechnung benützt worden. Man nennt sie die antiochenische, Ideler die alexandrinische, Gatterer die Kirchenjahrrechnung. Eine spätere, die byzantinische oder constantinopolitanische, welche zuerst im Chronicon paschale vorkommt, dessen letzter Redaktor unter Heraklius lebte, hat im byzantinischen Reiche allgemeine Geltung erhalten und gieng von da nach Rußland über, wo sie von Peter dem Großen 1700 mit der europäischen Aera vertauscht wurde. Bei den Neugriechen hat sie sich bis zu ihrer Losreißung von der Türkei erhalten.

Dem ersten Anschein nach empfiehlt sich nun freilich eine Zeitrechnung nach Jahren der Welt durch ihren Ausgang von dem Anfang alles Geschehens vor jeder andern Aera, leider aber ist ihre Herstellung eine Unmöglichkeit, und es hätte ein warnender Fingerzeig seyn sollen, daß die Bibel selbst sich ihrer nie bedient. Im besten Falle lassen nämlich die biblischen Zahlen nur bis auf Adam zurückrechnen, wie denn auch

ie ältesten Chronologen vorsichtig erst von ihm an datiren,, hinter ihm aber, am eigentlichen punctum saliens, reißt der Faden entzwei. Die sechs Tage des Schöpfungswerkes lassen sich gegen die Millionen von Jahren, welche die Geologie, auf welche freilich, wie Ideler Bd. II, S. 445 spöttelt, die Chronologen keine Rücksicht zu nehmen pflegen, für den Bildungsproceß auch nur der Erde, abgesehen von der Sternenwelt, fordert, sogar dann, wenn man mit Kurtz, „Bibel und Astronomie" dieselben den unberechenbar langen, zwischen Vers 1 und 2 oder 2 und 3 von 1 Mos. 1 einzuschiebenden Vorgängen geologischer Bildungen nachsetzt und ihren Inhalt lediglich auf die letzte Zurüstung des Erdbodens zum Wohnsitz der Menschen bezieht, nicht chronologisch verwerthen.

Hierdurch ist die Erreichung des letzten Ziels, die Fixirung des Welt- oder Erdanfangs, abgeschnitten. Aber auch der Rekurs bis zu dem nächst näheren Ziele, bis auf Adam, ist ein unmöglicher, weil schon die Varietät der biblischen Zahlen bis zum 70. Jahre Tharah's im hebräischen Texte der Juden und Samariter, so wie in der Uebersetzung der Sept., den Rechner rathlos läßt, um von den Netzen der späteren Chronologie ganz zu schweigen. Wo ist der Ariadnefaden durch dieses Labyrinth? Wäre man aber auch so glücklich, ihn zu finden und das erste Jahr Adam's nach den biblischen Zahlen sicher zu bestimmen, so würde hinter dieser Entdeckung zugleich die böse Frage lauern, ob man am Ende in ihr nicht doch nur eine imaginäre Epoche gefunden hätte. Wenn es nämlich wahr ist, daß die bei Ausgrabungen im Nildelta 30 Fuß tief unter dem Nilschlamm entdeckten Spuren menschlicher Civilisation und Kunstfertigkeit die menschliche Cultur 17 Jahrtausende vor unserer Zeitrechnung hinaufrücken; daß das Alter des Gesteins, in welchem Pourtalès versteinerte (?) Menschenknochen gefunden haben will, von Agassiz richtig auf 10,000 Jahre berechnet worden ist; daß die in der Picardie und England angetroffenen Feuersteine Produkte menschlicher Kunstfertigkeit sind und über die jetzige Erdperiode hinaufreichen, daß das Alter einer in der Nähe des bottnischen Meerbusens ausgegrabenen Fischerhütte auf 12,000 Jahre geschätzt werden muß; daß die Funde der amerikanischen Geologen im Mississippidelta dieses als einen Wohnsitz von Menschen seit mindestens 57,000 Jahren darstellen, endlich daß das menschliche Geschlecht Ein Alter mit der ihrer Bildungsdauer nach zu 80—100,000 Jahren angenommenen Alluvialschichte hat: so muß Adam, wenn er der Protoplast seyn soll, und als solcher wird er von der Bibel bezeichnet, in Wirklichkeit viel älter seyn, als die biblischen Zahlen ihn erscheinen lassen, und diese selbst können, soweit sie von ihm ausgehen, bis zu einer gewissen Gränze hin in ihrer jetzigen Gestalt nicht historisch seyn.

Der Erstgeschaffene erhielt von dem Schöpfer das Paradies als Wohnsitz angewiesen, wo ihm dieser das Weib zugesellte. In diesem Wohnsitze verblieben nun Adam und Eva bis zu ihrer Austreibung unmittelbar nach dem Sündenfall. Für die Dauer des Aufenthalts im Paradiese gibt die heil. Schrift keine Zahl an, der Forschungstrieb der Schriftgelehrten glaubte diesen Mangel ersetzen zu müssen. Nur den einzigen Tag ihrer Erschaffung, den sechsten der Weltschöpfung, läßt die patristische Tradition, an die sich Broughton und Rhenferd anschließen, Adam und Eva sich des Paradieses freuen. 4 Tage gibt ihnen Usher in seinen „Annales Veteris et Novi Testamenti", indem er von dem Versöhnungsfest am 10. Tage des 7. Monats auf den Sündenfall am 10. Tage der Welt zurückschließt, deren Anfang er auf das Herbstäquinoktium verlegt. 8 Tage, und zwar bis zum Freitag der zweiten Woche der Welt, geben ihnen Pererius, Ursinus, Phil. Nikolai u. A. wegen des Termins der Beschneidung und des Todestags des Erlösers. Wieder Andere denken an 12 Tage, indem sie den Menschen am 10. Tag nach der ersten Woche sündigen lassen, weil sie den Versöhnungstag zum Tag des Falles machen und den ersten Neumond an das Ende der ersten Woche setzen, oder auch an 21 oder 40 Tage, wohl auch an 3½, 30 und gar 100 Jahre. Der erste Vertreter von Jahren für den Aufenthalt im Paradiese ist der Ver-

fasser der λεπτὴ Γένεσις oder des „Buchs der Jubiläen" (s. den Artikel „Pse graphen des Alten Test. und Apokryphen des N. Test.", S. 317—318), welche auf 7 Jahre bestimmt und die Austreibung in das 8. setzt, ihm schenkt Jackson, nologische Alterthümer der ältesten Königreiche", übersetzt von Windheim, S. 1 22, seinen Beifall; der Letzte ist wohl Greswell, der in seinen Fasti Tem Catholici and Origines Kalendariae", T. II., p. 258, den Sündenfall und das des paradiesischen Zustands auf Freitag den 5. April des 4. Jahrs der 4001 v. Chr. verlegt. Wie nüchtern sind hiegegen die Worte des Eusebius: C I, 16, 4 ed. Mai: tempora, quibus habitatum est in illo, qui dei dictus est, diso nemo est, qui effari queat!

Die Geburt der beiden ersten Söhne Adam's wird nur von we Chronologen berührt. Die „kleine Genesis" setzt die Geburt Kain's in das 70., die Abel's in das 77. Jahr Adam's; Usher die Kain's in das zweite Jah Welt 4003, ohne der Abel's zu erwähnen; Jackson a. a. O. S. 22 die Kain das achte Jahr der Welt und die Abel's, nach dem Zeugniß der „kleinen Gen 7 Jahre später. Greswell läßt a.a. O. S. 256 den Kain noch während des enthalts im Paradiese, den Abel aber bald nach der Austreibung aus demselben ge werden.

Der Brudermord fällt nach der „kleinen Genesis" in das 22. Jahr und in das 99. der Welt. Jackson will ihn S. 24 ungefähr in das 220 Leben Kain's, also in das 228. der Welt stellen, indem er den Seth bald nach der E dung Abel's geboren werden läßt, als Adam nach den Sept. 230 Jahre alt war L'art de vérifier les dates aber T. I, p. 326 in das 128. Abel's und das 130 Welt 4833 vor Chr. Greswell öffnet ihm T. II, p. 158 einen Spielraum von bis zum 130. Jahr der Welt, weil einerseits für beide Brüder das Mannesalter auszusetzen sey, welches für damals nicht wohl vor der frühesten Zeugung mit 65 ren in 1 Mos. 5 angenommen werden dürfe, und andererseits Abel vor der G Seth's im 130. Jahre Adam's schon todt gewesen sey.

Ueber die Nachkommen des ersten und dritten Sohnes Adam's, Kain's Seth's, bis zu der Sündfluth gibt 1 Mos. 4, 17—24 und 5, 1—32 je eine St tafel. Buttmann hat in seinem „Mythologus" Bd. I, S. 152—179 beide St tafeln wegen der Gleichheit zweier und der Aehnlichkeit anderer Namen auf ein sprünglich einzige aber frühe in zwei zerlegte Genealogie zurückgeführt. Ihm pflichtet haben Tuch, „Comment. über die Genesis", S. 114 f.; Redslob, „com de hominum, qui ante dil. vixerint, tab. utraq."; Ewald, „Gesch. des Volkes Is Bd. I, S. 313 f.; Lepsius, „Chronol. der Aegypter", Th. I, S. 396 ff.; Hup „Quellen der Genesis" 1853 u. A. Dagegen wurde die Ursprünglichkeit beider schlechtstafeln vertheidigt von Hävernick, „Handb. der historisch-kritischen Einleitung Alte Testament", Th. I, 2, S. 262; Oettinger, „Bemerkungen über den Ab 1 Mos. 4, 1—6, 8", in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrgang Heft 1; Baumgarten, „theolog. Commentar zum Pentateuch", Th. I, 1, S. Delitzsch, „Auslegung der Genesis", und Kurtz, „Gesch. des Alten Bundes", S. 72; Bunsen, welcher sie in „Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte", V, und „Bibelwerk", Bd. V. S. 307, auf zwei Ueberlieferungen von den Erzvätern ihren Zeiten im hebräischen Volke zurückführt, deren eine als Gott den Elohim hova und als Mensch den Adam, und andere für den Ersteren den babylonisch- tischen Gott Seth und für den Letzteren den Enos an die Spitze gestellt wobei jedoch die Mittelglieder dieselben gewesen seyen, nimmt eine Mittelst ein, indem er auf diese Weise beide Genealogieen ihrem Ursprung nach für schieden, ihrem Inhalt nach aber für identisch erklärt. Ihre Haupt hat wohl die Vertheidigung der absoluten Verschiedenheit beider Geschlechts in dem Verdienste Oettinger's, die beabsichtigte Verhütung einer Verwechslung

[Gegen]überstellung der gegensätzlichen Entwicklung beider Linien durch die Detail-[...]en bei den gleichlautenden Namen Henoch und Lamech aufgezeigt zu haben. [...]ainitische Stammtafel hat keine Zahlen, weil die heil. Schrift als Geschichts-[...]des Reiches Gottes für die Lebensverhältnisse der von diesem Losgetrennten nicht [...]das Interesse haben kann, das sie für die Genealogie Seth's als Ersatzmannes [...]gerechten" Abel haben muß. In gleicher Weise giebt die zweite Patriarchentafel [...]er Fluth bis auf Abraham in 1 Mos. 11 auch nur die Geschlechtsfolge des gesegneten Sem mit ihren Zahlen. Die sethitische Stammtafel nun, welche [...]rer Zahlen willen allein Gegenstand der Zeitrechnung seyn kann, enthält 10 Glie-[...]nd reicht vom 1. Jahre Adam's bis auf die Zeugung des Sem, Ham und [Ja]phet im 500. Jahre Noah's, beziehungsweise durch 1 Mos. 7, 6 noch 100 Jahre [...] bis zur Sündfluth. Das Lebensalter der einzelnen Glieder ist nach den [...]n vor und nach der Zeugung eines Sohnes und sofort in seiner ganzen [...]ne angegeben. Die bekannte Verschiedenheit der Zahlen im hebräischen und [sam]aritanischen Text und bei den Sept. zeigt folgende Tabelle:

	Text der Juden.			Text der Samariter.			Text der Sept.		
	Vor d. Z.	Nach d. Z.	Summe.	Vor d. Z.	Nach d. Z.	Summe.	Vor d. Z.	Nach d. Z.	Summe.
[A]dam	130	800	930	130	800	930	230	700	930
Seth	105	807	912	105	807	912	205	707	912
Enos	90	815	905	90	815	905	190	715	905
[K]enan	70	840	910	70	840	910	170	740	910
Mahalaleel	65	830	895	65	830	895	165	730	895
Jared	162	800	962	62	785	847	162	800	962
Henoch	65	300	365	65	300	365	165	200	365
Methusalah	187	782	969	67	653	720	167	802	969
[L]amech	182	595	777	53	600	653	188	565	753
Noah	500	450	950	500	450	950	500	450	950
[bis z]ur Sündfluth	100			100			100		
Summen	1656			1307			2242		

Welche von diesen drei Zahlenrecensionen ist nun die ursprüngliche und ächte? [Daß] es die hebräische sey, ist seit Michaelis die herrschende Ansicht. Dieser An-[erken]nung sind jedoch erbitterte Kämpfe, und zwar im Schooße des Protestantismus [...] der doch ein dogmatisches Interesse an der Autorität des hebräischen Tex-[...]tte, vorausgegangen. Die Hauptkriege wurden zwischen Johannes Buxtorff, dem [...], als dem Vertreter des hebräischen Textes, und Ludwig Cappel, dem Vor-[kämpf]er der Sept., sowie zwischen Isaak Voß und Georg Horn, deren Ersterer gegen Letzterer für den hebräischen Text war, geführt. Vor der Reformation [...]m Anfang des scholastischen Zeitalters Beda Venerabilis durch die Be-[vorzu]gung der hebräischen Zahlen in seiner Schrift „de Temporibus" sich in den Ge-[ruch] der Ketzerei gebracht, und im patristischen Zeitalter haben bloß Hieronymus [...]nen „Traditt. Hebr. in Gen." und Augustinus in „de civit. dei" XV, 13 für [di]e Lanze gewagt. Der samaritanische Text hat außer der „kleinen Genesis" und [...]s scheint, dem Aegyptologen Lepsius, keine Freunde gefunden. Dagegen hat die [Ver]sion der Sept. in den jüdisch-hellenistischen und in den patristischen [und] scholastischen Kreisen sich der allgemeinen Geltung zu erfreuen gehabt. Schon [Dem]etrius scheint ihr gefolgt zu seyn, wenn er bei Karl Müller a. a. O. S. 216 von [Ada]m bis zur Sündfluth 2264 Jahre zählte, wobei er offenbar die 167 Jahre [Met]husalah's vor der Zeugung nach dem hebräischen Text in 187 corrigirte, wel-[che] Correktur wir auch bei Julius Africanus und vielen Kirchenvätern begegnen, [da] man doch diesen Patriarchen nicht die Sündfluth um 14 Jahre überleben lassen [...]. Josephus dagegen beobachtet ein sonderbares juste milieu indem er Antiqq. I,

3, 4 die einzelnen Patriarchenzahlen nach den Sept. angiebt, die Summe aber I, nach dem hebräischen Text zu 1656 Jahren berechnet, wofür man freilich 2656 liest und Isaak Voß 2256 corrigirt. In den neueren Zeiten haben sich di hänger der Sept., abgesehen von der katholischen Kirche wegen der Vulgata, i mehr vermindert. Die Namhaftesten unter ihnen werden im vorigen Jahrhundert son und im jetzigen Seyffarth seyn, welcher in seiner „Chronologia sacra", S. die hergebrachten Gründe für und wider ausführlich mittheilt und sich endlich astronomisch berechneten Zeitangaben ägyptischer Denkmäler für die Sept. entscheide

Woher rühren aber die Abweichungen des Textes der Samariter und der S von dem allein ursprünglichen und ächten der Juden? Die samaritanischen nach Gesenius, „de Pentateuchi Samaritani origine", pag. 48, aus dem Bes der Herstellung einer gleichmäßigen Abnahme des Lebensalter, was auch der Augen lehrt; nach Schubert aber in seinen „Ahndungen einer allgemeinen Geschichte Lebens", Th. II. Bd. 2. Abschnitt 7., der übrigens nur die Jahrsumme vor Zeugung in Anschlag bringt, aus dem Bestreben der Verlegung der Ge Christi in das 4185ste Jahr der Welt. In einer Zufälligkeit, nämli Lese- und Schreibfehlern bei den Jahren Methusalah's und Lamech's sucht gegen Gehringer im Tübinger Universitätsprogramm vom J. 1842 ihren Ursp Die der Sept. rühren nach den Aelteren theils von muthwilligen Veränderungen 70 Dolmetscher selbst, theils von späteren jüdischen Fälschungen entwede griechischen Uebersetzung oder des hebräischen Originals her, nach einigen Neueren von der Beabsichtigung eines profanen Synchronismus für die biblischen Zeitr von Seiten der Sept., so nach Schubert a. a. O., oder nach Frank an das der von ihm angenommenen allgemeinen heiligen Urperiode von 4320mal Tagen; Böckh in seinem „Manetho und die Hundssternperiode", S. 470 — und M. von Niebuhr S. 357—358. Schubert sieht in den 2242 Jahren zur Fluth eine Vermehrung der 1656 Jahre des hebräischen Textes bis zu den Sonnenjahren des ersten der vier indischen Yugs seiner Urperiode und eine wandlung derselben in seyn sollende „cyklische" Jahre von nicht ganz 273 T wobei er den Sept. für den Ansatz der Geburt Christi dasselbe Ziel zuschreibt, den Samaritern, deren 1307 Jahre jedoch Sonnenjahre seyn sollen. Böck gegen sieht in den 2242 Jahren eine Reduktion von 19 Hundssternperic der ägyptischen Vorgeschichte = 27,759 ägyptischen Jahren auf eben so Monate von 29½ Tagen, welche 818,890½ Tage ergeben und 2242 julianische ausmachen. Die Berechtigung einer solchen Reduction liegt in der bis auf Borus zurückgehenden Behauptung eines einmonatlichen Jahres in den äg schen Urzeiten. Diese 27,759 Jahre übersteigen zwar die von Eusebius an bene und von ihm ebenfalls auf Monate reducirte Summe von 24,900 J der ägyptischen Vorgeschichte vor Menes um 3759 Jahre, dieß erklärt sich aber Böckh aus dem Umstand, daß man für die frühesten ägyptischen Zeiten nach dem Be des παλαιὸν χρονικὸν bei Syncellus auch noch größere Zahlen, als die M tho's, annahm. Anders behandelt die Sache M. v. Niebuhr, welcher auf die au Identificirung der Israeliten mit den Hyksos folgen sollenden Berechnung des zugs aus Aegypten auf 345 oder nach Bunsen richtiger auf 325 Jahre vor der H sternepoche am 20 Juli 1322 v. Chr. bei Clemens von Alexandrien sich Hienach falle nämlich das 100. Jahr Abraham's (405 Jahre vor dem Auszug) Jahre, also gerade eine halbe Hundssternperiode, vor die Hundssterne und vom 100. Jahre Abraham's bis zum 1. Adam's zurück rechnen die Sept. in höchsten Zahlen 3634 Jahre, was nur 16 Jahre weniger als 2½ Hundssternper = 3650 Jahren ausmache, welcher Abmangel sich ausgleiche, wenn man mit Josep die Geburt des Arphaxad 12, statt 2, Jahre nach der Sündfluth setze und 6 für die Schöpfung in Anspruch nehme.

So hätte man für die biblische Urgeschichte bis zu der Geburt Isaak's allerdings eine ägyptische Eintheilung in 2½ Hundssternperioden, welches ist nun aber für den terminus a quo die ägyptische Gleichzeitigkeit? Keine andere, als das 1. Jahr des Menes; denn rechnet man mit M. v. Niebuhr vom 100. Jahre Abraham's bis zur Zerstörung des Tempels nach folgenden ägyptisch-jüdischen, von ihm aus der schwankenden Rechnung des Josephus eruirten, Positionen:

1) vom 100. Jahre Abraham's bis zum Auszuge aus Aegypten:	405 Jahre,
2) von da bis zum Tempelbau	592 "
3) von da bis zu der Zerstörung des Tempels . . .	470½ "
zusammen	1467½ Jahre,

erhält man von Adam bis zu der Zerstörung des Tempels die Summe von 5117½ Jahren, welche durch die Hinzunahme von 585 Jahren (M. v. Niebuhr hält nämlich 586 v. Chr. für das wahre Datum der Zerstörung des Tempels) das 1. Jahr der Welt auf 5702 v. Chr. bringt, und das ist das 1. Jahr des Menes nach Böckh's Restitution des Dynastieenverzeichnisses Manetho's. Diese Rechnung hat die besondere Empfehlung für sich, daß sie sich nach Jobelperioden theilen läßt, indem sie von Adam bis zum 100. Jahre Abraham's 73, von da bis zur Niederlassung in Kanaan 9, und von da bis zur Zerstörung des Tempels 20 Jobelperioden und 17½ Jahre = 2½ Sabbathjahrperioden enthält. Gleichwohl verdient aber unter diesen beiden synchronistischen Combinationen ohne Zweifel die Böckh's den Vorzug. Zum Ersten ergiebt sich nämlich die Summe von 3634 Jahren mit dem rein willkürlichen Zuschlag der weiteren 16 Jahre nur dann, wenn nicht bloß die 167 Jahre Methusalah's vor der Zeugung in 187 und die 79 Nahor's in der zweiten Patriarchentafel 1 Mos. 11 in 179, was eine Variante gestattet, sondern auch die 162 Jared's in 262 geändert werden, wofür es außer M. v. Niebuhr's eigener Auktorität, S. 354, Anm. 1, keine giebt. Zum Andern ist in diesem ägyptischen Synchronismus das kaum epochale 100. Jahr Abraham's statt der die Hauptepoche der biblischen Urgeschichte bildenden Sündfluth durch die Hundssternperiode markirt. Zum Dritten ist die Einlegung von 592 Jahren zwischen den Auszug und den Tempelbau bei den Sept. unstatthaft, weil die 1 Kön. 6, 1 nur 440 Jahre rechnen, und die 470½ Jahre vom Tempelbau bis zum Tempelbrand haben nur den unzuverläßigen Josephus Antt. X, 8, 5 zu ihrem Schild, der XX, 10 denselben Zeitraum zu 446½ Jahren berechnet und den einzelnen Regierungen innerhalb desselben im Ganzen 40 Jahre weniger zumißt. Zwar will M. von Niebuhr S. 350, auch bei den Sept. einen Bruchtheil dieser 40 Jahre in den von einigen Handschriften dem Amon statt 2 zugetheilten 12 Jahren entdecken, welche sich durch das Plus von 20 und 10 Jahren, das Clemens von Alexandrien dem Abia und Amasia zuschreibt, zu den 40 vervollständigen würden, allein dieser Faden ist doch gar zu zart gesponnen. Schließlich ist statt der Zusammenstellung des Menes mit Adam bei den Chronographen vielmehr die des Menes mit Mizraim zur Zeit Pelag's, des Zeugen der Völkerzerstreuung, Regel.

Es ist Schade, daß sich ein gleiches synchronistisches Verfahren nicht auch auf die samaritanischen Varianten anwenden läßt. Ihre Synchronismen wären des Ursprungs der Samariter wegen vor Allem in der chaldäischen Weltmythe zu suchen, diese aber bietet lediglich keine Analogie. Die 432,000 Jahre der 10 chaldäischen Könige vor der Fluth lassen sich wenigstens nicht gebrauchen, denn sie geben als Tage aufgefaßt und mit Anianus und Panodorus auf ägyptische Jahre reducirt, nur 1183 Jahre, 6 Monate und 25 Tage, während die samaritanische Jahressumme vor der Sündfluth 1307 beträgt. Hienach bleibt man eben auf die oben angegebenen Erklärungen von Gesenius oder Gehringer beschränkt. Die Schubert's ist unzulässig, weil die ihr zu Grunde liegende Rechnung ein Phantasiespiel ist.

Die Ursprünglichkeit und Aechtheit der hebräischen Zahlen darf als sicher betrachtet werden, aber auch ihre Geschichtlichkeit? Im Alterthum wurde diese allgemein,

in der Neuzeit aber selten mehr anerkannt. Schon frühe hat man den Glauben an die buchstäbliche Wahrheit der Zahlen mit Gründen zu rechtfertigen gesucht, welche für die Apologie bis auf den heutigen Tag so ziemlich dieselben geblieben sind, s. Kurtz, „Geschichte des A. Bs.“, Bd. I, S. 74, und den Artikel „Patriarchen“ in dieser Encyklopädie. So Josephus, welcher sich Antt. I, 3, 9 auf die gleichartigen Angaben bei andern Völkern, auf die jugendliche Kraft des erst aus der Hand Gottes gekommenen Menschengeschlechts, auf den Gebrauch geeigneter Lebensmittel und auf die Absicht Gottes, für die Bildung des Menschengeschlechts durch ein längeres Leben der Urväter zu sorgen, beruft. Die verneinende Kritik aber geht dahin, daß, wenn auch ein Lebensalter von gegen 200 Jahren, wie es von Abraham an den späteren Stammvätern zugeschrieben werde, der Physiologie nicht widerspreche, und mit sicheren Beispielen belegt sey, es doch, um mit Winer in seinem „biblischen Realwörterbuch“, Bd. II, S. 208 der dritten Ausgabe, zu reden, „schwer zu glauben sey, daß irgend ein Mensch 700 oder 900 Jahre alt geworden seyn sollte.“ Die Glauben und Wissen vereinigen wollende Mittelpartei hat gegen solche Angriffe einen zweifachen Ausweg ergriffen, und entweder die Personen durch ihre Verwandlung in ganze Stämme, wie Gatterer in seiner „Weltgeschichte“ Bd. I, S. 8—9 u. A., oder die Jahre durch ihre Reduction auf kleinere Zeiträume preisgegeben, wie zuerst Hensler, welcher für die Urgeschichte ein dreimonatliches, von Abraham bis Joseph ein achtmonatliches, und erst von da an ein zwölfmonatliches Jahr annimmt, dann Rask, welcher die Jahre bis auf Noah für bloße Monate hält und so für den ganzen Zeitraum nur 263 Jahre herausbringt, und endlich Lesueur, welcher in seinen „Recherches sur la date de la fondation de la tour de Babel“, in der „Revue archéologique“ 1858, p. 65—81, die Jahreszahlen der Sept. bis zur Geburt Abraham's auf 60tägige chaldäische Soſſen zurückgeführt. Beide Auswege verdienen den Spott Winer's nicht, sie könnten aber nur in ihrer Verbindung zu einem glücklichen Ziele führen, wenn man nämlich einerseits die Personennamen zu Culturperioden, wie das Bunsen an 6 Patriarchennamen sogar nach dem Zugeständniß A. v. Gutschmid's in seinen „Beiträgen zur Geschichte des Alten Orients“, S. 53—54, mit Glück versucht hat, und andererseits die Zahlen als spätere mißverständliche Verkürzungen weit höherer Summen der ältern ächten Tradition, zu ihrer ersten Größe amplificiren würde, wobei man freilich ebenfalls mit Bunsen die Scheidung des Alters in das vor und nach der Zeugung als spätere Zuthat aufgeben müßte, und nur die Angaben des ganzen Alters behalten könnte. Würde man die Summe des ganzen Lebensalters von Adam bis zur Fluth mit 8575 Jahren als eine mißbräuchliche Zusammenziehung vermeintlicher chaldäischer Soſſen mit 6 multipliciren, so würde sich für die Jahre vom Anfang des Menschengeschlechts bis zu der Sündfluth die Zahl 6×8575=51,450 ergeben, welche mit den hochgreifenden Schätzungen der Geologie nicht uneben harmoniren würde.

Sind jedoch die Zahlen nach der landläufigen Ansicht wirklich schlechtweg ungeschichtlich und nur fingirte Ausfüllungen der lückenhaften Tradition, wie ist dann ihre Entstehung zu erklären? Sind sie leere Spiele des Zufalls und der Willkür oder sind sie die Bestandtheile irgend eines chronologischen Cyklus? Der ersteren Vermuthung redet noch Tuch in seinem „Commentar zur Genesis“, S. 125, das Wort, wenn er meint, weder die Gesammtzahl der Lebensbestimmungen der Stammväter 8575, noch die Lebensdauer der Einzelnen schließe sich einem bestimmten Systeme an. Der Letzteren hat Ewald in der „Geschichte des Volkes Israel“, Bd. I, S. 308 ff., durch die Annahme einer im Großen nach vier Weltaltern geordneten Abnahme der Lebensjahre den Weg gebahnt. Den ersten Versuch zur Eruirung des zu Grund liegenden cyklischen Systemes mittelst Untersuchung der einzelnen Zahlen hat an den beiden Patriarchentafeln vor und nach der Fluth Bertheau in seiner Abhandlung „über die verschiedenen Berechnungen der zwei ersten Perioden in der Genesis“ im „Jahresbericht der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft für 1845“, S. 40—58, gemacht. Er hält alle drei Recensionen für cyklisch

rechnete Ergänzungen der fehlenden historischen Chronologie. Der hebräische Text enthält nach ihm in der künstlich gewonnenen Summe von 2056 Jahren vom 1. Adam's bis zum 75. Abraham's die Ausgleichung von 2000 ägyptischen Jahren mit 2056 Mondjahren zu 355 Tagen, abgesehen von einer kleinen Differenz von 120 Tagen. Die Zutheilung von 1600 (+ 56) Jahren an das erste Weltalter mit seinen zehn Generationen vor der Sündfluth findet er in der für das vierte Weltalter von Moses an festgesetzten Bestimmung einer Geschlechtsdauer zu 40 Jahren begründet. Der samaritanische, gewaltsam abgeänderte Text giebt nach ihm für die Zeit vom 1. Jahr Adam's bis zum 75. Abraham's die Ausgleichung von 2400 ägyptischen Jahren mit 2467 Mondjahren, wovon auf jede Periode 1200 gerechnet seyn sollen. Die Summe der Sept. bis zur Sündfluth mit 2262 Jahren ist ihm die Ausgleichung von 2200 ägyptischen Jahren mit 2262 Mondjahren. Die zweite Periode nach der Fluth soll bei Sept. in 1200 Jahren, der halben Gleichung der Samaritaner, ablaufen. Mit den Jahren nach der Zeugung und des ganzen Lebensalters hat sich Bertheau nicht befaßt. Anders legt sich Lepsius, „die Chronologie der Aegypter“, Th. I, S. 396—399, die Patriarchenzahlen vor der Fluth zurecht. Ausgehend von der ursprünglichen Berechnung der zweiten Periode von der Fluth bis zum 75. Jahre Abraham's, anfangs zu 300 und später zu 400 Jahren nach Bertheau schreibt er der ältesten Tradition über die erste Periode nur 5 Generationen bis auf Lamech mit je 60 Jahren nach Maßgabe des samaritanischen Textes, also im Ganzen mit 300 Jahren zu. Später läßt er die 5 Generationen auf zehn und ihre Dauer von 300 auf 600 Jahre vermehrt werden. Hiebei nicht stehen bleibend soll man ferner den Zeitraum auf das Doppelte der zweiten Periode in ihrer Berechnung zu 400 Jahren, nämlich auf 800 Jahre, und endlich durch die Vermehrung der Jahre Noah's bis zur Zeugung Sem's von ursprünglichen 100 bis auf 500, bis auf 1200 Jahre ausgedehnt haben, weil die Samariter auch der zweiten Periode 1200 Jahre geben. Die Jahre nach der Zeugung und des ganzen Lebensalters sucht Lepsius, ebenfalls nach den samaritanischen Zahlen, so zu berechnen, daß die Patriarchen alle, mit Ausnahme Henoch's, in der Sündfluth umkommen, was ihn auf die Annahme einer ursprünglich regelmäßig um die Jahre der Zeugung herabsteigenden Reihe der Lebensalter nach der Zeugung führt. Einen dritten Lösungsversuch hat Bunsen in „Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte“, V, 4, 3, und im „Bibelwerk“, Bd. V, S. 311—313, an dem Räthsel gemacht. Die Personennamen auf geschichtliche Culturperioden deutend, wie früher bemerkt worden ist, glaubt er in den Zahlen inconsequenter Weise einen ungeschichtlichen Cyklus gefunden zu haben. Während nun seine Vorgänger hauptsächlich mit den Zahlen der Jahre vor der Zeugung operiren, befaßt er sich nur mit den Zahlen der ganzen Lebensdauer, und zwar nach dem hebräischen Text, als den allein ursprünglichen. Diese theilt er in drei Gruppen. Die erste Gruppe bilden die Jahre der ungetheilten Menschheit in dem Paradiese A) Seth's 913, B) Adam's und Enos' 930 + 905 = 1835. Die zweite Gruppe bilden die Jahre vom ersten öffentlichen Auswanderer Kenan = Kain bis zur Sündfluth, beziehungsweise bis zu Lamech einschließlich, zusammen 4878. Die dritte Gruppe bilden die 600 Jahre Noah's bis zur Sündfluth. Die dritte Gruppe ist ihm nun der Schlüssel zu den beiden ersten, indem er sie als ein chaldäisches Weltjahr von je 600 Sonnenjahren = 618⅓ Mondjahren auffaßt und die Summen der anderen Gruppen damit dividirt. Auf diesem Wege findet er, die Zahl Seth's als der Götterherrschaft (s. oben) zugehörig ganz bei Seite lassend, in den 1835 Jahren des Adam und Enos, welche Personen er vorher als Synonyme nachgewiesen hatte, was ihm folgerichtig ihre Zusammennahme hätte verbieten sollen, 3 chaldäische Weltjahre mit dem kleinen Minus von 20 Jahren, die durch Aenderung der Zahl des Enos von 905 in 925 zu gewinnen sind. Die 4878 Jahre der zweiten Gruppe sind, anklingend an die 7 Schöpfungstage, 7 chaldäische Weltjahre nebst einem Ueberschuß von 550 Jahren ($\frac{4878}{7} = 7 \times 618\frac{1}{3} + 550$). Der Ueberschuß ist

natürlich = 600—50 Sonnenjahren = 1 Weltjahr und das unliebsame Deficit daran ist entweder durch Subtraction von 50 Jahren von den 350 Noah's nach der Sündfluth, oder durch Aenderung der Jahre Methusalah's zu decken. Hienach wären für die Urwelt nach dem Paradiese gerade 8 chaldäische Weltjahre zu rechnen, wenn man mit einem Salto mortale über die arithmetische Regel, daß nur Gleiches zu Gleichem addirt werden dürfe, annehmen wollte, die 4878 + 50 = 4928 Jahre, welche die 8 ersten Weltjahre constituiren, seyen aus der Verbindung von 4328 Mondjahren mit 600 Sonnenjahren hervorgegangen. Die hier unnöthige Kritik giebt A. v. Gutschmid S. 54 und 55. Denselben Schlüssel des chaldäischen Weltjahrs in den 600 Jahren Noah's bis zur Sündfluth anerkennt auch M. v. Niebuhr, S. 269, als den rechten, allein er verzichtet auf seinen Gebrauch zu der Enträthselung der Zahlen und beschränkt sich auf die Vergleichung der Namen des vierten und siebenten chaldäischen Königs vor der Fluth: Megalar und Edor-Ankhos mit Mahalaleel und Henoch, um die Identität der chaldäischen und biblischen Patriarchen, welche Bunsen unter Billigung A. v. Gutschmid's läugnet, zu beweisen. Haben die bisher genannten Erklärer in den Patriarchenzahlen fingirte Altersberechnungen der Menschheit nach gewissen Cyklen gesucht, so hat der Vater des Verfassers dieses Artikels, der verstorbene Pfarrer M. Johann Georg Rösch in Württemberg, nicht sowohl die Anwendung auf das Alter der Welt, als vielmehr die bloße Darstellung solcher Cyklen in ihrer Einfachheit und Vervielfachung in denselben finden zu können geglaubt. Den Beweis für seine Vermuthung zog er aus den 365 Jahren Henoch's. Er unterwarf übrigens bloß die hebräischen Zahlen seinem Calkul, welchen er an der ersten Patriarchentafel in der Weise ausführte, daß er zuerst aus den drei Summen der Jahre vor und nach der Zeugung und der ganzen Lebensdauer bis zur Fluth, sodann aus der Addition einzelner Posten innerhalb dieser drei Rahmen technische Zahlen durch die Division mit chronologischen Ausgleichungsfaktoren herauszubringen sich bemühte. Diesem Princip gemäß dividirte er die erste Summe 1656 mit 23 und 24, den beiden Ausgleichungsfaktoren des julianischen Jahrs und des runden Mondjahrs zu 350 Tagen (23 jul. Jahre = 8400¾ Tage und 24 runde Mondjahre = 8400 Tage), welches letztere die Consequenz der Siebenerrechnung ist, und wenn auch nicht in der Praxis, so doch in der Theorie dem Alterthum geläufig war. Eine Spur desselben bei den Hebräern wollte J. G. Rösch in den 350 Jahren Noah's nach der Fluth sehen, sicher aber ist eine solche bei den Aegyptern nach Plut. de Is. et Of. 12, bei den Persern Athen. Deipnosoph. XIII, 5, bei den Griechen nach Hom. Od. XI, 676 ff. XII, 127 ff. (hiezu Luc. de astrol. 22), Jl. II, 719. Die zweite Summe 6669 zeigte sich der Zahl 19, dem einen Faktor des Meton'schen Kanons, und die dritte Summe 8225 der Zahl 235, dem andern Faktor dieses Kanons, commensurabel. Was die einzelnen Posten anbelangt, so entdeckte J. G. Rösch die Ausgleichungszahl 23 in der Summe des Alters vor der Zeugung von Adam bis Mahalaleel 460, ferner in Methusalah's Alter nach der Zeugung 782, und in der Summe der ganzen Lebensdauer von Adam bis Kenan 3657; die Ausgleichungszahl 19 im ganzen Lebensalter Seth's 912, Methusalah's 969 und Noah's 950, so wie endlich in der Summe des Alters vor der Zeugung von Adam bis Methusalah 874; die Ausgleichungszahl 235 in den Jahren Adam's und Seth's vor der Zeugung.

Die Jahre des zehnten Patriarchen werden durch die Gerichtskatastrophe über die erste Menschheit, durch die Sündfluth, 1 Mos. 7 u. 8, unterbrochen. Die Alten setzten deren Verlauf einfach nach Maßgabe von 7, 11 und 8, 13 in das 600. Jahr Noah's, unter den späteren Chronologen glaubten aber Einige bei diesem Termin sich nicht beruhigen zu können. Scaliger zieht aus 1 Mos. 9, 28. 29 den Schluß, daß der Beginn der Sündfluth in das 599. und nicht in das 600. Jahr Noah's gehöre. Calvisius u. Andere zählen die Jahre aller Patriarchen vor der Zeugung für voll und so auch die 600 Jahre Noah's bis zur Fluth, weßwegen sie die Sünd-

sich mit seinem 601. Jahre beginnen lassen. Die Jahreszeit ihres Anfangs war nach dem Einen der Spätherbst, nach dem Andern der Frühling. Ihre Dauer rechnet sich 7, 11 und 8, 14 nach dem hebräischen Text auf ein Jahr und 10 Tage, nach den Sept. und Samaritern aber gerade auf ein Jahr. Die Herstellung der Jahresform, in der sie berechnet ist, wird übrigens eine Unmöglichkeit bleiben: die Rabbinen halten sie für ein gewöhnliches Mondjahr; Scaliger sieht in ihr ein ägyptisches Jahr, welches durch die Einschaltung eines 30tägigen Monats alle 120 Jahre (die 120 Jahre der Frist!) mit dem julianischen ausgeglichen worden sein soll; Des Vignoles „Chronologie de l'histoire sainte", T. II, p. 614 sqq. ein 360tägiges ohne alle Einschaltung; Seyffarth, „Chronologia sacra", S. 42, ein gewöhnliches julianisches Jahr. Die Einreihung der Sündfluth in die Weltjahre geschieht von Demetrius durch ihre schon oben angegebene Ansetzung auf 2264 nach der Erschaffung Adam's; von Josephus, Antiqq. I, 3, 3, auf 1656; von dem סֵדֶר עוֹלָם רַבָּא auf 1656; von Clemens von Alexandrien auf 2149; von Julius Africanus auf 2262; von Eusebius auf 2242; von Beda Venerabilis auf 1656. Die Reduction auf die christliche Aera giebt nach den oben notirten Weltären für diese Ansätze folgende Data: 1) für die rabbinische Chronik 2105, 2) für Clemens 3475, 3) für Julius Africanus 3238, 4) für Eusebius 2957, 5) für Beda 2296. Unter den neueren Gelehrten setzt Scaliger die Sündfluth auf 2305 v. Chr., Petav auf 2329, Usher auf 2349, Jackson auf 3171, Bengel auf 2297, die „Art. de vérifier" etc. auf 3308, Frank und Gatterer auf 2526, Thiele, „Chronologie des Alten Testaments", auf 2509, Seyffarth nach der von Noah am Tag des Endes der Sündfluth aufgezeichneten und im hebräischen Alphabete aufbewahrten Constellation auf 3447—46, Greswell auf 2348—47, Jatho, „die Grundzüge der alttestamentlichen Chronologie", S. 8., auf 2619, M. v. Niebuhr auf 2507. Unabhängig von biblischen Zahlen verlegt Bunsen in „Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte", Th. I, 1, 1 die Fluth in das Jahr 9252 v. Chr. als dem Mittelpunkt des durch die Schwankungen der Erdachse bedingten ungünstigsten Verhältnisses von Kälte und Wärme für unsere Halbkugel.

Die Stammhalter der Menschheit nach der Sündfluth sind die drei Söhne Noah's, Sem, Ham und Japhet. Ueber ihre Altersordnung ist viel gestritten worden. Scaliger hält mit den Alten die 1 Mos. 5, 32. 6, 10. 7, 13. 9, 18. 10, 1 angegebene Ordnung für die naturgemäße, wobei er 9, 24 den „kleinen Sohn" für Noah's Enkel Kanaan nimmt. Andere belieben eine andere Ordnung, wofür sie sich auf 1 Mos. 10, 2 ff. und 1 Chron. 1, 5 ff. berufen. Sie machen bald Japhet zum Aeltesten und Sem zum Jüngsten, bald Sem zum Aeltesten und Ham zum Jüngsten, wie schon Josephus, bald Ham zum Aeltesten und Japhet zum Jüngsten, bald Japhet zum Aeltesten und Ham zum Jüngsten. Wer dem Japhet die Erstgeburt abspricht, muß natürlich 1 Mos. 10, 21 die Beziehung des הַגָּדוֹל auf Japhet oder auf Sem für gleich zuläßig erklären. Der Nerv des Streites sitzt in den 2 Jahren der Zeugung Arphaxad's nach der Sündfluth 1 Mos. 11, 10, welche mit dem Alter Noah's bei der Zeugung Sem's unter der Voraussetzung von dessen Erstgeburt in 532, nicht harmoniren wollen, bei der Erstgeburt Japhet's aber keine Schwierigkeit machen. Wer nun die Erstgeburt dem Sem zuschreibt, der muß den Termin der Zeugung Arphaxad's mit dem Anfang der Sündfluth, statt mit ihrem Ende, beginnen, und unterstützt von dem *δευτέρου ἔτους μετὰ τὸν κατακλυσμὸν* der Sept. mit dem Beginn des zweiten Jahres abschließen. So haben schon Demetrius und Julius Africanus mit vielen Nachfolgern gerechnet. Ganz ähnlich ist auch die Rechnung Scaliger's, welcher den Anfang der Sündfluth in das 599. Jahr Noah's verlegend, die Zeugung seines Enkels Arphaxad in sein 601. setzt. Ein ausführliches Referat gibt Usher in seiner „Chronologia sacra", pag. 21—26. Er selbst ist für die Ordnung: Japhet, Sem, Ham.

Von den drei Söhnen Noah's hat nur der eine, Sem, als Träger des Segens, eine chronologische Genealogie hinter sich, welche die Fortsetzung der vorsündfluthlichen Patriarchen bildet, und vom 100. Jahre Sem's, beziehungsweise vom 2ten Jahre nach der Sündfluth bis zum 70. Jahre Tharah's reicht. Die drei Recensionen von 1 Mos. 11, 10—27 sind in folgender Tabelle zusammengestellt:

	Text der Juden.			Text der Samariter.			Text der Sept.		
	Vor d. Z.	Nach d. Z.	Summe.	Vor d. Z.	Nach d. Z.	Summe.	Vor d. Z.	Nach d. Z.	Summe.
1. Sem	100	500	(600)	100	500	600	100	500	(600)
von der Sündfluth an	2			2			2		
2. Arphaxad . . .	35	403	(438)	135	303	438	135	330	(465)
(0 Kainan	0	0	0	0	0	0	130	330	(460)
3. Salah . . .	30	403	(434)	130	303	433	130	330	(460)
4. Eber	34	430	(464)	134	270	404	134	270	(404)
5. Peleg	30	209	(239)	130	109	239	130	209	(339)
6. Regu	32	207	(239)	132	107	239	132	207	(339)
7. Serug . . .	30	200	(230)	130	100	230	130	200	(330)
8. Nahor . . .	29	119	(148)	79	69	148	79	125	(204)
9. Tharah . . .	70	(135)	205	70	(75)	145	70	(135)	205
Summen	390			1040			1170		
von der Sündfluth an	292			942			1072		

Auch bei dieser zweiten Patriarchentafel hat man von Anfang an den Zahlen der Sept. den Vorzug gegeben. Schon Demetrius ist ihnen gefolgt, wenn er bei Karl Müller a. a. O. S. 216 von der Sündfluth bis zur Einwanderung Jakob's in Aegypten 1360 Jahre zählt. Von diesen sind bis rückwärts zum 70. Jahre Tharah's die Jahre des Aufenthalts Abraham's, Isaak's und Jakob's in Kanaan und das Alter Abraham's bei seiner dortigen Einwanderung 215 + 75 = 290 abzuziehen, 1360 bis 290 aber = 1070 = 1072—2 Jahre der Zeugung Arphaxad's nach der Fluth. Unter den heutigen Gelehrten schließt sich namentlich Ewald an die Sept. an, indem er Bd. I. S. 325—326 die Lebenszeit der Väter zwischen Sem und Tharah vor der Geburt des ersten Sohnes im hebräischen Texte immer um 100 Jahre zu kurz findet. Einen Streit unter den Anhängern der Sept. hat frühe schon die Frage über die Zulassung oder Ausschließung Kainan's verursacht. Vielleicht hat ihn schon Eupolemus ausgeschlossen, wenn er bei Karl Müller, S. 212, Abraham ἐν δεκάτῃ γενεᾶ geboren werden läßt. Zwar legt M. v. Niebuhr, S. 321, Anm. 2, gegen die Beziehung des ἐν δεκάτῃ γενεᾶ auf Abraham ein Veto ein und will es wegen des nachfolgenden ἐν τρισκαιδεκάτῃ γενεᾶ vielmehr mit der unmittelbar vorher erzählten Zerstreuung der Giganten verbinden; allein Müller's Correktur des ἐν τρισκαιδεκάτῃ in ἐν τοίνυν δ. ist doch gewiß sehr annehmbar, denn wie soll Abraham, auch wenn man Kainan mit einrechnet, in die 13. Generation nach der Sündfluth kommen? Die Conjektur M. v. Niebuhr's, S. 506, Anm., es sey dieß eine Verschmelzung der Chronologie Molon's, welcher bei Karl Müller, S. 213, Abraham μετὰ τρεῖς γενεὰς nach der Sündfluth geboren werden läßt, mit einer andern der Chronographen, welche ihn als Zeitgenossen Nimrod's in die 10. Generation versetzt, ist doch gar zu künstlich. Zweifellos wird Kainan ausgestoßen von Josephus, Dositheus, Julius Africanus, Eusebius und Origenes, der ihn in seiner Hexapla mit einem Asterisk notirt, und von vielen Anderen. Unter den modernen Chronologen und Kritikern sind es Seyffarth, Bertheau und Ewald, welche ihn beibehalten. Die gewichtigste Auktorität für Kainan ist der Evangelist Lukas, welcher für die abendländischen Kirchen und die Chronographen Anianus, Panodorus und Syncellus maßgebend wurde und die Kritik Beda's in Zwiespalt mit seiner Frömmigkeit brachte. Bei diesem Mißtrauen auch von Anhängern der Sept. gegen Kainan ist es umso mehr zu verwundern, daß sogar sonstige

Freunde des hebräischen Textes ihn unter ihre Fittige genommen haben, wobei sie die Zahl seiner Jahre vor der Zeugung bald ganz, bald um 100 verkleinert, in die hebräischen Zahlen einfügen, oder auch von ihnen ausschließen, in welchem Falle sie den Arphaxad den Kainan in seinem 18., und diesen den Selah in seinem 17. Jahre zeugen lassen. Offenbar ist Kainan von den Sept. zur Herstellung der Zehnzahl der Patriarchen nach der Sündfluth, behufs der Conformität mit denen vor derselben irrthümlich eingeschoben worden, und statt mit ihm ist die Zehnzahl mit Abraham zu completiren. Diese unberechtigte Einschiebung Kainan's spricht natürlich nicht zu Gunsten der Ursprünglichkeit der Recension der Sept., sondern vielmehr der hebräischen oder samaritanischen, zwischen welchen beiden die Wahl der Gelehrten wenig geschwankt hat. Unter den wenigen Freunden des samaritanischen Textes sind Vernet und Houbigan die Vorkämpfer.

Forschen wir nun wieder dem Ursprung der Abweichungen der Samariter und Sept. nach, so sucht Schubert denselben für die Ersteren wieder in dem Bestreben der Versetzung der Geburt Christi an das Ende seiner Urperiode und erklärt die 942 Jahre von der Sündfluth bis zum 70. Jahre Thara's für eine Verwandlung von 702 Sonnenjahren in „cyklische“. M. v. Niebuhr aber vermuthet S. 266, einen chaldäischen Synchronismus. Er meint nämlich, freilich ohne alle positive Stütze, die ächte Tradition der Chaldäer habe die Zeit von der Sündfluth bis zur medischen Dynastie des Berosus zu 10 Generationen mit je einem Welttag von 100 Jahren zu 360 Tagen berechnet. Diese würden, in Tage verwandelt, die Summe von 360,000 ergeben, und nur um 10 Tage kürzer seyn, als die 942 + 75 = 1017 Jahre der Samariter von der Sündfluth bis zum Auszug Abraham's nach Kanaan, wenn man diese als Mondjahre zu 354 Tagen annehme. Am gerathensten ist es, sich mit einem non liquet zu bescheiden. Den Ursprung der Abweichungen der Sept. findet man wieder in denselben Umständen, wie bei der ersten Tafel, also Schubert in der Absicht der Conformirung der nachfluthlichen Jahre mit dem zweiten Yug, durch Verwandlung in cyklische mit demselben Ziele für das Geburtsjahr Christi, und so denn auch Böckh und M. von Niebuhr wieder in einem ägyptischen Synchronismus. Die Exposition des Letzteren ist schon bei der ersten Tafel vorgekommen, die des Ersteren ist folgende. Er berechnet in seinem „Manetho“, S. 471—473, die Summe der Jahre von der Sündfluth bis zum 70. Jahre Tharah's bei den Sept. durch die Auslassung Kainan's und die Bestimmung des Alters Regu's vor der Zeugung mit Eusebius auf 135 Jahre zu 945 und mittelst des Abzugs des Geburtsjahrs Abraham's zu 944 Jahren. Diese geben 344,796 julianische Tage, welche 2 Hundssternperioden ausfüllen, wenn man ägyptische Jahre auf viermonatliche zu $29\frac{1}{2} \times 4 = 118$ Tagen reducirt. Solche viermonatliche Jahre lassen Diodor und Plutarch bei den Aegyptern unmittelbar auf das einmonatliche folgen. Hienach hätten die Sept. die Zeit vor der Sündfluth auf 2242 und die Zeit nach ihr bis auf Abraham auf 944 Jahre gesetzt, um ein ägyptisches Rechnungssystem mit der Bibel durch Reduktion auszugleichen, welches von der Erschaffung der Welt bis auf Abraham 21 Hundssternperioden der 30,681 ägyptische und 30,660 julianische Jahre angenommen hätte.

Gegen die Geschichtlichkeit der Patriarchenzahlen nach der Sündfluth sind dieselben Einwürfe erhoben und für sie dieselben Vertheidigungsmittel aufgeboten worden, wie bei der ersten Tafel. Erwähnenswerth ist der Weg, welchen zu ihrer Ehrenrettung Bunsen in „Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte“, IV, 3, 6 u. V, 4, 8, durch die Weiterführung der Vermuthung Buttmann's und Ewald's, die Patriarchennamen nach der Fluth seyen geographische Namen, eingeschlagen hat. Unter Verwerfung der Alterszahlen vor und nach der Zeugung, wie bei der ersten Tafel, erklärt er die Lebenssummen Noah's und Sem's nach der Fluth für die nach dem Gesetz der Perspektive vorsichgegangene Einschrumpfung von 4 Jahrtausenden eines Traumlebens des semitischen Stammes, und die Lebenssummen von Arphaxad bis Nahor ausschließ-

lich für historische Angaben der Dauer gleichnamiger Geschichtsperioden. So bezeichnen nach ihm die 438 Lebensjahre Arphaxad's die Dauer der erinnerlichen Ansiedlung der Semiten in Arrhapachitis (es ist jedoch zweifelhaft, ob Arphaxad mit dem Provinznamen Arrhapachitis und nicht vielmehr mit dem medischen Königsnamen Arbaces identisch sey), die 435 Jahre Selah's („die Entlassung") den Anfang des Zugs nach den Ebenen 3 Jahre vor Beendigung dieser Auswanderung, die 464 Jahre Eber's („der Uebergang") den 39 Jahre späteren Eintritt in das eigentliche Mesopotamien. Hier soll der ausgewanderte Stamm die 239 Jahre Peleg's („die Ableitung" oder „Theilung") zusammengeblieben seyn, bis an deren Schluß die große Auswanderung der Joktaniden nach Arabien geschehen sey. Regu („Edessa") sey wegen der Gleichheit seiner Lebenssumme mit der Peleg's nur ein zweiter Repräsentant derselben Geschichtsperiode, die 230 Jahre Serug's aber sollen einen neuen Zeitraum der Ausbreitung nach dem mehr westlichen und südlichen Sarug oder Osroëne umschreiben. Mit Nahor sollen die geographisch-historischen Einkleidungen aufhören und die geschichtlichen Persönlichkeiten anfangen, seine 148 Lebensjahre aber nicht den Termin seines Todes, sondern seines Zugs nach Ur in Chaldäa im 148. der 230 Jahre der Niederlassung in Sarug, und das 70. Jahr Tharah's nicht sein 70. Lebensjahr, sondern das 70. Jahr seit der Einwanderung Nahor's in Ur anzeigen. Auf diesem Wege erreicht Bunsen das J. 3885 v. Chr. als die Epoche der hebräischen Vorgeschichte in Arrhapachitis. Ob wohl hier die Jahre bis auf Nahor nicht in derselben Weise zu amplificiren seyn dürften, wie bei der ersten Tafel zu vermuthen gewagt worden ist, nämlich aus 2926 durch Multiplikation mit 6 auf 17,756?

Von den mythisch-cyklischen Erklärungen ist die Bertheau's schon vorgekommen. Die von Lepsius, S. 399—401, geht dahin, daß die zweite Tafel, welche er erst mit dem Zeugungsjahre Isaak's abschließt, nach demselben Princip der absteigenden und zu einem gemeinschaftlichen Endpunkt führenden Lebensalter geordnet sey, [illegible] die erste. Dieser gemeinschaftliche Endpunkt ist ihm der Feueruntergang des zweiten Weltalters, dessen biblischer Reflex die mit der Geburt Isaak's gleichzeitige Zerstörung von Sodom und Gomorrha seyn soll. M. v. Niebuhr läßt sich S. [illegible] 270 auf eine Deutung der Zahlen gar nicht ein. J. G. Rösch nahm in die zweite Tafel für den ausgelassenen Kainan nicht bloß Abraham, sondern auch noch Isaak, also statt 10 Gliedern 11 auf. Hiedurch bekam er als Summe des Alters vor der Zeugung unter Auslassung der 2 Jahre Sem's vor der Zeugung Arphaxad's [illegible] 290, 450, als Summe des Alters nach der Zeugung statt 2606, 2801, und als Summe des ganzen Alters statt 2896, 3251. In der ersten Summe fand er das 9fache Multiplikat von 50, dem Siebentel der 350 Tage des runden Mondjahrs, wie es nach den früher mitgetheilten Belegstellen gern eingetheilt wurde. In der zweiten, von welcher er das nach seiner Meinung in ihr enthaltene Jahr der Sündfluth abzog, fand er das 8fache Multiplikat des runden Mondjahrs. Die dritte Summe aber, von welcher er consequenter Weise ebenfalls das Jahr der Fluth abzog, multiplicirte er mit 28, der Tagsumme eines vierwöchigen Monats, und sah in dem Resultat 91,000 25 Jahre von 364 Tagen, einer in der „kleinen Genesis" und im Buch „Henoch", sehr beliebten, der Zahl Sieben commensurabeln, Sonnenjahrsform. Einfacher wäre es freilich gewesen, die 3250 als das 50fache Multiplikat von 65 anzusehen, dann hätte er in der ersten Summe als Wurzelzahl 50, in der zweiten 350, und in der dritten 65, d. h. eine Darstellung des runden Mondjahrs und des ägyptischen [illegible]. Ein in der That überraschendes Resultat, welches ihm zugleich seine Berechtigung [illegible] der Hinzunahme Isaak's bewies, gewann er durch die Verbindung beider Tafeln [illegible] einander, bei welcher er für das Alter vor der Zeugung als Summe 2106, für das Alter nach der Zeugung 9720, und für das ganze Alter 11826 erhielt. Diese [illegible] Summen dividirte er sofort mit 324 und bekam bei der ersten als Quotienten 65, der zweiten 300 und bei der dritten 365, d. h. genau dieselbe Theilung des ägyptischen Jahres, wie anscheinend im Alter Henoch's.

Aus den Zeiten der zweiten Patriarchentafel heben sich nur zwei Ereignisse als epochemachend heraus: die Gründung des Reiches Nimrods, 1 Mos. 10, 9. 10, und der Thurmbau zu Babel, 1 Mos. 11, 1—9. Die Bibel macht Nimrod zum Sohn des Chus und Enkel Ham's, gibt aber kein Datum für ihn an, dagegen scheint die Sage bei Josephus, Antiqq. I, 4, 2, er sey der Erbauer des Thurms zu Babel, seine chronologische Fixirung möglich zu machen. Der Thurmbau wurde nämlich bekanntlich durch eine unmittelbare göttliche Dazwischenkunft unterbrochen, welche die Sprachverwirrung und durch diese die Völkerzerstreuung herbeiführte. Diese aber wird 1 Mos. 10, 25 und 1 Chron. 1, 19 in die Zeit Peleg's versetzt, so hat man wenigstens von jeher die dortige historische Etymologie des Namens Peleg aufgefaßt. Peleg nun ist nach dem hebräischen Texte 102, nach den Sept. aber 532 Jahre nach der Fluth geboren und nach dem Ersteren 239, nach den Letzteren 339 Jahre alt geworden. In welche Zeit seines Lebens der Thurmbau mit der Völkerzerstreuung gehöre, ist von Vielen unentschieden gelassen, für Andere aber auch Gegenstand der Controverse geworden. Mit der Geburt Peleg's stellen ihn zusammen Augustin, Usher, Jackson, Frank, Gatterer, Greswell; in dessen Mannesjahre Clemens v. Alexandrien, wenn er Stromm. I, 21 von Isaak bis zu der Theilung der Erde zurück 616 Jahre nach den Sept. rechnet; ebenso Petav, welcher das Ereigniß in die Mitte des 2. Jahrhunderts nach der Sündfluth setzt; an dessen Lebensende das rabbinische סֵדֶר, welches von der Sündfluth bis zur Völkerzerstreuung 340 Jahre zählt. Die Hauptstütze der Vertreter der späteren Jahre Peleg's sind die 13 Söhne seines jüngeren Bruders Jaketan (Joktan) 1 Mos. 10, 26 ff Die eben nicht glücklichen Versuche der alten Chronographen, das Zeitalter Nimrod's und des Thurmbaus mittelst heidnischer Synchronismen zu bestimmen, durch welche er bald in die erste, bald in die vierte und bald in die zehnte Generation nach der Fluth zu stehen kommt, bespricht M. v. Niebuhr S. 262, 321, 490 u. 505 in den Anmerkungen. Ganz in der Luft schwebt die Vermuthung Bunsen's, er gehöre in das 8. Jahrtausend v. Chr. Auf den soliden Boden der Wirklichkeit schien dagegen Oppert, der berühmte Keilschriftforscher, vor einiger Zeit zu führen. Er glaubte nämlich in der Inschrift Nebukadnezar's im Birs-Nimrud, in dessen Ueberresten er als Urbau den alten Thurm erkennen will, die Notiz gefunden zu haben, daß einer seiner Vorfahren diesen Bau 42 Menschenalter vor seiner Zeit aufgeführt habe, und brachte, indem er das Menschenalter zu 70 Sonnenjahren annahm, so als Datum des Thurmbaus 3522 v. Chr. heraus, welches Lesneur in der schon genannten Abhandlung mit der biblischen Zeitrechnung in Uebereinstimmung brachte. Leider behauptet aber der Engländer Fox Talbot in seiner eigenen Uebersetzung derselben Inschrift im „Journal of the Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland", T. XVIII, p. 45, das von Oppert mit „Menschenalter" übersetzte amar bedeute „Elle" und der betreffende Satz gebe nur die Höhe und nicht das Alter des Baues an.

Das 70. Jahr Tharah's macht den Schluß der zweiten Patriarchentafel, um nunmehr der Specialgeschichte der drei Väter des Volkes Gottes: Abraham, Isaak und Jakob, den Raum zu öffnen. Die von der zweiten Tafel umfaßte Geschichtsperiode verlangt jedoch einen anderen Endpunkt. Wie nämlich die Geschichtsperiode der ersten Tafel auch nicht mit der Zeugung der drei Söhne Noah's, sondern erst mit der Sündfluth abschließt, ebenso kann auch die Geschichtsperiode der zweiten Tafel nicht wohl mit der geschichtlich unbedeutenden Zeugung der drei Söhne Tharah's, sondern nur mit einem epochalen Ereigniß abschließen, und das ist die Berufung Abraham's. Ihre chronologische Feststellung ist natürlich zunächst abhängig von dem Geburtsjahr Abraham's, beziehungsweise von der Altersordnung der drei Söhne Tharah's, welch' letztere denselben Streit, wie bei den drei Söhnen Noah's, nach sich gezogen hat, da die Erstgeburt Abraham's ebenfalls, wie die Sem's, eine chronologische Unzuträglichkeit in ihrem Gefolge hat. Am Schluß von

1 Mos. 11 wird nämlich der Tod Tharah's in Haran in seinem 205. Jahre und am Anfang des 12. Kapitels die Berufung und der Auszug Abraham's in seinem 75. Jahre nach Kanaan erzählt, eine Aufeinanderfolge, aus welcher schon die Samariter, wie aus ihrer Andeutung des Alters Tharah's in 145 Jahre ersichtlich ist, geschlossen haben, daß Abraham erst nach dem Tode seines Vaters nach Kanaan ausgezogen sey. Mit klaren Worten wird diese Schlußfolgerung von Philo, „περὶ ἀποικίας" (de migr. Abr.), von Stephanus, Apg. 7, 4, und im Thalmud (s. Winer unt. „Abraham") ausgesprochen. Ist sie im Rechte, so muß man auf die Erstgeburt Abraham's oder wenigstens auf seine Geburt im 70. Jahre seines Vaters (denn seine beiden Brüder können auch früher geboren seyn, was Bellarmin aus der traditionellen Identität Sarah's mit Jisca geschlossen hat) verzichten, weil er alsdann, wenn man nicht den Samaritern folgen will, wie die Verfasser der „Art de vérifier les dates", erst im 130. Jahre seines Vaters geboren seyn kann. Das haben auch Augustin, dieser jedoch ohne Entschiedenheit und Consequenz, Theodoret, Procopius von Gaza, Matthäus Beroaldus, der Kardinal Cajetan, Calvin, Isaak Voß, Marsham, Usher, Jackson, Frank u. A. angenommen und damit eine Herabdrückung der ganzen nachfolgenden Zeitrechnung um völlige 60 Jahre gewagt, eine Kühnheit, welche nur noch von der Differenz der vorsichtigen Alten im terminus a quo der vielbesprochenen 430 Jahre des Aufenthalts in Aegypten übertroffen wird. Ist dagegen Abraham wirklich im 70. Jahre Tharah's geboren, so muß er noch bei dessen Lebzeiten, und zwar in dessen 145. Jahre, aus Haran ausgezogen seyn, wofür 1 Mos. 12, 1 spricht. Diese nunmehr ziemlich allgemein adoptirte Conclusion zuerst mit geraden Worten auseinandergesetzt zu haben, ist das Verdienst Scaliger's, welcher übrigens die Lösung des hier sich schürzenden Knotens erst von Elias erwartet. Früher und später hat man sich durch allerlei Vermittlungsversuche vor dieser Consequenz zu retten gesucht, weil man in ihr den Widerspruch der h. Schrift mit sich selbst perhorrescirte. Von zwei rabbinischen Ausflüchten trennt die eine von Syncellus gebilligte in 1 Mos. 11, 32 das Alter Tharah's von dessen Sterben und versteht dieses von seinem dem natürlichen lange vorausgegangenen geistlichen Tode im Götzendienst, die andere von Origenes und Hieronymus acceptirte erklärt die 75, statt 135, Jahre Abraham's bei dem Tode seines Vaters aus einer Anullirung seiner 60 ersten im Götzendienste zugebrachten Lebensjahre. Eine andere von Pererius aufgebrachte und von Petav gebilligte will zwei Wanderungen Abraham's von Haran nach Kanaan die eine bei Lebzeiten seines Vaters im 75., die andere nach dessen Tod in seinem 135. Lebensjahre, annehmen, und die ersteren auf 1 Mos. 12, 1 ff., die letztere dagegen auf Apg. 7, 4 beziehen. Eine vierte von Ludw. de Dieu beschränkt „dieß Land, da ihr nun inne wohnt", in Apg. 7, 4, statt es auf das ganze jüdische Land auszudehnen, auf den Bezirk von Hebron, als den ständigen Wohnsitz Abraham's, nach dem Tode der 2 Jahre nach Tharah verstorbenen Sarah. Eine fünfte, und zwar die Bengel's, mag den Reigen dieser Versöhnungsversuche beschließen. Dieser läßt in seiner „Ordo temporum", pag. 49—50, Abraham zwar schon 60 Jahre vor dem Tod Tharah's nach Kanaan ziehen, nennt dann aber Apg. 7, 4 eine chronologische *διαστολή*, welche ihre Berechtigung darin habe, daß der größte Theil der Jahre Abraham's und seiner Nachkommen in Kanaan in die Zeit nach dem Tod Tharah's falle. Unter den neueren Gelehrten sind für Bunsen die Altersschwierigkeiten gar nicht vorhanden. Das 70. Jahr Tharah's ist ihm, wie schon früher angegeben wurde, nicht das Geburtsjahr Abraham's, sondern das 70. Jahr seit der Auswanderung Nahor's aus Sarug nach Ur in Chaldäa, und das Geburtsjahr Abraham's ist vielmehr ungefähr das 25. Lebensjahr seines Vaters; das Jahr der Auswanderung nach Haran ist das 45. Abraham's und das 70. Tharah's, wahrscheinlich auch zugleich dessen Todesjahr; das Jahr der Auswanderung nach Kanaan ist Abraham's 50., und nicht 75., welches vielmehr das Geburtsjahr Isaak's ist; endlich ist das 205. Lebensjahr Tharah's das 205. seit der Niederlassung in Sarug. Diese Bunsen'sche

Verwandlung der Alterszahlen in Epochenzahlen hat ein physiologisches Mißtrauen zu ihrer Voraussetzung, welches durch die von den Physiologen dem menschlichen Organismus zugestandene und durch Beispiele erwiesene Lebensfähigkeit für 200 Jahre seinen Boden verliert. Fixirt man nun das Geburtsjahr Abraham's nach der zweiten der beiden bisher entwickelten Auffassungen, so ist dasselbe nach Josephus und der rabbinischen Chronik das Jahr der Welt 1948, welches nach der Weltäre der Letzteren dem Jahr 1813 v. Chr. entspricht; nach Clemens von Alexandrien, welcher mit den Sept. rechnet, das Jahr d. W. 3398 = 2226 v. Chr.; nach Julius Africanus das Jahr d. W. 3202 = 2301 v. Chr.; nach Eusebius, wenn er mit den hebräischen Zahlen rechnet, das Jahr d. W. 3184 = 2016 v. Chr., welches Datum er auch durch die Ansetzung des nach ihm mit Abraham gleichzeitigen Ninus 834 Jahre vor der Zerstörung Troja's 406 Jahre vor der 1. Olympiade herausbringt; nach Augustin, „de civit. Dei", XVI, 17, ebenso, s. M. v. Niebuhr, S. 360, Anmerk. 1; nach Syncellus 2187 v. Chr.; nach dem Chronicon paschale 2163 v. Chr.; nach Beda das Jahr d. W. 1948 = 2004 v. Chr. Unter den Neueren setzen es Scaliger 2015 v. Chr., Bengel 1997, die „Art." etc. 2366 Frank und Gatterer 2173, Tiele 2217, Winer 2211 oder 2212, Greswell 2065, Jatho 2327, M. v. Niebuhr 2215, welchem der Verfasser beipflichten muß. Von hier aus scheint die Ausmittelung des Jahrs der Berufung Abraham's, dieses natürlichen Schlußpunktes des Geschichtsumfangs der zweiten Patriachentafel, nach 1 Mos. 12, 1—4 sehr einfach zu seyn, und ist es doch — nicht. Man hat nämlich von Alters her wegen 1 Mos. 15, 7., Jos. 24, 2. 3, Nehem. 9, 7., Judith 5, 5. und Apg. 7, 2. 3. 4. die Berufung Abraham's als eine zweifache in Ur in Chaldäa und in Haran ergangene aufgefaßt, oder sie doch wenigstens, wenn man ihre Verdoppelung vermeiden wollte, von Haran nach Ur zurückverlegt, wobei man das וַיֹּאמֶר in 1 Mos. 12, 1 für das Plusquamperfectum nahm. Die Berufung in Ur und der unmittelbar auf sie folgende Auszug nach Haran, 1 Mos. 11, 31, ohne Datum in der Bibel, geschah aber nach der rabbinischen Chronik und der jüdischen Tradition überhaupt, von welcher nur die „kleine Genesis" abweicht, indem sie den Auszug von Ur nach Haran nach der Correktur Krüger's in seiner „Chronologie im Buch der Jubiläen" in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft", Bd. XII, S. 279 ff., in der „zweiten Jahrsippe" des Lebens Abraham's, d. i. nach Krüger in seinem 52. Jahre geschehen und seinen Aufenthalt in Haran bis in das 23. Jahr dauern läßt, im 70. Jahre Abraham's, was unter den älteren Chronologen vielfachen Beifall gefunden hat, also 2145 v. Chr., während die in Haran in seinem 75. Jahre, d. i. 2140 v. Chr., erfolgte. Dagegen verschwindet die chronologische Differenz von 5 Jahren in der von Augustin „de civ. Dei" XVI, 16 vertretenen und von Vielen gebilligten Verlegung der beiden Berufungen in ein und dasselbe 75. Jahr Abraham's. Die neuere Wissenschaft hat sich nur für die eine Berufung in Haran entschieden.

Bringt man nun die einzelnen Vorkommnisse im Leben der drei Väter Israel's, und zwar zunächst Abraham's, nach der Bibel und Tradition in eine chronologische Reihe, so ist sie folgende:

Die Heirath Abraham's mit Sarah, 1 Mos. 11, 29 ohne Datum in der Bibel, fällt nach der „kleinen Genesis" in das „1. Jahr der 7. Woche" seines Lebens, d. i. in sein 43. Jahr, s. Krüger a. a. O.

Die Zuflucht vor der Theurung nach Aegypten, 1 Mos. 12, 10. 13, 1, nahm er nach der „kleinen Genesis" 3 Jahre nach seiner Einwanderung in Kanaan, nach der rabbinischen Chronik aber schon im ersten Jahr. Die Dauer seines dortigen Aufenthalts betrug nach der „kleinen Genesis" 5 Jahre, oder, wie Krüger corrigirt, 1 Jahr, nach der rabbinischen Chronik 3 Monate. Der damalige ägyptische König, in der Bibel ungenannt, hieß nach Artapanus bei K. Müller T. III, p. 213: Pharetones; nach Josephus, Antiqq. I, 8, 1: Pharao-

thes, bell. Jud. V, 9, 4 aber: Nechao; nach Syncellus: Ramessemenes; nach Malala: Naracho; nach den Arabern endlich: Dubis, s. Ibn Abdolhakami libellus de historia Aegypti antiqua, ed. Karle. Man sieht, der historische Name des betreffenden Königs ist der Ueberlieferung entfallen und mit einem fingirten ersetzt worden. Um nichts besser steht es mit seiner chronologischen Fixirung bei den Chronographen, da dieselben ihre ägyptischen Synchronismen für die israelitische Geschichte mit Ausnahme des ehrlichen, aber nicht eben scharfsichtigen Julius Africanus durch willkürliche Zuschnitte der manethonischen Dynastien sich herstellen. Mit diesen blinden Blindenleitern fallen auch die vor dem Aufschluß der ägyptischen Monumente arbeitenden Chronologen in die Grube. Leider entbehrt aber auch die moderne Aegyptologie der Uebereinstimmung und Zuverlässigkeit in den Resultaten ihrer Ausbeutung der Monumente. Nach Letronne geschah die Einwanderung Abraham's in Aegypten 1915 v. Chr., nach Lepsius ungefähr 1514, nach Bunsen 13 Jahrhunderte früher, nach Seyffarth und seinem Schüler Uhlemann 2297 v. Chr., nach Brugsch in der Zeit von 2115 bis 1855 v. Chr. Von diesen Ansätzen kommt der Brugsch's der heil. Schrift am nächsten, nach welcher Abraham's Zug nach Aegypten ungefähr 2140 oder 2137 v. Chr. fällt. Damals hatte schon begonnen oder begann wenigstens bald nachher nach der Mehrzahl der Aegyptologen in Unterägypten, über das wohl Abraham nicht hinauskam, die Herrschaft, der (mit den Israeliten stammverwandten, aber nicht identischen) Hyksos, ein Umstand, durch welchen Baihinger in seinem Art. „Pharao", Bd. XI. S. 495, die Ausführung des Zugs ohne alle Hindernisse erklärt findet. Lepsius dagegen will den Einzug Abraham's unter den Hyksos wegen des dem gleichzeitigen König in der Bibel beigelegten, nur den einheimischen Königen zukommenden Titels: Pharao, nicht gelten lassen, während Brünet, Examen critique de la succession des dynasties égyptiennes", p. 134, Anmerk., diesen Titel eben den ausländischen und nicht den einheimischen Königen zuschreibt, und Brugsch, welcher Abraham unter einem König der ersten Hirtendynastie einwandern läßt, in seiner „Histoire d'Égypte, T. I. pag. 79, sagt die „Sasu" (Hyksos) hätten die ägyptischen Gebräuche bis auf den Namen und Titel ihrer Könige angenommen. Hält man sich nun an den Ansatz Brugsch's, so kann der Hirtenkönig, unter welchem Abraham nach Aegypten kam, nur der Salatis des Josephus (bei Julius Africanus und dem griechischen Eusebius: Saites, bei dem Armenier: Silites) gewesen seyn, welchen er von 2115 bis 2096 v. Chr. regieren läßt. Wegen der 25 Jahre, um welche Salatis gegenüber von der heiligen Schrift zu jung ist, kann man bei einer solchen Zeitferne nicht rechten.

Der Kampf mit Kedor Laomor, dem König von Elam, und mit seinen Bundesgenossen oder Vasallen, 1 Mos. 14, von Jedermann, außer Hitzig, als historisch anerkannt, ohne Datum in der Bibel, wird von der „kleinen Genesis" nach Krüger fünf Jahre hinter den Zug Abraham's nach Aegypten, von der rabbinischen Chronik aber in ein und dasselbe Jahr mit diesem Zuge gesetzt. Bei Josephus und den Chronographen hat er keine nähere Zeitbestimmung und läßt eine solche auch nicht zu. Es ist nur gerathen, wenn ihn Usher auf 1912 und die „Art" etc. auf 2281 v. Chr. fixiren. Dagegen harmonirt der Zeitrahmen vom 75. bis 100. Jahr Abraham's, in welchen er fällt, mit den Gleichzeitigkeiten jenseits des Euphrats auf das Trefflichste, insofern damals entweder die medische (arische oder tatarische?) oder die nächstfolgende, von Oppert ebenfalls für tatarisch erklärte, namenlose Dynastie des Berosus herrschte, und der Name Kedor Laomor, nach Oppert tatarisch ist, und nicht semitisch, wie Bunsen u. A. wollen. Aber auch wenn der Name semitisch wäre, so würde das für die semitische Nationalität seines Trägers noch gar nichts beweisen.

Das Gespräch Gottes mit Abraham unter den zerstückten Opfern, 1 Mos. 15, verlegt die jüdische Tradition wegen 1 Mos. 12, 13 und 2 Mos. 12, 40

s sein 70. Jahr und nimmt es also mit der behaupteten ersten Berufung in Ur in Chaldäa zusammen. Josephus ist ihr aber nicht gefolgt, denn Antt. XI, 10, 3 stellt er dieses Gespräch zwischen den Kampf mit Kedor Laomor und die Geburt Ismaels hinein, wie die Bibel selbst. Hier dessen chronologische Stelle ausmitteln zu wollen, ist jedoch, wie längst erkannt worden ist, ein vergebliches Bemühen. David Pareus (Wängler) wollte es wegen 1 Mos. 16, 3 in das 85. Jahr Abraham's setzen, fand aber mit Recht vielseitigen Widerspruch. Ein Anonymus in der Chronographie des Nicephorus verlegt es sogar in das 99. Jahr Abraham's.

Die Geburt Ismaels, 1 Mos. 16, 16 fällt in das 86. Jahr Abraham's und 2129 v. Chr.

Die Beschneidung, 1 Mos. 17, 24, fällt in das 99. Jahr Abraham's und 2116 v. Chr. Nach der „kleinen Genesis“ wurde sie eingesetzt im 3. Monat, in der Mitte des Monats, als Abraham das Fest der Erstlinge der Getreideernte feierte.

Die zweite Verheißung Isaak's und der Untergang Sodom's und Gomorrha's, 1 Mos. 18—19, 28 gehören ebenfalls noch in das 99. Jahr Abraham's und 2116 v. Chr. Auf außerbiblischem Wege wollte Bunsen, „Aegyptens Stellung“ u. s. w., V, 3, 5, die Geburt Isaak's und das Gericht über Sodom und Gomorrha auf 2854 v. Chr. setzen, indem er die Nachricht Justin's, Hist. Phil. XVII, 3, 2—4, von dem Erdbeben, welches die Phönicier zu dem Auszug aus ihrer Heimath am persischen Meerbusen zuerst an das Assyrium stagnum und dann an die Seeküste veranlaßte und wegen der Gründung von Tyrus bei Herodot 2750 v. Chr. noch früher sich ereignet haben muß, mit dem Untergang von Sodom und Gomorrha combinirte. A. v. Gutschmid hat S. 26 gezeigt, daß diese Combination nur das Resultat eines Mißverständnisses seyn kann. Existirt eine profane Erinnerung an die Katastrophe am Todten Meer, so liegt sie sicher nicht in dieser Sage von der Auswanderung der Phönicier verborgen, sondern in der lieblichen Idylle von Philemon und Baucis.

Die Geburt Isaak's, 1 Mos. 21, 5, fällt in das 100. Jahr Abraham's und 2115 v. Chr.

Der Aufenthalt im Philisterland und an dessen Gränze in Berseba, der Geburtsstätte Isaak's, von der Bibel 1 Mos. 21, 34 auf eine unbestimmt „lange Zeit“ ausgedehnt, währte nach der rabbinischen Chronik 26 Jahre, also bis ungefähr 11 Jahre vor dem Tod Sarah's.

Der Tod Sarah's, 1 Mos. 23, 1 fällt 2 Jahre nach dem Tod Tharah's, in das 137. Jahr Abraham's und 2078 v. Chr.

Die zweite Heirath Abraham's mit Ketura, 1 Mos. 25, 1, ermangelt der Zeitangabe, kann aber jedenfalls nicht lange nach dem Tod Sarah's stattgefunden haben, wenn sie nicht wegen seines für die Kinderzeugung gar zu hohen Alters in eine frühere Zeit hinaufzurücken und auf Eine Linie mit der Verbindung mit Hagar zu stellen ist, was 1 Mos. 24 wahrscheinlich macht.

Der Tod Abraham's, 1 Mos. 25, 7, erfolgte in seinem 175., in seines Sohnes Isaak 75. und in seiner beiden Enkel 15. Lebensjahr 2040 v. Chr.

Aus dem Leben Isaaks heben sich folgende wenige Momente heraus:

Seine Opferung, 1 Mos. 22, 1—19, ohne Datum in der Bibel, wird von der „kleinen Genesis“ in sein 21. Jahr und das 121. Abraham's, von Josephus, Antiqq. I, 13, 2, in das 25. und 125., von der rabbinischen Chronik in das 37. und 137. Jahr des Sohnes und des Vaters verlegt.

Seine Heirath mit Rebecca, 1 Mos. 24, 1—67 und 25, 20, erfolgte in seinem 40., also in seines Vaters 140. Jahr.

Die Geburt Jakob's und Esau's, 1 Mos. 25, 26, fällt in das 60. Jahr ihres Vaters und in das 160. ihres Großvaters 2055 v. Chr. Hiemit stimmt freilich

die Angabe des Josephus nicht, welcher I, 18, 1 die Zwillinge erst nach dem Tode Abrahams geboren werden läßt. Er habe 80 statt 60 gelesen, meint Krüger.

Die Segnung Jakob's, 1 Mos. 27, wird von der Bibel ohne genauere Zeitangabe in das hohe Alter Isaak's verlegt. Da nun aber Joseph nach 1 Mos. 29, 27 und 30, 22—25, 14 Tage nach der Flucht seines Vaters aus der Heimath geboren und nach 1 Mos. 41, 46 und 45, 6 bei der Ankunft seines 130jährigen Vaters in Aegypten 39 Jahre alt war, so muß Isaak bei der Segnung Jakobs 137 und dieser selbst 77 Jahre alt gewesen seyn. Die „kleine Genesis“ und Demetrius setzen sie um 2 Jahre früher an, indem sie 2 Jahre für die Reise Jakob's nach Haran abrechnen. Am frühesten aber setzt sie die rabbinische Chronik an, nämlich in das 63. Jahr Jakob's und also in das 123. Isaak's. Hiebei läßt sie aber den Jakob vor seiner Flucht nach Mesopotamien noch 12 Jahre lang sich bei dem Patriarchen Eber verbergen und dann auch noch 2 Jahre auf der Reise zubringen.

Der Tod Isaak's, 1 Mos. 35, 28, trat in seinem 180. Jahre, 1935 vor Chr. ein.

War das Leben Isaak's ein selten bewegtes Stillleben, so war das seines Sohnes Jakob, des dritten Ahnherrn Israel's, um so reicher an Bewegung und Wechsel. Die chronologische Zurechtstellung seiner Einzelnheiten ist schwierig.

Seine späte Heirath, 1 Mos. 29, 20=30, ist sehr auffallend, zumal da sein Bruder Esau nach 26, 34 schon im 40. Jahre diesen Schritt gethan hatte, wenn man sie auch, wie Kurtz, „Gesch. d. Alten Bundes“, Th. I, S. 236. mit der Gleichgiltigkeit Isaak's entschuldigen kann, welche ihn nie zu der Wahl einer Gattin für Jakob kommen ließ. Folgt man Usher u. A., so hat Jakob seine Ehe mit den beiden Töchtern Laban's: Lea und Rahel, in seinem 77. Lebensjahr am Anfang seiner Dienstzeit geschlossen, eine Hypothese, welche zwar in der Bedenklichkeit seiner Vaterschaft von 12 Kindern innerhalb 7 Jahren eine Stütze hat, aber dem Wortlaut von 1 Mos. 29, 20 — 21 in das Angesicht widerspricht. Rechnet man aber mit allen anderen Chronologen von Demetrius an, so hat Jakob erst im 84. Jahre nach Ablauf der 7 ersten Dienstjahre geheirathet. Die Schwierigkeit der Geburt von 12 Kindern im zweiten Jahrsiebend hebt sich durch deren Herkunft von vier verschiedenen Müttern, ohne daß man zu den Siebenmonat-Geburten der rabbinischen Chronik seine Zuflucht zu nehmen hätte.

Die Geburt des merkwürdigsten unter den zwölf Söhnen Jakob's: Joseph's, 1 Mos. 30, 23. 24, fällt nach den obigen Daten in sein 91. Jahr und 1964 v. Chr.

Die Flucht vor Laban, 1 Mos. 31, 17 ff., fällt in Jakobs 97. Jahr, 1958 v. Chr.

Das Unglück Dinah's und die Rachethat Simeon's und Levi's, 1 Mos. 34, fiel, da Lea's Tochter ungefähr gleichen Alters mit Joseph war, und zwischen ihrem Unglück und Joseph's Verkauf nur die Wanderung von Sichem nach Bethel und von da nach Mamre liegt, ungefähr in deren 15. oder 16. Jahr und in das 105. oder 106. ihres Vaters. Nach der „kleinen Genesis“ war Dinah 12 Jahr alt, nach Demetrius 16 Jahre und 4 Monate, was ganz plausibel ist. Grundlos ist die Behauptung von Bohlen's, Dinah könne nur 6 bis 7 Jahre alt gewesen seyn.

Die Geburt Benjamin's und der Tod Rahel's, 1 Mos. 35, 18. 35., wird von Demetrius in das 108 Jahr Jakob's gesetzt; von der rabbinischen Chronik in das 8. Jahr nach dem Auszug von Mesopotamien, d. h. in sein 105; von dem „Testament der 12 Patriarchen“ in sein 100., vom Chronicon paschale endlich in sein 106. Jedenfalls kommt das Chronicon paschale dem richtigen Datum am nächsten, da das Ereigniß nach 35, 16 und 27 auf dem Wege von Bethel nach Mamre sich zutrug.

Der Verkauf Joseph's nach Aegypten, 1 Mos. 37, geschah nach V. 2 im 17. Jahre des Sohnes, im 108. des Vaters und im 168. des Großvaters, 1947 vor Chr. Läßt man aber Jakob mit Josephus erst im 80. Jahre Isaaks geboren werden, so hat der Großvater den Verkauf seines Enkels nicht mehr erlebt, was auch nach Kräger aus 1 Mos. 35, 27. 29. 37, 2. 35 und 45, 3 hervorgehen soll.

Die Erhöhung Joseph's, 1 Mos. 41, fällt nach V. 46 in sein 30. und seines Vaters 121. Lebensjahr, 1934 v. Chr.

Der Einzug Jakob's in Aegypten geschah nach 1 Mos. 47, 9 in seinem 130. Jahre, ein Termin, welcher mit den 66, beziehungsweise 70, oder gar nach den Sept. 75 von ihm nach Aegypten mitgebrachten Familiengliedern collidirt. Denn wenn man auch von den apokryphischen Enkeln Manasse's und Ephraim's bei den Sept. absieht, so ist es schon sehr unwahrscheinlich, daß Benjamin, der in der ganzen Geschichte Joseph's noch als ein Jüngling erscheint, bei dem Einzug Jakob's nach 1 Mos. 43, 29 schon 10 Söhne gehabt haben soll, da er damals höchstens 24 Jahre alt war. Ganz unmöglich aber ist, daß Perez, der Sohn Juda's von der Thamar, schon 2 Söhne gehabt hat, und die beiden Söhne Bria's, des jüngsten Sohnes Asser's, welcher selbst erst 40 Jahre alt war, noch in Kanaan geboren sind. Man wird deßwegen ein historisches in lumbis nicht umgehen können, wenn man die von Augustin, „de civit. Dei", XVI, 40, „Quaest. in Gen." 173, beliebte Ausdehnung des Einzugs Jakob's auf die ganze Lebenszeit Joseph's vermeiden will. Anders läßt sich die Präsumtion unnatürlicher Frühreife nicht wohl umgehen, mit der sich die Chronologen von jeher, und sogar noch Baumgarten, geholfen haben. Die verschiedenen Data des Einzugs in Aegypten bestimmen sich nach denen des Auszugs, welche demnächst zur Sprache kommen werden durch die Addition von 215, beziehungsweise 430 Jahren des Aufenthalts der Israeliten daselbst. Nach der bisher befolgten Berechnung fällt der Einzug in das Jahr 1925 v. Chr.

Vergleicht man nun die biblische Chronologie des Zusammentreffens Joseph's und Jakob's mit den ägyptischen Gleichzeitigkeiten, so scheiden sich die Ansichten der Gelehrten hierüber in drei Fraktionen. Nach der ersten und zahlreichsten Fraktion sind Joseph und Jakob unter den Hyksos nach Aegypten gekommen. So lautet eine alte Tradition bei Eusebius und Syncellus, sowie bei dem Araber Ibn Abdolhakam. Der Armenier bemerkt zu der 17. Dynastie, der einzigen Hyksos-Dynastie des Eusebius statt der drei des Julius Africanus, der 15., 16. und 17., ed. Aucher, P. I, pag. 214: horum tempore, ut imperaret Aegyptiis, Joseph apparuit. Bei Syncellus lauten die Worte: *κατὰ τούτους Αἰγυπτίων βασιλεὺς* (*βασιλεῖς* corrigirt Scaliger) *Ἰωσὴφ δείκνυται.* Dieser Tradition folgen von den Neueren Heeren, Winer, Bertheau, Lengerke, Knobel, Ewald, Bunsen, Brugsch und Kurtz. Fragt man nach dem einzelnen König, unter welchem Joseph erhoben wurde, so nennt Syncellus „nach allgemeiner Uebereinstimmung" den Aphophis als solchen, was sich durch die Rechnung des Eusebius in seinem Kanon bestätigt. Ibn Abdolhakam hat den Namen: Arrajân ibn Al Walid ibn Dumag, sonst findet sich auch: Ibn Laïts, der Amalekiter. Wahrscheinlich ist es auch der Rechte, denn nach dem Ansatz Brugsch's ist die Erhöhung Joseph's 1934 v. Chr. nur um 20 Jahre später, als das Ende der nach Manetho bei Josephus c. Ap. I, 14, nicht nach Eusebius und Syncellus, berechneten Regierungszeit des Aphophis, welcher von 2015 bis 1954 v. Chr. regiert haben soll. Brugsch selbst will freilich Joseph um 200 Jahre später unter Aphophis II., wie er ihn nennt, welchen er in einer Notiz eines hieratischen Papyrus des Britischen Museums als einen Angehörigen der zweiten Hirtendynastie und als einen Zeitgenossen des oberägyptischen Königs Ra—seqenen um 1796 v. Chr. findet, ansetzen. Bunsen dagegen setzt Joseph um ganze 1000 Jahre höher hinauf, als Brugsch, nämlich auf 2755 v. Chr. unter den

Sesostris der Griechen wegen der ihm von Herodot zugeschriebenen Einführung Grundsteuer, indem er ihn mit Sesortesen I. (Usertesen schreibt Brugsch) binirt. Die zweite Fraktion identificirt wegen des הַשַּׁלִּיט in 1 Mos. 42, 6 J mit dem ersten Hyksoskönig Manetho's bei Josephus, Salatis, und die Is liten überhaupt mit den Hyksos, eine Zusammenstellung, die sicher älter ist, als sephus. Unter ihren Anhängern sind zu nennen: Pezron, Buddeus, Tho cius, Bengel, Hofmann, Hengstenberg, Seyffarth, Uhlemann, Delitzsch. Die dritte Fraktion setzt Joseph und Jakob außer Berührung mi Hyksos, indem sie dieselben entweder vor ihren, theilweise sogar schon vor Al ham's Zeiten aus Aegypten vertrieben seyn läßt, so Scaliger, Usher, M ham, Perizonius u. A. und unter den Neueren Lepsius, oder sie erst nac Israeliten und zwar zur Zeit des beginnenden Drucks auf diese oder nach i Auszug erst einwandern läßt, so Des Vignoles, Rosenmüller, Letronne Saalschütz. Unter den Anhängern der dritten Fraktion setzt Lepsius J 200 Jahre nach der Vertreibung der Hyksos unter Sesostris, welchen er mit thos I, 1445 bis 1494 vor Chr., identificirt, während Letronne ihn unter A phragmuthosis, den 6. König der 18. Dynastie, 1719 v. Chr. stellt.

Mit dem Einzug Jakob's in Aegypten ist der vierten Geschichtspe der h. Schrift ihr Markstein gesetzt, insofern er sich deutlich als die Schwelle Uebergangs der Gottesfamilie in das Gottesvolk abzeichnet, vgl. 1' 46, 3.

Wie nun die vorhergehenden Perioden durch Bindeglieder mit einander zusam hängen, welche von der alten in die neue Zeit hinüberreichen, so leitet auch hier J mit seinen Söhnen, hauptsächlich mit Joseph, die Geschichte der Familie in di Volkes hinüber, indem er nach 1 Mos. 47, 28 in Aegypten noch 17 Jahre er und in seinem 147., 1908 v. Chr., starb, während Joseph nach 1 Mos. 50, 2 selbst 71 Jahre zubrachte und im 110., 1854 v. Chr., starb.

Die Zeit des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten ist für die Geschichte ein l Raum; er hat seine Füllung mit den דְּבָרִים עַתִּיקִים, 1 Chron. 4, 22, bis auf we liche Spuren verloren. Die räthselvolle Erzählung von der Niederlage eines T des Stammes Ephraim bei einem Raubzug in die Philisterebene noch zu L ten des Stammvaters, 1 Chron. 8, 21, bietet der chronologischen Fixirung keine H habe, nur Ewald's Zurückdatirung dieser Begebenheit in die vorägyptischen Z widerlegt sich durch V. 22. Ebenso verhält es sich mit der Auswanderung etlicher N kommen Juda's nach Moab.

Die Dauer des Aufenthalts in Aegypten beträgt nach dem hebräischen von 2 Mos. 12, 40, 430 Jahre. Nach den Sept., den Samaritern und J than aber umfaßt diese Zahlangabe den Aufenthalt in Aegypten „und im Lande naan" von Abraham an, so daß auf das Verweilen im ersteren Lande nur 215 J kommen, da die Väter Israels 215 in Kanaan zugebracht haben. Ist nun der hebrä Text absichtlich oder zufällig verstümmelt, oder ist der der Sept. künstlich corri Die Handschriften bieten für die Bejahung der ersteren Frage keine Unterstützung. sen Mangel sucht Krüger combinatorisch zu ersetzen. Zunächst folgert er aus der deraufnahme des וַיְהִי in 2 Mos. 12, 41, welche nach 1 Mos. 8, 6. 13 ein stylis Fehler sey, den Verdacht einer größeren Lücke zwischen dem ersten und zweiten וַיְהִי Verses. Diese vermeintliche Lücke füllt er durch die conjekturale Substitution des Anf termines der 430 Jahre also aus: „und es geschah, als vorüber waren 30 Jahre 4 Jahrhunderte, לְמִצֵאת־אַבְרָהָם מֵאוּר כַּשְׂדִּים לָלֶכֶת אֶל־אֶרֶץ כְּנַעַן, es geschah an selben Tage, daß alle Heere des Jahve auszogen aus dem Land Aegypten". Nachd auf diesem Wege die Berechtigung zu der Theilung der 430 Jahre zwischen Ka und Aegypten gewonnen, nimmt er gestützt auf die 80 Jahre Isaak's bei der G

Jakob's und Esau's und 185, statt 180, ganze Lebensjahre bei Josephus (s. oben). Diese so vor, daß er für die drei Erzväter in Kanaan 240 Jahre rechnet, wodurch für Aegypten nur 190 übrig bleiben. Um nun V. 40 nicht in das Gesicht zu schlagen, verwandelt er das dortige מְאוֹת einfach in דורות; 30 Jahre und 4 Geschlechter, je zu 40 Jahren gerechnet, aber ergeben die obigen 190 Jahre, die sich zur Noth mit der Rechnung der „kleinen Genesis“ conformiren lassen. Diese zählt nämlich für den Aufenthalt in Aegypten 238 Jahre, oder, wie Krüger sie zerlegt, 30 Jahre und 4 Geschlechter zu 52 Jahren, nach den 52 Wochen des in der „kleinen Genesis“ und im Apokryphum Henoch so beliebten 364tägigen Sonnenjahrs berechnet. Die Hypothese Krüger's hat sich keine Freunde gewonnen, ob sie gleich in ihrem Grundgedanken die gesammte Tradition des jüdischen und christlichen Alterthums zu ihrer Deckung hat. Bekanntlich hat diese von jeher die 430 Jahre in zwei gleiche oder doch nur um 5 Jahre differirende Hälften zwischen Kanaan und Aegypten getheilt, indem sie dieselben von der Berufung Abraham's an, theils in seinem 70., theils in seinem 75. Jahre, zählte. Allein von den zwingend seyn sollenden Gründen dieser Theilung ist keiner für stichhaltig erkannt worden. Die Weissagung eines 400jährigen Drucks des Samens Abraham's im fremden Lande und seine Rückkehr im 4. Geschlecht, 1 Mos. 18, 13 bis 16, beweist durch die Unmöglichkeit der Bezeichnung Kanaans als eines fremden Landes gerade das Gegentheil. Die 4 Geschlechtsfolgen: Levi, Kahat, Amram, Aaron, 2 Mos. 6, 16—20, sind wohl nur unvollständig angegeben, vergleiche 2 Mos. 6 und 1 Chron. 6, und 4 Mos. 26, 59 vergl. mit 2 Mos. 6, 20 verschließt diesen Ausweg nicht, denn wäre Amram, der Sohn Kahat's auch der Gatte Jochebed's, der Mutter Mose's gewesen, so müßte er nach 4 Mos. 2, 27. 28 von dieser und etwaigen anderen Frauen ungefähr 2150 Söhne gehabt haben. Der Leitstern der christlichen Chronologen endlich, Gal. 3, 17, verliert seinen Schimmer durch die einfache Thatsache, daß Paulus für griechisch redende Leser nach den Sept. rechnet. Das Joch dieser Tradition haben zuerst Genebrard und Stapleton, sodann Koppe und Frank zerbrochen, und von allen modernen Gelehrten sind nur Seyffarth und Baumgarten unter dasselbe zurückgekehrt, so daß man heutzutage allgemein die 430 Jahre vom Einzug Jakob's bis zum Auszug unter Moses berechnet.

Der Meinung der alten Gelehrten, daß die 430 Jahre für den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten viel zu lang seyen, hat sich unter den modernen Aegyptologen Lepsius angeschlossen, welcher in seiner „Chronologie der Aegypter“, S. 384, diesen auf kaum 100 Jahre reducirt, wozu er sich das Recht ebenfalls aus der vielbenützten Genealogie in 2 Mos. 6, 16 ff. ableitet. Im schroffen Gegensatz zu ihm steht Bunsen, welcher a. a. O. IV, S. 440, die 430 Jahre für viel zu kurz hält und sie bis auf 1434 Jahre ausdehnt.

Der Auszug aus Aegypten, die erste und bedeutendste Epoche in der Volksgeschichte Israel's, fällt nach 2 Mos. 12, 40. 41 in das Jahr 1494 v. Chr., heidnische Synchronismen haben jedoch zu sehr abweichenden Datirungen desselben Veranlassung gegeben. Die Berechnung des ältesten Chronologen, Demetrius, welcher von Adam bis zum Einzug in Aegypten 3624, und von da bis zur Geburt des Moses 135, also bis zum Auszug 215 Jahre rechnet, vermögen wir nicht näher zu verfolgen, da wir seine Weltäre nicht kennen. Eupolemus dagegen hat den Auszug auf 1721 v. Chr. gesetzt, da er nach K. Müller T. III, p. 208, von ihm an bis zum 5. Jahr Demetrius II, 141 v. Chr., 2580, oder wie M. v. Niebuhr S. 354 corrigirt, 1580 Jahre rechnet, ein Datum, welches nach dem Urtheil M. v. Niebuhr's der Reflex der früher berührten ägyptischen von der Identität der Israeliten mit den Hyksos ausgehenden Synchronistik ist. Der wohl ziemlich gleichzeitige Hekatäus von Milet, oder nach Ewald's Verbesserung, „Geschichte d. V. J.“, Bd. II, S. 75, von Abdera, verlegt den Auszug nach einem Excerpt aus dem verlorenen 40. Buch Dio-

dor's von Sicilien in der Bibliothek des Photius in die Zeit von Danaus und Cadmus, was ungefähr 1510 v. Chr. ergeben würde. Polemo bei Eusebius Praep. Ev. X, 10, wenn anders die Worte: αὐτοὶ δηλονότι οἱ μετὰ Μωϋσέως, von ihm selbst und nicht von Julius Africanus sind, in die Zeit des Argivers Apis, des Sohnes des Phoroneus und Enkels des Inachus; das erste Jahr des Apis aber ist nach dem Kanon des Eusebius das 110. Jahr Jakob's, d. i. nach seiner Rechnung 1746 v. Chr. Lysimachus bei Josephus c. Ap. II, 2, unter einen ägyptischen König Bokchoris, 1700 Jahre vor der Zeit des Josephus = 1607 v. Chr. wie Des Vignoles T. I, p. 601, interpretirt, wenn anders nicht a. a. O. statt χιλίων ἑπταχοσίων etwa σχεδὸν ἑπταχοσίων zu verbessern und schon von der Zeit des Lysimachus zurückzurechnen ist, wie Böckh, „Manetho", S. 709, will, denn die Dynastieenlisten Manetho's weisen nur den einzigen die 24 Dynastie bildenden Bokchoris in der Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. auf. Nach Tacitus, Hist. V, 2, sollen übrigens die meisten Schriftsteller die Vertreibung der Juden aus Aegypten unter Bokchoris gesetzt haben. Offenbar auch Apion, wenn er nach Josephus, c. Ap. II, 2, für den Auszug das 1. Jahr der 7. Olympiade = 752 v. Chr. angenommen hat. Ganz verschieden hievon ist freilich die Apionische Chronologie bei Justin dem Märtyrer, Tatian und Clemens von Alexandrien, welche den Auszug mit Inachus und Amosis zusammenstellt, das erste Jahr des Inachus ist aber nach dem Kanon des Eusebius das Jahr 1855 v. Chr. Nach Bunsen, „Aeg.", IV, 2, S. 221, rührt die Synchronisirung des Auszugs mit Bokchoris von einem Mißverständniß des Thronnamens Ba-n-ra oder Ba-n-har her, welchen der wirkliche ägyptische Zeitgenosse des Auszugs, Menephthal (Merneptah schreibt Brugsch), der Sohn des Ramses Mianum, II., des Großen, geführt habe, eine Vermuthung, welche A. v. Gutschmid S. 10 sehr ansprechend findet, ohne sie jedoch zu billigen. Vielleicht ist sie aber eher die mittelbare Consequenz aus der unmittelbaren, von Josephus an Apion spöttisch gerügten, Synchronisirung des Auszugs mit der Gründung von Karthago nach der Aera Cicero's 752 v. Chr., welche in der Amalgamirung der Israeliten, Hyksos und Phönicier, einen Schein von historischer Berechtigung hat. Unabhängig von profanen Rücksichten gibt der mit Apion ungefähr gleichzeitige Jude Philo bei Eusebius, Praep. Ev. VIII, 6, dem mosaischen Gesetz ein Alter von „mehr als 2000 Jahren" was, wenn man von dem Jahr seiner Gesandtschaft an Caligula, 40 n. Chr. zurückrechnet, den Auszug ungefähr auf 1960 v. Chr. bringt. Sein Landsmann Josephus setzt Antiqq. X, 8, 5, die Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar auf 1062 Jahre, 6 Monate und 10 Tage nach dem Auszug aus Aegypten 1957 Jahre, 6 Monate und 10 Tage nach der Sündfluth und 3513 Jahre 6 Monate und 10 Tage nach der Erschaffung Adam's. Füllt man nun die Zeit bis zu der Zerstörung durch Titus nach Antiqq. X, 9, 7 und XI, 1, 1, so wie nach B. J. VI, 4, 8, mit den 70 Jahren des Wüsteliegens des Tempels und den 639½ Jahren von dem 2. Jahre des Cyrus bis zu dem Tempelbrand im 2. Jahre Vespasian's aus, welche Rechnung genau mit B. J. VI, 10, 1, übereinstimmt, so kommt der Auszug auf 1062½ + 70 + 639½ — 70 = 1702 v. Chr. zu stehen. Bis auf das Jahr genau stimmt hiemit die Angabe der Jahre von der Gründung Jerusalems durch Melchisedek bis zu der Zerstörung durch Titus auf 2177, B. J. VI, 10, 1, überein: die Gründung Jerusalems kommt dann auf 2107, und der Auszug, für dessen Bestimmung man nach Antt. II, 15, 2, 405 Jahre vom 1. Jahre Isaak's an abzuziehen hat, auf 1702 v. Chr. Ein um 13 Jahre differirendes Resultat giebt die Hohepriesterliste, Antt. XX, 10, 2, wo die Jahre aller Hohepriester bis zur Zerstörung durch Titus zu 1785 berechnet sind, was für den Auszug aus Aegypten auf 1715 v. Chr. zurückführt. Um mehr als 40, beziehungsweise

10 Jahre später, nämlich auf 1673 oder 1653 v. Chr., fällt aber der Auszug, wenn man zu den 1130½ Jahren seit dem ersten Tempelbau Salomo's bis auf Titus, B. J. VI. 4, 8, für die Zeit von da bis zu ihm zurück entweder nach Antt. XX, 20, c. Ap. II, 2, 612, oder nach Antt. VIII, 3, 1 und X, 8, 5, 592 Jahre hinzuzählt. Um endlich die Uebersicht der heidnischen und jüdischen Chronologie mit der rabbinischen Chronik zu schließen, so setzt diese den Auszug auf 1314 v. Chr.

Unter den Kirchenvätern ist Justin der Märtyrer der Aelteste, welcher dem Auszug seine Stelle in der allgemeinen Zeitrechnung anweist. Er setzt ihn, Coh. ad Graec., unter den argivischen König Inachus und den ägyptischen Amosis, und macht den Ersteren gegen die sonstige Regel zum Zeitgenossen der Ogygischen Fluth, wodurch, wenn man diese mit Julius Africanus 1020 Jahre vor die erste Olympiade stellt, der Auszug auf 1796 v. Chr. kommt. Ebenso macht Tatian, Or. adv. Graec., Moses zum Zeitgenossen des Inachus und setzt ihn 400 Jahre vor den Trojanischen Krieg. Nun fällt die Trojanische Epoche nach Eratosthenes auf 1184 v. Chr., wie Dodwell, Ideler und Böckh wollen, oder auf 1183 v. Chr., wie Fischer in seinen leider unvollendeten „griechischen Zeittafeln", S. 5, annimmt, also käme Moses auf 1584 oder 1583 v. Chr. zu stehen. Folgt man aber der von Larcher, Fréret und Raoul—Rochette bevorzugten und von ihnen auf 1270 v. Chr. berechneten Trojanischen Aera Herodot's, so käme Moses auf 1670 zu stehen, was mit einer Zahl des Josephus übereinstimmt. Theophilus von Antiochien rechnet, ad Autol. L. III, 1800 Jahre vom Auszug aus Aegypten bis zum Tode Marc Aurel's am 17. März 180 n. Chr., wodurch der Auszug sich auf 1621 v. Chr. stellt. Wenn er nun sonst Moses 900 bis 1000 Jahre vor den Trojanischen Krieg setzt, so muß er diese Epoche mit der der Olympiaden verwechselt haben, denn 900 + 776 = 1676 v. Chr., ein Datum, das sich dem Jahr 1621 wenigstens einigermaßen nähert, am besten aber mit Josephus und Tatian harmonirt. Clemens v. Alexandrien zählt in seinem ersten Buch der Stromata vom Auszug bis zum Tod des Commodus am 31 Dez. 192 n. Chr. 1845 Jahre, er stellt also den Auszug auf 1653 v. Chr., was mit der niedersten Zahl des Josephus conform ist. In demselben Buche giebt er übrigens dem Auszug auch ein um 14 Jahre früheres Datum, indem er ihn unter Inachus 345 Jahre vor der Hundssternperiode (20. Juli 1322 v. Chr.), also 1667 v. Chr., geschehen läßt. Diese Rechnung erklärt Böckh, S. 577, für das Ergebniß eines griechischen Systems, welches von Inachus bis Deukalion 133⅓, von da bis zum Raub der Helena 320, von da bis zur Zerstörung Troja's 20 und von da bis zur 1. Olympiade 417, zusammen 891 Jahre, gezählt und ganz mit der Manethonischen Zeit des Amosis zusammengestimmt habe. Corrigirt man aber mit M. v. Niebuhr die 345 in 325, wovon schon oben die Rede war, so fällt der Auszug in das J. 1647 v. Chr. und die Differenz schrumpft von 14 zu 6 Jahren ein. Ein wesentlich späteres Datum ergiebt jedoch die Clementinische Berechnung der Zeit von der Geburt des Moses bis zum 11. Jahre Zedekias zu 1085 Jahren, 6 Monaten und 10 Tagen und von da bis auf Christus zu 587, zusammen zu 1673 Jahren. Zieht man hievon 80 Jahre ab, so bleibt für den Auszug 1593 v. Chr. Julius Africanus synchronisirt bei Eusebius und Syncellus den Auszug mit der Fluth des Ogyges zur Zeit des Phoroneus und zählt von hier aus 1020 Jahre bis zu der 1. Olympiade, wodurch man für den Auszug, wie bei Justin, das J. 1796 v. Chr. erhält. Wenn er ihn sonst unter den Aegypter Amos oder Amosis setzt, so ist das, wie Böckh, S. 565, nachweist, nicht der Ausdruck seines eigenen, sondern nur die Relation eines fremden, übrigens sehr gewöhnlichen Calculs. Dasselbe Resultat liefern auch die 1155 Jahre, 6 Monate und 10 Tage von der Geburt des Moses bis auf Darius Hystaspis. Eusebius notirt den Auszug in dem 505. Jahre seit der Geburt Abraham's und dem 16. des ägyptischen Kö-

nigs Achencheres, d. i. 1511 v. Chr. Fast dasselbe Datum, nämlich 1512
die Chronologie Augustin's de civ. Dei XVIII, 22. Syncellus setzt d
zug auf 1686, das Chronicon paschale auf 1667 und endlich Beda Bener
auf 1499 v. Chr.

Unter den neueren Chronologen setzen die von biblischen Gründ
leiteten, und zwar Scaliger, Calvisius und Jakob Cappel den Aus
1497, Petav auf 1531, Marsham auf 1487, Usher auf 1491, Jackf
1593, Des Vignoles auf 1645, Bengel auf 1497, die „Art. etc." au
Frank und Gatterer auf 1483, Tiele auf 1497, Hofmann in den
Studien u. Krit.", Jahrg. 1839, S. 393 ff., auf 1505, Winer auf 1491,
auf 1502, Greswell auf 1560, Jatho auf 1607, M. v. Niebuhr a
v. Chr. Dagegen setzen ihn die auf profane Synchronismen Fußend
Ausnahme von Seyffarth und Uhlemann, welche ihn durch ägyptol
und astronomische Conclusionen auf 1866 v. Chr. hinaufbringen wollen,
tend herab. Am nächsten kommen dem biblischen Datum Movers und
Gutschmid, welche, von phönicischen Epochenzahlen bestimmt, den Te
Salomo's auf 969 oder 967 v. Chr. berechnen, wovon später die Rede sey
und um durch die Addition von 480 Jahren für den Auszug nur bis 1449 od
zurückzukommen. Am weitesten entfernen sich die Aegyptologen Lepsius, Buns
Brugsch von dem biblischen Datum. Diese glauben nämlich in den ägyptisch
Bunsen auch in den assyrischen Gleichzeitigkeiten unumstößliche Beweise d
funden zu haben, daß der Auszug der Israeliten aus Aegypten erst im letzten
des 14. Jahrhunderts v. Chr. unter dem schon genannten Menephtha I., dem
Ramses des Großen, stattgefunden habe. Ihre Argumentation aus der ägy
Geschichte ruht auf folgenden Tragsäulen: 1) Der Zwingherr der Israeliten in A
ist wegen des einen für ihn zu erbauenden Vorrathshauses Raëmses und de
und allein die Richtung des Zugs der Israeliten erklärenden Kanals vom N
Rothen Meer kein Anderer, als Ramses Mianum II., der Große, de
König der 19. Dynastie. Diesen zwei auf Ramses den Großen zielend
muthungsgründen fügt Reinisch in seiner Abhandlung: „Zur Chronologie d
Aegypter", in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", B
S. 260, noch eine Stelle aus der Hieroglypheninschrift des Obelisken dieses
auf der piazza del popolo in Rom hinzu, welche in der griechischen Uebersetz
Hermapion bei Ammianus Marcellinus, XVIII, 4., lautet: Ῥαμέσ
ἐφύλαξεν Αἴγυπτον τοὺς ἀλλοεθνεῖς νικήσας. 2) Manetho's Erzählung
Austreibung der Aussätzigen aus Aegypten bei Josephus, c. Ap.
ist mit dem Auszug der Israeliten identisch. 3) Der hier eine Rolle spielende
nophis ist Menephtha I., der Sohn Ramses des Großen, welcher d
Aera ἀπὸ Μενόφρεως bei dem Alexandriner Theon am Schluß des 4
hunderts n. Chr. auf das Jahr 1322 v. Chr. fixirt wird. 5) Das Stillschwei
Bücher Josua's und der Richter von den siegreichen und langjährigen
Ramses des Großen und seines Vaters, Sethos I., in der Peträ
Halbinsel und in Palästina, und umgekehrt das Stillschweigen der ägypt
Monumente dieser Kriege von den Hebräern macht den Schluß nothwendig,
Auszug später gewesen sey, als Ramses der Große, und die einzig richt
rechnung desselben die der rabbinischen Chronologie auf 1314 v. Chr sey.
Prämissen gemäß setzt Lepsius a. a. O. S. 317 u. 364 den Auszug auf 1314, B
V, 5. S. 391 f., auf 1320 und Brugsch S. 177 auf 1321 v. Chr., als dem
Jahre Menephtha's wegen des Todes des Pharao auf der Verfolgung,
Lepsius, der Menephtha noch bis 1309 fortregieren läßt, gar keine Rücksicht
Die hier aufgestellten Säulen des Beweises sind morsch. Weder das Vorrat

Raëmses noch der Nilkanal, am allerwenigsten aber der Obelisk in Rom, beweisen für den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten noch in den späteren Zeiten Ramses des Großen. Wenn auch die Monumente keine früheren Könige Ramses vor dem Großvater Ramses des Großen, Ramses I., dem ersten König der 19. Dynastie, bis jetzt haben auffinden lassen, so folgt doch hieraus noch lange nicht, daß alle älteren Ramses in den Dynastieenverzeichnissen reine Fiktionen sind, und überdieß setzt eine Stadt Ramessu, d. h. Sonnenkind, eben so wenig als ta-Râ oder pa-Râ, d. h. On oder Heliopolis, einen gleichnamigen König als ihren Gründer voraus. Eben so geringe Bedeutung hat der Nilkanal, den nach Aristoteles, Strabo und Plinius Sesostris gebaut haben soll, muß denn, abgesehen davon, daß die Richtung des israelitischen Zuges nach dem Rothen Meer eine Streitfrage ist, sein Erbauer gerade Ramses der Große seyn, könnte es denn nicht auch einer der viel früheren Sesortesen seyn? Die Stelle aus der Obeliskeninschrift ist endlich ganz indifferent. Von erheblicherem Gewicht für die erste Aufstellung der drei Aegyptologen möchte die dem Verfasser dieses von Professor Lauth aus München auf der Philologen- und Orientalistenversammlung in Augsburg vom 24. bis 27. September 1862 mitgetheilte Hieroglyphennotiz seyn, welche auch in der ägyptischen Geographie Brugsch's, aber ohne Erklärung und Anwendung, vorkommen soll. Dieselbe lautet wörtlich: „Die Apriu, welche zu schleppen haben Steine zu der Warte der großen Stadt Ramessu Meramen (s. v. a. Miamun).“ Wer sind die Apriu? Nach Herrn Lauth die Hebräer. Nothwendig sind sie es aber doch nicht, denn, den Rekurs an irgend ein unbekanntes unter den libyschen Völkern, mit denen Ramses der Große urkundlichermaßen Krieg führte, oder den an die Iberer am Kaukasus oder in Indien bei Seite gelassen, so kann der Name „Apriu“ die in weite Entfernungen auseinandergesprengten Amarder der Griechen und Afarti der skythischen Abtheilung der Achämenideninschriften (welchen Namen übrigens der Graf von Gobineau in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft“ Bd. XII. S. 275, Avete = Achwaz lesen will) angehen: nach M. v. Niebuhr S. 397 finden sich nämlich Amarder auch in Armenien, und dorthin hat Sethos I., der Vater Ramses des Großen, einen siegreichen Feldzug gemacht. Dem zweiten Stützpunkt der Aegyptologen steht die große Meinungsverschiedenheit der Gelehrten in der Auffassung und Würdigung der Manethonischen Erzählung von der Austreibung der Aussätzigen entgegen. Hiermit ist dem dritten Argument zum voraus die Spitze abgebrochen, aber auch wenn man die Identität der Aussätzigen mit den Israeliten und des Amenophis mit Menephtha I. zugibt, so ist doch seine chronologische Fixirung durch die Theonische Aera *ἀπὸ Μενόφρεως* leicht angreifbar. Zum Ersten läßt sich darüber streiten, ob das Wort überhaupt einen Personennamen und nicht vielmehr einen Ortsnamen repräsentire, wenigstens hat der verstorbene französische Akademiker Biot in ihm den Hieroglyphennamen von Memphis erkennen wollen. Sodann ist es sehr zweifelhaft, ob Menophres aus Menophthes verdorben ist, denn Menephrê ist ein selbstständiger ägyptischer Personenname. Es sey aber auch Menophres aus Menophthes verdorben, so hat man gleichwohl keine Bürgschaft dafür, daß in dem Sohne Ramses des Großen der rechte Menephtha unter den dreien der Denkmäler getroffen sey. Wie, wenn, wie A. v. Gutschmid zu vermuthen geneigt ist, die Aera des Menephthes sich auf den Vater Ramses des Großen, Sethos I., auf den Denkmälern Seti Menephtha I., zurückbezöge, in dessen Annalen ein „Jahr der Wiedergeburten“ erwähnt ist? Unter diesem Heldenkönig aber, welcher nach der Zeitrechnung von Movers und A. v. Gutschmid der Zeitgenosse des Auszugs wäre, wenn man Brugsch folgen wollte, der ihn von 1458 bis 1407 v. Chr. regieren läßt, während Bunsen ihn um 15 Jahr jünger macht, ist der Auszug unmöglich, wenn anders dessen biblische Schilderung Wahrheit seyn soll. Das vierte argumentum a

silentio aus den hebräischen und ägyptischen Geschichtsurkunden ist ein mißliches weil die biblischen Geschichtsbücher auch von den Kriegszügen Ramses III gegen Nordosten, ja sogar von dem viel späteren Einfall der Scythen in Palästina unter Josia schweigen. Wahrlich, diese ägyptologischen Einwürfe sind noch lange nicht der rollende Stein, um die thönernen Füße der herkömmlichen biblischen Chronologie des Auszugs zu zerschmettern. Im Gegentheil harmonirt diese mit den ägyptischen Verhältnissen jener Zeit auf das Wünschenswertheste, denn nach Bunsen's eigenem Geständniß, IV, 2. S. 160., zeigen sich nach dem Tode Amenhotep's III. religiöse oder politische Spaltungen in Aegypten, welche von den Israeliten zum Auszug benutzt werden konnten. Nach Brugsch, S. 119, war der dem biblischen Datum des Auszugs gleichzeitige Sohn und Nachfolger Amenhotep's III., Amenhotep IV., von 1500 bis 1497 v. Chr., ein fanatischer Verfolger aller anderen Culte, außer des seines Sonnengottes Aken, und Religionsdruck war nach 2 Mos. 5, 1 ff. außer den Frohndiensten ein weiterer Bann auf den Israeliten. Für den Pharao des Auszugs hält ihn darum auch Reinisch in seinem Artikel „Aegyptus" S. 277 der Umarbeitung des ersten Bandes von Pauly's „Real-Encyklopädie des klassischen Alterthums", aber er setzt denselben in die Jahre 1397—1378 v. Chr. Die Chronologie Brugsch's für Amenhotep IV. harmonirt weiter trefflich mit der Dauer der ägyptischen Unterdrückung, welche nach dem Alter des Moses eine 80jährige war, denn waren Joseph und Jakob unter den Hyksoskönigen nach Aegypten gekommen, so war Thutmosis III, welcher die Hyksos nach Brugsch und Reinisch ungefähr 1604 v. Chr. austrieb, der Pharao, welcher „nichts von Joseph wußte" und das Joch auf die Israeliten legte. Um nichts gefährlicher ist der assyrische Synchronismus, welchen Bunsen, Bd. IV. S. 344 ff. und 364 ff., in das Feld führt. Er findet nämlich die plötzliche Lähmung des Volkes Israel bis hinab in die Zeiten Saul's, welche auf seine „etwa in der ersten Hälfte der einheitlosen achtzehnjährigen Zeit nach Josua's Tod, also von 1267 bis 1259 v. Chr." anerkannte Herrschaft in Kanaan folgte, nur durch die Gründung des assyrischen Weltreichs im Jahre 1273 v. Chr. erklärbar. Namentlich trägt nach ihm Semiramis, als geborene Philisterin aus Askalon und nach S. 365 als muthmaßliche Gemahlin des Cusan Risathaim, Richt. 3, 8 ff., oder Onnes nach Ctesias bei Diodor I, 4., des assyrischen Satrapen von Mesopotamien (Richt. 1, 18. ?) die Hauptschuld an der Unterdrückung Israel's. Ohne auf eine negative Polemik einzugehen, stehe nur die positive Thatsache hier, daß nach Berosus 1518 oder 1488 v. Chr., je nachdem man dem armenischen Eusebius oder dem Syncellus folgt, in Babylon eine arabische Dynastie aufkam, was ist also natürlicher, als ein arabischer Statthalter Mesopotamiens im Anfang der Richterzeit? ein Schluß, den auch M. v. Niebuhr S. 272 zieht, und ein Araber wird Cusan trotz der Bunsen'schen Ableitung von כּוּשָׁן, Neh. 3, 7., bleiben. Vgl. über das Ganze die Abhandlung des Verfassers: „Das Datum des Tempelbaus im ersten Buch der Könige" in den „Theologischen Studien u. Kritiken", Jahrg. 1863, S. 712 ff.

Wie das Jahr, so hat der Tag des Auszugs den Chronologen viel zu schaffen gemacht. Die Angabe der heil. Schrift, 2 Mos. 12, 17. 18. und 13, 4., daß die Israeliten am 15. Abib ausgezogen seyen, bietet an und für sich keinen Anhaltpunkt für die Reduktion auf das julianische Datum, da man die Stellung dieses Monats im hebräischen Jahr nur beiläufig kennt, insofern er dem Webegarbetag und einer gangbaren Etymologie nach der Aehrenmonat ist. Dagegen liefert den nöthigen Anhaltspunkt der Zusatz des Josephus zu der biblischen Bestimmung des Tags des Auszugs, Antt. II, 14, 6. und III, 10, 5., derselbe sey während des Standes der Sonne im Zeichen des Widders vor sich gegangen. Der Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders erfolgte in den dem Auszug ungefähr adäquaten Jahrhunderten nach fast allgemeiner Uebereinstimmung am 2. April. Je nachdem man

... Mondkarakter der hebräischen Monate vorausgesetzt, der Frühlingsneumond und mit diesem der Anfang des Abib in dem so oder so berechneten Jahr des Auszugs sich stellt, ändert sich das Datum des Tags des Auszugs. Z. B. im Auszugsjahre Scaliger's 1497 fiel der Frühlingsneumond mit der Tagundnachtgleiche am 2. April zusammen, also kommt der Termin des Auszugs auf den 17. zu stehen, wie ihn Bengel berechnet. Im Auszugsjahre Des Vignoles' 1645 fiel er aber auf den 21. März, also stellt sich der Auszug auf den 5. April. Unbrauchbar zur Berechnung des Auszugs ist dagegen die von Andreas Müller und nach ihm von Hitzig versuchte Identität des Abib des Auszugs mit dem ägyptischen wandernden Epiphi, da dieser, wenn er im Hundssternjahr 1322 v. Chr. mit dem 16. Mai begann, nur im letzten Viertel des siebenundzwanzigsten und in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts v. Chr. mit dem April zusammentraf.

Der Auszug aus Aegypten hat in der Volksgeschichte Israels dieselbe Bedeutung, wie die Berufung Abraham's in der Familiengeschichte; er ist die Epoche der Ausscheidung des Volkes Gottes aus dem Verband mit der heidnischen Menschheit zu einem selbstständigen Staatsleben. Der nächste abschließende Ruhepunkt unter den nun folgenden Momenten der selbstständigen Entwickelung Israel's ist politisch das Königthum, kirchlich der Tempelbau. Die Länge des Zeitraums vom Auszug bis dahin ist 1 Kön. 6. 1. zu 480, bei den Sept. zu 440 Jahren angegeben. Eine Zahl, welche, wenn auch von bei weitem der Mehrzahl der Geschichtsforscher als historisch festgehalten, doch auch schon von Alters her auf die Proskriptionsliste gesetzt worden ist: sie soll bis auf Origenes unbekannt gewesen und überhaupt zu klein oder auch zu groß seyn. Wahr ist es, sie findet sich nur in der rabbinischen Chronik und bei Theophilus von Antiochia, allein das Alter dieser Chronik geht bis in die Zeit Trajan's zurück, und Theophilus berichtet als Resultat aus den Tyrischen Geschichten, daß der Tempel Salomo's 566 Jahre nach dem Auszug erbaut worden sey, obgleich er selbst 612 Jahre rechnet. Der Auszug fällt nun nach Theophilus auf 1621 v. Chr., das ist um 127 Jahre früher, als nach der Bibel; zieht man diese 127 von 566 ab, so bleiben 439 übrig, und das ist die Lesart der Sept. weniger 1, weil das 440. Jahr nicht als voll zu rechnen war. Hienach ist die Zahl 480, denn die Lesart der Sept. ist offenbar nur eine Depravation durch Weglassung der 40 Jahre in der Wüste, uralt und durch den tyrischen Synchronismus noch besonders historisch empfohlen. Was nun den Vorwurf anbelangt, daß sie zu klein sey, so hat allerdings Clemens von Alexandrien schon in einer Rechnung der „Barbaren", des Demetrius vielleicht, meint Jackson, von der Theilung Kanaan's bis auf Samuel einschließlich, 463 Jahre und 7 Monate gefunden, was für die ganze Zeit vom Auszug bis zum Tempelbau 592 Jahre ergibt, wenn man für die Zeit bis zur Theilung des Landes 46, für Saul 40, David 40 und Salomo 3 Jahre, zusammen 109, hinzuzählt. Die Rechnung des Eupolemus scheint dieselbe zu seyn. Auch Josephus nennt die Zahl 480 oder 440 nicht, sondern gibt an mehreren Orten viel höhere Zahlen an. In Antt. III, 3, 1. gibt er in runder Summe 590, in genauer, bei welcher er nach Antt. V, 4, 3. für den Richter Samgar, welchem in der Bibel die Zeitbestimmung fehlt, 1 Jahr rechnet, 592 Jahre an, letztere Zahl auch in Antt. X, 8, 5. und c. Ap. II, 1. In Antt. XX, 20. c. Ap. II, 2. rechnet er aber 612, weil er bei der Regierung Saul's zwischen 20 und 40 Jahren schwankt. Noch höher versteigt er sich Antt. XI, 4, 8., wo er erzählt, seine Vorfahren hätten nach dem Tode des Moses und Josua über 500 Jahre unter den Richtern zugebracht, und die Summe seiner einzelnen Angaben über die Zeiten der Richter Antt. V. von 3, 2. an, VI, 5, 1. VI, 13, 5., beträgt wirklich 501 Jahr, wenn man die 20 Jahre der Bundeslade in Kiriath Jearim, Antt. VI, 1, 4., zwischen Eli und Samuel hineinschiebt, was übrigens mit VI, 13, 5. nicht

harmonirt. Zählt man nun für den Aufenthalt in der Wüste 40, für die Fü schaft Josua's nach V, 1, 29. — 25, für Saul nach VI, 14, 9. — 20, für vid 40 und für Salomo 3 Jahre, zusammen 128, so bekommt man für den g Zeitraum 628 Jahre. Wer so inconsequent ist wie Josephus, kann natürlich Auktorität zu der Verurtheilung der heil. Schrift seyn. Aber diese scheint die 480 leider selbst zu desavouiren. Im Buch der Richter betragen alle Jahre von Othniel bis Simson 410 Jahre, ergänzt man diese durch die 40 Jah der Wüste und das x der Führetschaft Josua's einerseits, so wie durch die 40 des Richteramts Eli's, das x Samuel's und Saul's, 40 Jahre David's 3 Salomo's, so erhält man für den ganzen Zeitraum die Summe von 533 Jahren. In demselben Buch, 11, 26, läßt der Richter Jephtah Israel schon 300 in Hesbon und ihren Töchtern wohnen, und von ihm an bis zum Tode Eli's die Bibel allein schon 131 Jahre. Ganz der Rechnung des Buchs der Richter endlich der Apostel Paulus in Apg. 13, 20; s. d. Art. Nägelsbach's: „Richter, der", Bd. XIII, 28. Was Wunder, wenn nun die Kirchenväter die Zahl 480 so wenig respektiren, als Josephus mit seinen Vorgängern und Nachfolgern, den nesischen Juden! Von Theophilus von Antiochien ist schon die Re wesen. Clemens von Alexandrien rechnet von Josua bis zum Anfang vid's 450, sonst auch bis zu seinem Tode 523 Jahre, wodurch sich bei einem Zu von 83, beziehungsweise 43 Jahren für den ganzen Zeitraum die Summe von beziehungsweise 6 Jahren ergibt. Julius Africanus nahm nach Eusebius Auszug bis zum Tempelbau 744 Jahre an. Eusebius selbst rechnet nur in se Kanon 480, sonst 600 oder 610 Jahre. Sulpicius Severus 588, Synce 659, das Chronicon paschale 630; Beda 490, Eutychius 650. Unter den n eren Gegnern der Zahl 480 rechnen Petav 520, Ludwig Cappel und S son 579, Mästlin 592, Nicolaus Serarius 680, Des Vignoles und Art. 648, Seyffarth 880, Greswell, wie es scheint, 549, Jatho 605 J — Während die bisher genannten Gegner die Zahl zu klein gefunden haben, f sie Lepsius und Bunsen zu groß. Nach ihnen soll der Zeitraum vom Au bis zum Tempelbau nicht viel mehr als 300 Jahre betragen. Den weis zieht Lepsius S. 365 ff. aus den Genealogieen in 1 Chr. 5 u. 6., i er durch willkürliche Rectifikationen auf bloß je 11 statt 12 Glieder bringt, deren er statt zu 40 nur zu 30 Jahren berechnet, ein Verfahren, das ihm zu der R Summe von 330 Jahren verhilft, welche freilich mit dem Datum des Auszugs v. Chr. trefflich harmonirt, wenn man mit Lepsius Salomo nach der hergebr Schätzung auf 1000 v. Chr. setzt. Bunsen tritt zwar I, 218—220 den genealogi Beweis auch an, argwöhnt aber hier und IV, 321—324 selbst in den Genealogieen hohepriesterlichen Stammes Mangel an Vollständigkeit und strengem Zusammen was die Bildung einer Zeitrechnung aus ihnen verbiete. Die Widerlegung Vorwurfs der Unbrauchbarkeit gegen die Zahl 480 ist in älterer Zeit selten mittelst der operativen Chirurgie des Prokrustesbettes an den Einzelzahlen ganzen Periode, sowie an den Summezahlen 480 und 450 versucht worden, neuer aber durch Unterscheidung zweier Zählungsweisen im Buch der Richter, einer n stimmten nach Menschenaltern zu 40 Jahren und einer nach bestimmten Za welche zwar nicht nach der Meinung des Verfassers, aber in Wirklichkeit einander pa laufen, eine Auskunft, durch welche man allerdings mit Nägelsbach a. a. O. m Zusammenzählung der 6 vierzigjährigen Perioden im Buch der Richter, 3, 11. 3 5, 31 — 8, 28 — 13, 1. für die Richterzeit nur 240 Jahre bekommt, allein Zahl 480 eben auch nicht mehr erreicht. Noch weniger Positives bietet übrigens Unterscheidung Ewald's zwischen einer priesterlichen und volksthümlichen schichtsschreibung, deren letztere die Ereignisse der Zeiten nach Mose und Josua

ohne den Zwang der priesterlichen Aera vom Auszug aus Aegypten nach freieren Zeitbestimmungen erzähle. Die natürlichste Versöhnung ist die von Eusebius, Chron. arm. ed. Aucher, I. p. 163, als jüdische Tradition berichtete, in der rabbinischen Chronik angewendete, von Augustin, Orosius, Isidor, Beda, Scaliger, Calvisius, Lightfoot, Perizonius, Usher, Bengel u. A. unter unwesentlichen Modifikationen gebilligte Einrechnung der Knechtschaftsjahre im Buch der Richter in die Richterjahre. Dieser Knechtschaftsjahre sind es im Ganzen 111, und 592 — 111 + 1 für Samgar = 480. Hat man aber zu dieser Einrechnung der Knechtschaftsjahre in die Richterjahre auch ein objektives im Buch der Richter begründetes Recht, und wann, verträgt sich dieses Recht auch mit der geschichtlichen Wahrheit? Das Ja auf die erste Frage liegt trotz aller Protestation Des Vignoles' in der Parallelisirung der Richterzeit Debora's mit der Knechtschaftszeit unter Jabin, 4, 4., und der Richterzeit Simson's mit der Knechtschaftszeit unter den Philistern, 15, 20., so wie in den oben erwähnten 300 Jahren seit der israelitischen Besetzung Hesbon's im Munde Jephtha's, 11, 26, denn vom letzten Jahr des Moses bis zum ersten Jahre Jephtha's sind es, wenn man 25 Jahre für Josua dazu rechnet und die Knechtsschaftsjahre ausläßt, 273, mit den Knechtsschaftsjahren aber 71 + 273 = 344 Jahre. Das Ja auf die zweite Frage ergiebt sich aber daraus, daß ein zureichender Grund für die geschichtlich unwahre Verbergung der Knechtschaftsjahre unter die Richterjahre sich nicht denken läßt. Etwa, wie Perizonius, Melchior Carus, Immanuel Sa, Isaak Voß gemeint haben, in der Absicht, das Andenken dieser Schmach auszulöschen? Als ob man die Schrift der Geschichte durch eine Rechnungsfälschung aus dem Gedächtniß eines Volkes wegwischen könnte. Darf man überhaupt Angesichts der strengen, eben aus den alten Erfahrungen Israel's abgeleiteten Bußermahnungen im A. Test., insbesondere Angesichts von Ps. 78,52—72., bei einem israelitschen Geschichtsschreiber eine solche Absicht zweckloser Täuschung voraussetzen? Höchstens dürfte man das bei einem blinden Pharisäer zur Erdenzeit des Herrn gemäß Ev. Joh. 8, 33., so jung aber könnte die Fälschung in keinem Falle seyn, wenn man sich des vorhin über Theophilus von Antiochien Gesagten erinnert. Also muß die Einrechnung der Knechtschaftsjahre in die Richterjahre historisch berechtigt, ihre beiderseitige, später gewöhnliche Trennung aber, und wenn sie auch von einem Apostel Paulus beibehalten ist historisch unberechtigt seyn.

Auf den Grundsatz der Zuverlässigkeit der Zahl 480 und der historischen Berechtigung der Einrechnung der Knechtschaftsjahre in die Richterjahre hin ordnen sich nun die Einzelnheiten des Zeitraums vom Auszug aus Aegypten bis zum Tempelbau in folgende chronologische Reihe:

Der Aufenthalt in der Wüste, 2 Mos. 16, 35 u. ö., währte 40 Jahre, also bis 1454 v. Chr.

Der Tod des Moses in seinem 120. Lebensjahre, 5 Mos. 34, 7., fiel nach der rabbinischen Chronik auf den 7. Tag des Monats Adar 1454 v. Chr.

Der Amtsantritt Josua's, 5 Mos. 34, 9., ebenfalls in das Jahr 1454 v. Chr.

Die Theilung des Landes nach 4 Mos. 13, 7. und Jos. 14, 10. wenigstens 5, nach Josephus, Antiqq. V, 5, 19. 21, 6, und nach der rabbinischen Chronik 7 Jahre später, also im Durchschnitt auf 1448 v. Chr.

Die ganze Amtsführung Josua's, ohne nähere Bestimmung in der Bibel, aber nach Jos. 23, 1. jedenfalls von langer Dauer, währte nach Eupolemus 30 Jahre, nach Josephus 25, nach der rabbinischen Chronik 28, nach fast allen Kirchenvätern 27 Jahre. Die älteren Chronologen aber statten Josua mit dem Rest ihrer sonstigen Ausfüllung der 480 Jahre aus. So geben ihm Jakob Cappel 20,

Ludwig Cappel 1, Usher 8, Petav 14, Viela 17 und 18 Jahre. Die neueren Gelehrten halten sich an Josephus; Josua's Tod fiel also auf 1423 v. Chr.

Die Herrschaft der Aeltesten, Jos. 24, 31. und Richt. 2, 7., ohne Zeitbestimmung in der Bibel, scheint den angeführten Stellen nach als ziemlich lang gedacht zu werden müssen, und schon die Sept. suchten diesem chronologischen Steine des Anstoßes durch die unmögliche Uebersetzung des אַחֲרֵי mit μετὰ c. Gen. auszuweichen, allein der hebräische Wortlaut macht bekanntlich eine solche Folgerung nicht nöthig. So hat denn auch unter den Alten nur Josephus VI, 5, 4. für sie die Zeit von 18 Jahren. Die rabbinische Chronik sieht sie als kurz an, indem sie die Buchstäblichkeit des Ausdrucks hervorhebt, die Aeltesten hätten ihre Tage und nicht ihre Jahre nach Josua verlängert. Unter den Kirchenvätern und Chronographen hat auch keiner ihre Zeit besonders berechnet, sondern wahrscheinlich haben alle für die Führerschaft Josua's 27 Jahre Zählenden, 2 Jahre für sie in diese eingeschlossen. Ob aber 2 Jahre für die Begebenheiten in Richt. 1. 2. 17. 18. 19. 20. 21. hinreichen, ist eine große Frage. Jakob Cappel gibt den Aeltesten 20, Petav 10, Marsham 35, Isaak Voß 18 und Pezron gar 85 Jahre. Sey dem, wie ihm wolle, jedenfalls muß die Zeit der Aeltesten den 40 Jahren des ersten Richters Athniel eingerechnet werden. Der Anfang der Aeltestenherrschaft mit unbestimmt langer Dauer kommt also auf 1422 v. Chr. zu stehen.

Die erste Knechtschaft unter Cusan Risathaim, Richt. 3, 8., währte 8 Jahre innerhalb der 40 Jahre Athniel's.

Athniel richtete 40 Jahre, 3, 11., von 1422 bis 1382 v. Chr.

Die zweite Knechtschaft unter Eglon, 3, 14., währte 18 Jahre und gehört in die Zeit Ehud's.

Ehud richtete 80 Jahre, 3, 30., von 1382 bis 1302 v. Chr.

Samgar, 3, 31., ohne Zeitbestimmung in der Bibel, obgleich von Josephus zu 1 Jahr gerechnet, gehört also noch auf 1302 v. Chr.

Die dritte Knechtschaft unter Jabin, 4, 3., währte 20 Jahre während der Zeit Barak's und Debora's.

Barak und Debora richteten 40 Jahre, 5, 31, von 1302 bis 1262 v. Chr.

Die vierte Knechtschaft unter den Midianitern, 6, 1., währte 7 Jahre in der Zeit des Richters Gideon.

Gideon richtete 40 Jahre, 8, 28., von 1262 bis 1222 v. Chr.

Der Usurpator Abimelech herrschte 3 Jahre, 9, 23., von 1222 bis 1219 v. Chr.

Thola richtete 23 Jahre, 10, 2., von 1219 bis 1196 v. Chr.

Jair, 22 Jahre, 10, 3, von 1196 bis 1174 v. Chr.

Die fünfte Knechtschaft unter den Philistern und Ammonitern während 18 Jahren, 10, 8., muß nach Usher im 5. Jahre Jair's ihren Anfang genommen haben, und kann wegen 11, 33. nicht nach der von Eusebius in seinem Kanon bei Jephthah angeführten jüdischen Tradition den nachfolgenden Richtern zugetheilt werden. Sie währte also von 1190 bis 1172 v. Chr.

Jephtha richtete 6 Jahre, 12, 7., von 1174 bis 1168 v. Chr.

Ebzan richtete 7 Jahre, 12, 9., von 1168 bis 1161 v. Chr.

Elon, 10 Jahre, 12, 11., von 1161 bis 1151 v. Chr.

Abdon 8 Jahre, 12, 14., von 1151 bis 1143 v. Chr.

Die sechste Knechtschaft unter den Philistern während 40 Jahren, 13, 1. hat den Chronologen wegen ihrer Einreihung in die Richterjahre viele Verlegenheit bereitet. Die rabbinische Chronik läßt sie 20 Jahre unter Jephtha und 20 unter Simson dauern, was unverständlich ist. Eusebius setzt sie vom 1. Jahr Simson's bis zum 20. Eli's. Jakob Cappel läßt sie mit dem 4. Jahr Ebzan's beginnen

und mit dem Tode Simson's endigen. Calvisius beginnt sie mit dem 4. Jahr Ibdon's. Lightfoot mit dem 10. Elon's. Petav setzt sie in die ganze Zeit Simson's und Eli's, dem er nach den Sept. in 1 Sam. 4, 18., nur 20 Jahre gibt. Usher in die 40 Jahre Eli's, in welche er die Richterzeit Simson's ebenfalls einrechnet. Daß diese sechste Knechtschaft schon unter dem Richter Ebzan begonnen habe, scheint allerdings daraus hervorzugehen, daß nach Kap. 13. Simson erst während ihrer Dauer geboren worden ist, ihr Ende ist dann sein Tod.

Simson richtete 20 Jahre, 15, 20. und 16, 31., also von 1043 bis 1123 v. Chr.

Eli richtete 40, nach der Sept. aber nur 20 Jahre, 1 Sam. 4, 18., also, wenn man dem hebräischen Texte folgt, von 1123 bis 1083 v. Chr. Bis hieher beträgt die Summe der Jahre von dem Auszug an 404, die noch fehlenden 75 Jahre aber ergänzen sich durch folgende aus der Bibel und Josephus gemischte Rechnung:

Samuel richtete nach Eli's Tod für sich allein 12 Jahre, unter König Saul aber noch weitere 18, Antt. VI, 13, 5., also von 1083 bis 1071 v. Chr.

Saul ist ohne Zeitbestimmung im Alten Testament, denn 1 Sam. 13, 1. gewährt keinen Anhaltspunkt, wie man die Stelle auch künstlich nutzbar machen mag. Am leichtesten haben sich die Sept. über die Schwierigkeit hinübergeholfen. Sie haben die Stelle — weggelassen. Die erste Hälfte des Verses: בֶּן־שָׁנָה שָׁאוּל בְּמָלְכוֹ, ist unter der Voraussetzung ihrer Integrität von der chaldäischen Paraphrase, welcher mehrere Rabbinen und Kirchenväter folgen, statt historisch, moralisch auf die kindische Unerfahrenheit Saul's bei seiner Thronbesteigung gedeutet worden. Eine andere Ansicht, welche von Hieronymus in den hebräischen Traditionen zu den Büchern der Könige erwähnt wird und auch nicht ohne Anhänger geblieben ist, bringt einen einjährigen Sohn Saul's bei dessen Regierungsantritt heraus. Ein dritter Exeget, der Pater Ayroli, das vorgerückte Lebensalter Saul's bei seiner Thronbesteigung, als ob בֶּן־שָׁנָה so viel als בָּא בַּיָּמִים wäre! Luther endlich übersetzt mit Vielen: „Saul war ein Jahr König gewesen“, so daß also alle bisher erzählten Begebenheiten in das erste Regierungsjahr Saul's gefallen wären. Andere suppliren einen geschichtlichen terminus a quo, und geben damit die Integrität der Worte so gut auf, als diejenigen, welche den Ausfall einer Zahl vermuthen. So läßt Usher den Saul bei seiner Thronbesteigung wirklich nur ein Jahr alt seyn, was allerdings die einzig mögliche Bedeutung von בֶּן־שָׁנָה ist, — seit der Besiegung der Philister durch Samuel. Bunsen läßt, „Aeg.“ I, 3. S. 231, Saul ein Jahr lang König seyn seit der Erneuerung des Königreichs in Gilgal, 1 Sam. 11, 14. Diejenigen, welche den Ausfall einer Zahl vermuthen, ergänzen gewöhnlich hinter שָׁנָה 20 oder 30, letzteres ist ein altes Scholion der Sept. Am sichersten geht man mit Scaliger, der die Lücke anerkennt, ohne sie auszufüllen. Die zweite Hälfte des Verses: וּשְׁתֵּי שָׁנִים מָלַךְ עַל־יִשְׂרָאֵל, muß man bei der Voraussetzung ihrer Integrität mit dem Folgenden verbinden und als Datirung der sofort erzählten militärischen Maßregeln Saul's innerhalb seiner Regierung auffassen, wie Luther, die englische Bibelübersetzung, Grotius, Winer, Ewald u. v. A. Gibt man aber den Worten eine Bedeutung für sich allein, so gibt man eben damit auch ihre Integrität preis, indem man dann entweder eine Dekadenzahl zu den 2 Jahren oder eine Epochenangabe für sie ergänzen muß. Eine Dekadenzahl hat wahrscheinlich schon Eupolemus bei K. Müller, Thl. III. S. 225, ergänzt, wenn er den Saul nach 21 Regierungsjahren, also in seinem 22., sterben läßt. Möglicher Weise auch Josephus (unter gleichzeitiger Supplirung einer Epochenangabe), Antt. VI, 14, 9. Unter den Neueren haben dieß namentlich Des Vignoles, Michaelis, Jahn und Hitzig gethan. Ergänzt man eine Epochenangabe für die 2 Jahre, so sieht man in ihnen häufig den terminus ad

quem der göttlichen Verwerfung Saul's und der Salbung David's. Usher hält sie für die 2 einzigen Jahre der Freiheit Israel's vom Joch der Philister während der ganzen Regierung Saul's. Bunsen findet a. a. O. ihre Epoche in der ersten Salbung Saul's, 1 Sam. 10, 24. 25. Die älteste Ergänzung einer Epochenangabe scheint die: nach dem Tod Samuels", wenigstens liegt sie wahrscheinlich schon der Angabe des Josephus in der oben angeführten Stelle, Saul habe bei Lebzeiten Samuel's 18 und nach seinem Tode 22 oder vielmehr, wie mit Winer, Ewald u. v. A. zu lesen seyn wird, 2 Jahre regiert, und der Notiz des Clemens von Alexandrien, Strom. I, 21., Samuel sey 2 Jahre vor Saul gestorben, zu Grunde. Die Bestimmung der Regierung Saul's im Neuen Testament auf 40 Jahre vom Apostel Paulus in Apgesch. 13, 21. ist übrigens auch nicht annehmbar, da Saul im Anfange seiner Regierung nach 1 Sam. 13. in Jonathan bereits einen erwachsenen Sohn hatte, der in der den Vater und seine drei Söhne dahinraffenden Philisterschlacht ein angehender Greis gewesen seyn müßte und also kaum ein Jugend- und Herzensfreund des mit 30 Jahren auf den Thron gekommenen David hätte seyn können; er war ohnedieß, dem Alter Isboseth's nach, 2 Sam. 2; 10., 12 bis 15 Jahre älter als David. Unter solchen Umständen darf man für Saul nur 20 Jahre rechnen, wie Josephus, Antt. X, 8, 4., thut (die Behauptung Wieseler's in seinen „70 Wochen und 63 Jahrwochen des Propheten Daniel", S. 140 Anm., zu dem εἴκοσι seyen Könige und nicht Jahre zu suppliren, ist schon darum unmöglich, weil Josephus den Saul ausdrücklich von den 21 Königen aus dem Geschlechte David's ausnimmt, sodann aber auch sonst für Saul nur 20 Jahre rechnet, s. M. v. Niebuhr S. 348), er regierte also von 1071 bis 1051 v. Chr.

David regierte 40 Jahre, 1 Kön. 2, 11., also von 1051 bis 1011 v. Chr.

Salomo regierte bis zum Tempelbau 3 volle Jahre, also von 1011 bis 1008 v. Chr.

Der Tempelbau wurde also begonnen im Jahre 1007 v. Chr.

Die hauptsächlichsten sonstigen Ansätze des Tempelbaues sind folgende:

Bei Eupolemus wahrscheinlich 1721—592 = 1129 v. Chr. Bei Josephus, wenn man von seinem Datum des Auszugs 1702 v. Chr. vorwärts rechnet, 1110 oder 1090 v. Chr., wenn man aber von seinen 1130½ Jahren vom Tempelbau bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus rückwärts rechnet, 1060 v. Chr. In der rabbinischen Chronik 1314 — 480 = 834 v. Chr. Bei Theophilus von Alexandrien 1621 — 612 = 1009 v. Chr. Bei Clemens von Alexandrien 1653 — 566 = 1087 v. Chr. Bei Julius Africanus 1796 — 744 = 1052 v. Chr. Bei Eusebius 1511 — 479 = 1032 v. Chr. Bei Syncellus 1686 — 659 = 1027 v. Chr. Im Chronicon paschale 1038 v. Chr. Bei Beda 1499 — 490 = 1009 v. Chr. Bei den Neueren und zwar bei Scaliger und Calvisius 1497 — 479 = 1018 v. Chr., Jakob Cappel 1497 — 480 = 1017 v. Chr., Petav auf 1531 — 520 = 1011 v. Chr., bei Marsham 1487 — 479 = 1008 v. Chr., Usher 1491 — 479 = 1012 v. Chr., Jackson 1593 — 579 — 1014 v. Chr., Des Vignoles und der „Art" &c. 1645 — 647 = 998 v. Chr., Bengel 1497 — 480 = 1017 v. Chr., Frank und Gatterer 1483 — 479 = 1034 v. Chr., Tiele 1497 — 480 = 1017 v. Chr., Winer 1491 — 479 = 1012 v. Chr., Ewald 1502 — 480 = 1022 v. Chr., Seyffarth 1866 — 880 = 986 v. Chr., Greswell 1560 — 549 = 1011 v. Chr., Jatho 1607 — 605 = 1002 v. Chr., M. v. Niebuhr 1496 — 479 = 1017 v. Chr. — Mit der durchschnittlichen Ansetzung des Tempelbaues auf das Jahr 1000 v. Chr. sind auch die Aegyptologen einverstanden. Dagegen bilden Movers, „Phönicier" II, 1. S. 141 ff., A. v. Gutschmid u.

angef. O., S. 15—18, und Reinisch a. angef. O. S. 259, eine von dieser allgemeinen Uebereinstimmung der heutigen Chronologen abweichende Fraktion. Die beiden Ersteren berufen sich auf einen phönicischen Synchronismus, der Letztere auf seine bis jetzt noch nicht veröffentlichten Untersuchungen über jüdische Chronologie. Nach Movers und A. v. Gutschmid sind nun laut der Angabe des Josephus, Antt. VIII, 3, 1. und c. Ap. I, 17., aus tyrischen Quellen von der Gründung von Tyrus bis zu dem Tempelbau im 12. Jahre Hiram's 240 Jahre und von da bis zur Gründung Karthago's 143 Jahre und 8 Monate verflossen. Nun aber ist Karthago nach Justin XVIII, 6, 9., 72 Jahre vor Rom erbaut worden, wodurch man, wenn man mit Movers nach der der Varronischen Aera rückwärts rechnet, für den Tempelbau auf 969, und, wenn man mit A. v. Gutschmid nach Solinus, 27, 11., die Dauer Karthago's bis zum Jahre 146 v. Chr. auf 677 Jahre setzt, auf 968/67 v. Chr. kommt, womit Reinisch übereinstimmt. Die Probe dieser Rechnung soll sich aus der Notiz Justin's, XVIII, 3, 5., ergeben, daß Tyrus ein Jahr vor der Eroberung Troja's gegründet worden sey; es ist nämlich 969 + 240 = 1209, und 1208 ist das Trojische Epochenjahr des Ephorus. Dieser scharfsinnigen Rechnung darf man aber wohl, abgesehen von Bunsen's nicht durchaus glücklicher Polemik in „Aeg." IV, 3. S. 278, die schon oben angeführte Behauptung des Theophilus von Antiochien entgegenstellen, daß nach den Tyrischen Annalen der Tempel 566 Jahre nach dem Auszug aus Aegypten erbaut worden sey. Zieht man diese mit der corrupten Zahl der Sept. 440 zusammenhängenden 566 Jahre von dem Auszugsdatum des Theophilus, 1621 v. Chr. ab, so erhält man für den Tempelbau das Jahr 1055 v. Chr. Zählt man hierzu noch die 240 Jahre bis zur Gründung von Tyrus rückwärts, so erreicht man für diese das Jahr 1295 v. Chr. und 1290 ist das Trojische Epochenjahr des Aretes oder Crates bei Censorinus, de die nat. c. 21., wie Otto Jahn den Namen emendiren will, so daß die Gründung von Tyrus, wenn auch nicht 1, so doch bloß 5 Jahre vor die Einnahme Troja's fiele. Man sieht, aus dem Tyrischen Synchronismus läßt sich auch noch eine andere Chronologie, als die Movers-Gutschmid'sche rechtfertigen, und mithin nach einem trivialen Grundsatz der Logik — gar keine.

Der folgende Zeitraum des Bestandes des Tempels und Königthums ist kaum bis zur Theilung des Reiches ohne chronologische Schwierigkeiten, denn schon die 40, beziehungsweise seit dem Anfange des Tempelbaues 37 Jahre der Regierung Salomo's, 1 Kön. 11, 42 und 2 Chron. 9, 30., haben Anstoß erregt. In 1 Kön. 3, 7. 1 Chron. 23, 5 und 30, 1. erscheint nämlich Salomo bei seinem Regierungsantritt als sehr jung, und Eupolemus, die rabbinische Chronik und manche Kirchenväter lassen ihn damals auch erst 12 Jahre alt seyn, während ihm Josephus, Antt. VIII, 7, 8., 14 gibt. Nun brachte Salomo, nach 1 Kön. 9, 10., 20 Jahre mit dem Bau des Tempels und des königlichen Palastes zu, also bis in sein 24. Regierungsjahr, und opferte nach vollendetem Tempelbau jährlich dreimal an dem Altar vor dem Tempel. Während dieser Zeit scheint er, wenn man einen chronologischen Fortschritt der Erzählung annimmt, des Umgangs mit fremden Weibern sich enthalten zu haben, denn erst 1 Kön. 11, 1. ist von seinen vielen ausländischen Weibern die Rede. Unter diesen waren auch Ammonitinnen, eine solche aber war nach 1 Kön. 14, 21. Naema, die Mutter Rehabeam's. Da nun Rehabeam erst in seinem 41. Jahre seinem Vater Salomo nachfolgte, so scheint dieser viel länger als 40 Jahre regiert zu haben. Ein derartiges chronologisches Raisonnement, wie es Isaak Voß und Andere anstellen, hat wohl schon dem Josephus vorgeschwebt, da er a. a. O. dem Salomo 80 Regierungsjahre und 94 Lebensjahre zuschreibt. Seine Nachfolger sind außer Isaak Voß der Franzose Pezron und die Engländer Hudson und Whiston. Will man jedoch die Regierungsjahre Salomo's nicht vermehren, so läßt einem

Isaak Voß die Wahl offen, die Lebensjahre Rehabeam's bei seinem Regierungsantritt zu vermindern, oder endlich den hebräischen Wortlaut seiner Altersangabe durch eine Escamotage der Uebersetzung unschädlich zu machen. Das Erstere thun die Sept., welche Rehabeam, 1 Kön. 12, 24., 16 Altersjahre bei seiner Thronbesteigung und 12 Regierungsjahre zuschreiben. Ihrer Altersangabe folgt Sulpicius Severus. Spätere, wie Ludw. Cappel, Grotius und Ludolf, geben ihm 21, Des Vignoles unbestimmt viel weniger als 40, die „Art" rc. nur 15 Jahre. Der letzteren Aushülfe bedient sich Marsham, welcher übersetzt und erklärt: Rehobeam regnavit filius 41 annorum in regnando; id est, expleto patris anno 40, successit proximo. Uebrigens haben schon Jackson und Bengel die Haltbarkeit der biblischen Zahlen aus der Ehe Ahab's mit Isabel, der Tochter des Tyrischen Königs Ithobal, und aus der hieraus folgenden Wahrscheinlichkeit der Verbindung Salomo's mit Naema schon vor seinem Regierungsantritt dargethan. Salomo regierte also von 1011 bis 969 v. Chr.

Rehabeam gab durch seine Drohung mit der Scorpionenpeitsche die Loosung zu der Spaltung des Reichs in Juda und Israel. Diese fällt mit seiner Thronbesteigung zusammen, deren Verlegung in das Jahr 969 v. Chr. durch die Chronologie des Einfalls Sisaks, 1 Kön. 14, 25 ff., gerechtfertigt wird. Brugsch setzt nämlich die Thronbesteigung Sisak's oder Sesonchis I., des Chorführers der Bubastiten, auf 980 v. Chr., wovon die Ansätze Letronne's, Lenormant's, Wilkinson's und Bunsen's nur 1 und 2 Jahre differiren, und läßt ihn nach Manetho 21 Jahre bis 959 regieren. Nun soll nach der Inschrift von Silsilis das den Sieg Sisak's über Juda verherrlichende Denkmal von Karnak erst aus seinem 21. Regierungsjahre herrühren, so daß der Zug gegen Juda nicht viel früher stattgefunden haben kann. Was aber nach Brugsch in der Bibel selbst für die Verlegung des Zugs in die letzten Regierungsjahre Sisak's spricht, ist die Flucht Jerobeam's vor Salomo zu ihm bis zu dem Tode des Ersteren, 1 Kön. 11, 40., die sich, doch nur mit großer Unwahrscheinlichkeit, in Salomo's letztes Jahr einzwängen lasse, s. Brugsch a. a. O. S. 225—226. Nach der Rechnung des Verfassers dieses Artikels gehört der Einfall Sisak's im 5. Jahr Rehabeam's in das Jahr 965—964 v. Chr.

Sonstige Ansätze der Theilung des Reichs sind:

Bei Josephus 1110 — 77 = 1033 oder 1090 — 77 = 1013, oder 1060 — 77 = 983 v. Chr. In der rabbinischen Chronik 834 — 37 = 797; bei Theophilus von Antiochien 1009 — 37 = 965; Clemens von Alexandrien 1087 — 37 = 1050; Julius Africanus 1052 — 37 = 1025; Eusebius 1032 — 37 = 995; Syncellus 1027 — 37 = 990; im Chronicon paschale 998; Beda 1009 — 37 = 972 v. Chr. Bei den Neueren und zwar bei Scaliger und Calvisius 981, Jakob Cappel 980, Petav 975, Marsham 971, Usher 975, Jackson 977, Des Vignoles und die „Art. etc." 962, Bengel 981, Frank und Gatterer 967, Tiele 981, Winer 975, Ewald 985, Seyffarth 950, Bunsen 968, Jatho 967 v. Chr.

Die nunmehr zur Erörterung kommende Zeitrechnung des getheilten Reiches bis zum Untergang Samaria's ist dermaßen verwickelt, daß selbst der eben so kühne als gelehrte Scaliger an der sicheren Lösung dieses gordischen Knotens verzweifelte. Die Klippen sind die Widersprüche in den Summen der Regierungszeiten beider Reiche und in den einzelnen Vergleichungen der gegenseitigen Zeitverhältnisse der parallelen Regierungen. Die Charybdis der Summen anlangend, sollten die Jahre der 6 ersten Könige Juda's mit denen der 9 ersten Israel's sich decken, da sie mit dem gleichzeitigen Regierungsantritt Rehabeam's und Jerobeam's beginnen und mit der gleichzeitigen Tödtung Ahasja's von Juda und Joram's von Israel durch Jehu, 2 Kön. 9, 21—29,

idigen, allein die Jahre der Könige von Juda machen 95, und die der Könige von Israel 98 und 7 Monate aus. Eben so sollten sich wieder die Königsjahre vom gleichzeitigen Regierungsantritt Athalja's in Juda und Jehu's in Israel, 2 Kön. 10 u. 11. bis zum Untergang des Reiches Israel im 6. Jahre Hiskia's von Juda und im 9. Hosea's von Israel, 2 Kön. 18, 10., gegenseitig decken, die Zahlen der Könige von Juda ergeben aber die Summe von 165 und die der Könige von Israel von 143 Jahren und 7 Monaten. Wendet man sich zu der Scilla, zu den die Rechnung nach Regierungsjahren controlirenden Vergleichungen der gegenseitgen Zeitverhältnisse der parallelen Regierungen, so findet man kaum irgendwo völlige Uebereinstimmung, nicht selten aber contradiktorische Differenzen. Die Data der Regierungsantritte der 6 mit Assa von Juda gleichzeitigen israelitischen Könige nach den laufenden Jahren des Ersteren zeigen gegenüber der Gesammtsumme seiner 41 Regierungsjahre ein Minus von 4 Jahren. Der zweite dieser israelitischen Könige, Baësa, dem nach 1 Kön. 16, 6. im 26. Jahre Assa's sein Sohn Ella nachfolgte, hat sogar nach 2 Chron. 16, 1, im 36. Jahre Assa's Rama befestigt, ein Widerspruch, dem die rabbinische Chronik durch die sinnreiche, von Tremellius, Usher u. And. gebilligte Auskunft löst, daß sie den 36 Jahren die Theilung des Reichs, und nicht den Regierungsantritt Assa's zur Epoche gibt. Ganz räthselhaft sind die Angaben über den Termin der Thronbesteigung Joram's von Israel: nach 2 Kön. 1, 17. wird er König im 2. Jahre Joram's von Juda, nach 3, 1. aber im 18. Jahre seines 25 Jahre regierenden Vorgängers Josaphat und nach 8, 16. regierte er schon im 5. Jahre und „Josaphat war noch König von Juda“, וִיהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה, Worte, welche in der arabischen Uebersetzung, bei den Sept. des Aldus, in der Complutensis und bei Luther ausgelassen sind, als Joram von Juda auf den Thron kam. Um diesen Knäuel zu entwirren, muß man entweder eine doppelte Mitregentschaft Joram's von Juda mit seinem Vater Josaphat in dessen 17. und 22. Jahr annehmen, wie Bucholzer, Behm, Funck, Salian und Usher thun, oder einen doppelten Regierungsanfang Joram's von Israel im 18. Jahre Josaphat's und im 2. Jahre Joram's von Juda, wie Petav, oder nur eine Mitregentschaft Joram's von Juda vom 22. Jahre Josaphat's an, wie Ludwig Cappel und Des Vignoles, wobei man mit Rücksicht auf den von Joram von Israel mit Josaphat von Juda gemeinschaftlich geführten Krieg gegen die Moabiter, 2 Kön. 3., von 1, 17. abstrahiren muß, das man entweder mit der recepta der Sept. ganz ausstoßen, oder mit Aldus in das 21., oder mit der römischen und Londoner Ausgabe in das 18. Jahr Josaphat's zu corrigiren hat. Für die Bestimmung des Altersjahres Ahasja's von Juda bei seinem Regierungsantritt in 2 Chron. 22, 2. auf 42 statt auf 22, wie 2 Kön. 8, 26., bleibt wegen des nur 40jährigen Alters seines Vaters Joram nur die Petavische Correktur in 22 übrig, denn die Träume des Hieronymus und Rabbi Kimchi von einer 20jährigen Mitregentschaft mit seinem Vater Joram und einer nachherigen einjährigen Alleinregierung, oder Ludwig de Dieu's von einer 6jährigen Mitregentschaft mit seiner Mutter Athalja und nachherigen 13jähr. Vormundschaft für seinen minderjährigen Sohn Joas nach dem Rencontre mit Jehu, oder der rabbinischen Chronik, Lightfoot's und Jakob Cappel's von einer anderen Epoche 42 Jahre, als seine Geburt, oder des Tremellius von der Beziehung der 12 Jahre auf seine Mutter Athalja sind — Schäume. Den Widerspruch in dem Termine des Regierungsantritts des Joas von Israel im 37. Jahre des Joas von Juda, 2 Kön. 13, 9. 10., mit den 17 Regierungsjahren seines im 23. Jahre des Joas von Juda auf den Thron gekommenen Vaters Joahas löst man entweder mit den Sept. des Aldus durch Correktur des 37. in das 34. Jahr, oder mit dem Gros der Chronologen durch die Annahme einer 3- oder 2jährigen Mitregentschaft des Joas mit seinem Vater Joahas vom 37. Jahre des Joas von Juda auf. Den primarius scrut

pulus macht nach Usher die Feststellung der Regierung Asarja's oder Usia's von Juda, 2 Kön. 14, 21. 15, 1. 2. und 2 Chr. 26, 1. Nach 2 Kön. 14, 1. 2. regierte sein Vater Amazia 29 Jahre in Jerusalem, und wurde dann in Lachis von Verschworenen ermordet. Das wäre nach 2 Kön. 14, 16. 17. im 15. Jahre Jerobeam's II. von Israel geschehen. Nun aber wird 15, 1. der Regierungsantritt Usia's in das 27. Jahr Jerobeam's gesetzt, wodurch eine Differenz von 12 Jahren entsteht, um deren willen nach dem Ausdruck Des Vignoles' die einen Chronologen ihren eigenen Geist, die anderen die Schrift auf die Folter gespannt haben. Der Aelteste, welcher durch die Correktur der 27 in 14 geholfen hat, ist Josephus. Andere ziehen der Zahlencorrektur den Schluß auf ein 11- bis 12jähriges Zwischenreich nach dem Tode Amazia's vor, wieder Andere nehmen, um der Nöthigung auszuweichen, auch die Jahre der Könige von Israel um die Dauer dieses jüdischen Interregnums zu vermehren, vom 15. bis zum 27. Jahre Jerobeam's II. eine vormundschaftliche Regierung des Hohen Raths im Namen Usia's an. Wer ein Zwischenreich zwischen Amazia und Usia statuirt, der muß nothwendig ein solches, und zwar von 22 Jahren, zwischen Jerobeam II. und seinem Sohne Sacharja in Israel auch annehmen. Die einen 11 Jahre müssen zur Herstellung des Gleichgewichts dienen, die anderen 11 ergeben sich aus der Vergleichung des Regierungsantritts und der Regierungszeit Jerobeam's II. und des Regierungsantritts Sacharja's mit solcher Nothwendigkeit, daß sie von Jedermann anerkannt sind. Will man jedoch kein Zwischenreich, so verlängert man die Regierung Jerobeam's um 11 oder 12 Jahre, wie Bengel und Ewald, welche sie von 41 auf 53 Jahre erhöhen. Nach 2 Kön. 14, 16. 17. erfolgte nämlich der Regierungsantritt Jerobeam's II. im 15. Jahre Amazia's von Juda; da er nun 41 Jahre regierte, so müßte ihm sein Sohn Sacharja im 27. Jahre Usia's nachgefolgt seyn, allein nach 15, 8. folgte er ihm erst in dessen 38. Jahre nach. Der letzte Fels des Aergernisses ist die Differenz zwischen den 38 Jahren vom 1. Jahre Jotham's von Juda bis zum 6. Hiskia's und den 29 Jahren vom 1. des im 2. Jahr Jotham's auf den Thron gekommenen Pekah bis zum letzten Hosea's von Israel. Ludwig Cappel und Isaak Voß suchten sie durch die Hypothese der Mitregentschaft des Ahas mit seinem Vater Jotham von dessen 10. Jahre an zu heben, was mit den 20 Jahren des Ahas bei seiner Thronbesteigung nach 2 Kön. 16, 12. freilich nicht gut harmonirt, wenn man nicht mit Tremellius übersetzen will: natus viginti annos erat Achas, quum ille (nämlich sein Vater Jotham) regnare inciperet. Andere, und zwar die Meisten bis auf Winer und Keil, suchen durch ein Zwischenreich zwischen Pekah und Hosea, und zwar auf Grund des doppelten Regierungsanfangs Hosea's, nach 15, 30. im 20. Jahre Jotham's = dem 4. des Ahas, und nach 17, 1. im 12. Jahre des Ahas zu helfen. Die Dritten, und zwar von Basilius und Syncellus bis auf Ewald, bedienen sich der Correktur der 20 Jahre Pekah's in 28 oder 29. Zu der Hebung der anderen kleineren Schäden wendet man die Annahme theilweise unvollständiger Jahre, der Mitzählung des terminus a quo und ad quem, der Verschiedenheit des Jahresanfangs in den Jahrszahlen der Könige von Juda von dem in den Jahrszahlen der Könige von Israel und ähnliche Hülfsmittel an. Die Berechnungen der hauptsächlichsten Chronologen für die Regierung des getheilten Reiches bis zum Untergang Samaria's bietet die nachstehende Tabelle. Dieselbe zeigt zugleich, daß die mannichfachen Anstöße in der Königsrechnung doch im Ganzen von unerheblichem Einfluß auf die Chronologie sind.

Juda.	Israel.	Petav.	Usher.	Des Vignoles.	Bengel.	Die „Art."	Tiele.	Winer.	Ewald.	Thenius.	Keil.	Seyffarth.	Bunsen.	M. v. Niebuhr.
		Jahre vor Christus.												
Rehabeam	Jerobeam I.	975	975	963 / 962	981	Die Rechnung ist die von Des Vignoles.	981	975	985	977	975	950	968	—
Abia	. . . .	958	958	946	964		964	957	968	960	957	933	951	—
Assa	. . . .	955	955	944	961		961	955	965	958	955	931	949	—
	Nadab	954	954	943	960		959	954	963	956	954	929	947	—
	Baesa	953	953	942	959		958	953	961	955	952	927	945	—
	Ella	930	930	919	936		935	930	937	932	930	904	922	—
	Simri	929	929	918	935		934	928	935	931	929	903	921	—
	Amri	929	929	918	934		931	928	935	931	929	902	921	—
	Ahab	917	918	807	923		923	918	919	920	918	892	908	—
Josaphat	. . . .	914	914	904	920		920	914	917	917	914	889	908	—
	Ahasja	897	898	888	900		902	897	897	897	897	869	887	—
	Joram	896	896	887	898		901	896	895	896	896	867	884	—
Joram	. . . .	889	889	883	895		895	889	893	892	891	863	882	—
Ahasja	. . . .	885	886	876	887		888	885	885	885	884	856	875	—
	Jehu	884	884	876	886		888	884	883	884	883	855	873	—
Athalja	. . . .	884	884	875	886		888	884	883	884	883	855	873	—
Joas	. . . .	878	878	870	880		881	878	877	878	877	849	868	—
	Joahas	856	856	848	858		859	856	855	856	856	827	844	—
	Joas	840	841	832	839		843	840	839	840	840	813	828	—
Amazia	. . . .	838	839	831	840		841	838	837	839	838	809	828	—
	Jerobeam II. . . .	824	836 / 825	817	826		826	825	828	825	824	804	812	—
Asarja oder Usia . .	. . . .	809	810	803	811		812	809	808	811	810	781	799	808
	Interregnum . . .	783	783	776	—		785	784	—	—	783	—	—	—
	Sacharja	772	773	766	774		774	772	770	774	772	763	751	—
	Sallum	772	772	765	773		773	771	770	773	771	762	751	—
	Menahem	771	772	765	773		773	771	769	773	771	761	750	—
	Pekahja	761	761	754	762		763	760	759	762	760	751	740	—
	Pekha	759	759	753	760		761	758	757	760	759	749	738	—
Jotham	. . . .	757	758	752	759		759	758	756	759	758	748	747	756
Ahas	. . . .	741	742	737	743		743	741	740	743	742	742	731	740
	Hosea	738	739	726	731		740 / 730	738 / 729	728	730	739 / 730	729	717	—
Hiskia	. . . .	727	727	728	727		727	725	724	727	727	727	714	724
	Zerstörung Samaria's	721	721	718	722		721	721	719	722	721	721	709	719

Anmerkung. Scaliger gibt leider nirgends eine chronologische Uebersicht der einzelnen Regierungen, er motivirt blos das erste Jahr Rehabeam's und Jerobeam's auf 981 v. Chr. und das erste Hiskia's auf 727 v. Chr.

Die profangeschichtlichen Anhaltspunkte für die Bestimmung einzelner Könige des getheilten Reiches sind sparsam und unzuverlässig. Sie werden nur von der ägyptischen und assyrischen Geschichte dargeboten, denn die damascenisch-syrische kennen wir eben nur aus der Bibel. Der erste König nun, welcher nach Rehabeam mit einem Herrscher der beiden eben genannten ausländischen Mächte in Berührung kam, war Assa von Juda, wenn anders der Kuschite Serah in 2 Chr. 14,9 ff. ein Aegypter war. Man identificirt ihn gewöhnlich mit dem zweiten Bubastiten, dem Pharao Osorchon I, wogegen aber Brugsch, S. 228, entschiedene Einsprache erhebt, indem er den Serah für einen äthiopischen und nicht ägyptischen Fürsten erklärt, der unter der Regierung Takeloth's I, um 944 v. Chr. wohl auch Aegypten als Sieger durchzogen habe. Nützlicher für die Chronologie ist die Bundesgenossenschaft Hosea's mit dem ägyptischen König So in 2 Kön. 17, 4. Man hält ihn gewöhnlich für den Sabako Herodot's und Manetho's, der bei dem Ersteren, weil er alle 3 äthiopischen Herrscher über Aegypten repräsentirt, 50, bei dem Letzteren aber nur 12 oder 8 Jahre regiert. Wegen der Erwähnung des 12 oder 14 Jahre nach Sabako auf den Thron gekommenen Thirhaka im 14. Jahre Hiskia's denken jedoch auch Manche, darunter auch Brugsch, an Sabako's Nachfolger Sevechus. Da aber eine Apisstele das erste Jahr Thirhaka's auf frühestens 699—698 v. Chr. bringt, s. A. v. Gutschmid, S. 112 ff., und also dessen Vorgänger Sevechus, dem Eusebius 12 und Syncellus 14 Regierungsjahre zuschreibt, 713—715 auf den ägyptischen Thron kam, so kann So nur Sabako seyn, welcher, wenn man ihm mit Eusebius 12 Regierungsjahre gibt, 725—727 v. Chr. König wurde. Die gewöhnliche Ansetzung des Regierungsantritts Hiskia's wird hiedurch nicht gefährdet, sobald man mit M. v. Niebuhr, S. 73 u. 173, annimmt, daß Thirhaka im 14. Jahre Hiskia's bloß König von Aethiopien, als welcher er 2 Kön. 19, 9 bezeichnet wird, und noch nicht von Aegypten war. Möglicher Weise ist aber auch Thirhaka ein von dem dritten äthiopischen Herrscher über Aegypten ganz verschiedener König und gar kein Aethiope. In der „Chronologie des Assyro-Chaldéens" von Oppert, einem einzelnen Blatte, dem der Verfasser alle chronologischen Notizen Oppert's entnommen hat, findet sich als Zeitgenosse Sargon's, ein König von Susiane, Namens Tarhak, könnte dieser nicht ebensogut der Kuschite Thirhaka seyn?

Der älteste mit den Assyrern in Berührung gekommene König ist vielleicht Jehu von Israel, welcher nach dem Obelisken von Nimrud von dem assyrischen König Divanubara, wie Rawlinson und Hincks lesen, oder Salmanassar III, wie ihn Oppert nennt, der ihm die Jahre 900—860 v. Chr. anweist, mit Krieg überzogen und zur Tributzahlung gezwungen worden seyn soll. Der Nächste ist Menahem von Israel, der nach 2 Kön. 15, 19 von Phul mit Krieg heimgesucht wurde und sein Land mit schwerem Lösegeld loskaufen mußte. Der biblische Phul, bei den Sept. in 2 Kön. Φουά, in 2 Chr. aber Φαλώχ, soll nun nach Rawlinson Phallukha III, der Gemahl der Sammuramit, d. i. Semiramis, seyn, welcher 747 v. Chr. entthront worden sey, eine Chronologie, die er aus Herodot's Ansatz der Semiramis auf 5 Generationen vor Nitokris rechtfertigt, und die trefflich mit dem Ansatz des Zugs Phul's auf 25 Jahre vor der Zerstörung Samarias in der rabbinischen Chronik harmonirt. Oppert dagegen identificirt den Phul nicht mit Phallukha III, den er auf 840—820 v. Chr. setzt, sondern mit Belesys, den er bis 747 v. Chr. als ersten König von Babylon regieren läßt. M. v. Niebuhr combinirt ihn, S. 132, Anm. 1, mit jenem von Rawlinson und Oppert Tilgatpalassar gelesenen König, welcher im keilschriftlichen Verzeichnisse seiner Feldzüge einen König Minikhimmi von Samirina nennt, von dem er Tribut erhalten habe. Dieser Tilgatpalassar wäre dann natürlich der Thiglathpilesser des Alt. Test. nicht. Die Niebuhr'sche Combination ist aber unmöglich, da der König in der Inschrift neben Menahem Rezin von Damascus nennt, den er im 8. Jahr seines Königreichs unter gleichzeitiger Ze-

störung seiner Hauptstadt besiegt habe, Menahem muß also ein königlicher lapsus memoriae, oder ein — Lesefehler der Gelehrten für Pekah seyn, denn dieser ist es, der in Gemeinschaft mit Rezin auf Anrufen des von ihnen hart bedrängten Ahas von Juda von Thiglathpillesser geschlagen und eines großen Gebiets beraubt wurde, vergl. 2 Kön. 15, 29 und 16, 5—9. Unter Pekah's Mörder und Nachfolger Hosea empfieng das nördliche Reich den Todesstoß von Salmanassar, allein die assyrischen Urkunden bieten nicht die geringste Handhabe zu seiner chronologischen Bestimmung, ja man weiß nicht einmal sicher, wer er ist, ob der Doppelgänger des Sargon, Jes. 20, 1, oder des Sargina der Inschriften, wie die Meisten wollen, oder dessen Vorgänger und Schlachtopfer nach Rawlinson und Oppert, oder dessen Unterfeldherr nach Bunsen.

Das Ende des Reiches Israel, die Zerstörung Samaria's durch Salmanassar von Assyrien, fällt nach 2 Kön. 17, 5—6 und 18, 9—10 in das 9. Jahr Hosea's und in das 6. Hiskia's von Juda. Hiemit stimmt zwar 2 Kön. 18, 1, nicht aber 17, 1 überein, wornach Hiskia im 5. und nicht im 3. Jahre Hosea's auf den Thron gekommen ist. Man hat sich durch ein Ignoriren oder Corrigiren von 2 Kön. 17, 1 oder durch eine Mitregentschaft Hiskia's mit Ahas, gegen welche Des Vignoles 2 Chron. 29, 3. 4 in das Feld führt, oder auch durch ein angenehmes juste milieu der Versetzung des Regierungsantritts Hiskia's in das 4. Jahr Hosea's geholfen, was zuerst Josephus Antt. IX, 13 gethan hat. Ueber die chronologischen Fixirungen der Zerstörung Samaria's nach Jahren der christlichen Aera sey Folgendes bemerkt. Nach Demetrius sind von der Wegführung der zehn Stämme aus Samaria bis auf Ptolemäus IV. Philopator 573 oder, wie Reinesius und M. v. Niebuhr corrigiren, 473 Jahre und 9 Monate verflossen, was auf das Jahr 792 oder 692 v. Chr. führt. Nach Josephus Antt. IX, 14, 1, fand die Wegführung der zehn Stämme 947 Jahre der „nach Einnahme Kanaans durch ihre aus Aegypten ausgezogenen Vorfahren", 800 Jahre „seit der Führerschaft Josua's", und 240 Jahre, 7 Monate und 7 Tage „seit dem Abfall von Rehabeam" statt. Gibt man dem Auszug aus Aegypten das früheste Datum des Josephus 1715 v. Chr. und zieht hievon nach Antt. V, 1, 19, 45 Jahre bis zur Einnahme Kanaans ab, so kommt der Untergang Samarias auf (1715—45)—947=723 v. Chr., die Zahl 947 ist also nicht nothwendig corrupt, wie Isaak Voß, Des Vignoles und M. v. Niebuhr wollen, die den Text in verschiedener Weise corrigiren. Die Zusammenrechnung der einzelnen Zeitangaben innerhalb dieses Zeitraums, nämlich 592 oder 612 Jahre vom Auszug bis zum Tempelbau, 77 Jahre Salomo's und 261 Jahre der jüdischen Könige, ergibt 930 oder 950 Jahre, welch' letztere Zahl nicht wesentlich differirt. Dagegen hat man die 800 Jahre „seit der Führerschaft Josua's" als unbrauchbar preiszugeben. Die 240 Königsjahre entsprechen den 241 Jahren, 7 Monaten und 7 Tagen der israelitischen Könige in der Schrift, lassen sich aber für die Fixirung des Untergangs Samarias nicht benützen, während man, wenn man von dem späteren Datum der Theilung des Reichs bei Josephus, 983 v. Chr., die 261 Jahre der jüdischen Könige abzieht, auf das richtige Datum des Untergangs Samarias 822 v. Chr. kommt. Nach der rabbinischen Chronik kommt das Exil Israels auf 557 v. Chr. zu stehen. Unter den christlichen Chronologen setzen den Fall Samarias Theophilus von Antiochien auf 724, Clemens von Alexandrien auf 744, Eusebius auf 746, das Chronicon paschale auf 738 v. Chr., Syncellus auf 729, Beda auf 726 v. Chr. Ueber die modernen Chronologen sehe man die Tabelle nach. Außerdem sey nur noch das Datum Scaliger's, 721 v. Chr., bemerkt.

Die Zeit vom Untergang Samaria's bis zu der Zerstörung Jerusalems im 11ten Jahre Zedekia's, 2 Kön. 24, 18 und 25, 2, beginnt mit noch übrigen 23 Regierungsjahren Hiskia's.

Das erste Bedrängniß, welches während dieser das noch stehende Schwesterreich

traf, war der Einfall des assyrischen Königs Sanherib im 14. Jahre Hiskia's, also nach der gewöhnlichen Rechnung 713, wahrscheinlich aber 711 v. Chr., wenn man nämlich nach Jer. 25, 1, das 4. Jahr Jojakim's = 1 Jahr Nebukadnezar's = 604 v. Chr. zur Basis nehmend rückwärts rechnet. Dieses Datum scheint nun durch die assyrische Gleichzeitigkeit um ein Ziemliches herabgedrückt zu werden. Nach den Keilschriftannalen Sanherib's hat nämlich dieser in seinem ersten Regierungsjahr den Merodach-Baladan, den Mardokempad des ptolemäischen Kanons aus Babylon vertrieben und den Belib als Vicekönig daselbst eingesetzt. Das erste Jahr des Belib ist nun nach dem Kanon das Jahr 702 v. Chr., dieses also auch zugleich das Anfangsjahr Sanherib's. So Rawlinson und Brandis, Oppert aber setzt es auf 704, Hincks und Bunsen auf 703, eine nicht nennenswerthe Differenz. Seinen Kriegszug nach Palästina hat nun Sanherib nach seiner eigenen Angabe in seinem 3. Regierungsjahre also um 700 v. Chr., gemacht, mithin nicht im 14., sondern erst im 27. Regierungsjahr Hiskia's. Um 10 Jahr tiefer setzt diesen Zug Bosanquet im „Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Jreland", T. XV, p. 278 sqq., nämlich auf 689 v. Chr., wobei er von der Beziehung des Bürgschaftswunders für die Wiedergenesung des todtkranken Hiskia, 2 Kön. 20 und Jes. 38, auf die Sonnenfinsterniß vom 11. Januar 689 v. Chr. ausgeht, eine Basis, welche A. v. Gutschmid, S. 116, durchaus billigt. Der Erste, welcher dem Wunder am Sonnenzeiger des Ahas das Substrat einer Sonnenfinsterniß gegeben hat, ist Thenius gewesen. Mit großem Recht hat sich aber Bosanquet's Landsmann Tyrwhitt in T. XVIII. derselben Zeitschrift, S. 107 ff., gegen diese Naturalisirung des Wunders überhaupt erhoben und im Besondern die Momente entgegengestellt, daß nach seinem eigenen Zugeständniß die große partielle Sonnenfinsterniß vom 11. Januar 689 v. Chr. nicht genau um die Vormittagszeit stattgefunden habe, welche die Theorie verlange, sondern ungefähr eine Viertelstunde früher, und daß die Sonnenfinsterniß nur einen der zwei Fälle der dem Hiskia vorgelegten Wahl hätte verwirklichen können, nämlich den des Rückgangs, nicht aber des Vorgangs des Schattens. Das Hauptargument gegen die Hypothese Bosanquet's wird jedoch das absurdum bleiben, das schon Hincks an ihr gerügt hat, daß sie in ihrer letzten chronologischen Consequenz auf die Unterscheidung zweier Cyrus hinausläuft. So haben wir es also nur noch mit der Chronologie der zuerst genannten Assyriologen zu thun, der sich auch Tyrwhitt anschließt. Ihre Annahme würde zu einer nach beiden Seiten hin fast gleich peinlichen Wahl nöthigen, denn entweder müßte man den Regierungsanfang Hiskia's um 13 und also auch die Eroberung Samarias um 19 Jahre herabdrücken, was übrigens der angebliche assyrische Termin des letzteren Ereignisses selbst: 721 v. Chr., verbieten würde, oder man müßte das 14. Jahr Hiskia's schlechtweg in das 27. corrigiren, wenn man nicht etwa die Unterscheidung Tyrwhitt's zwischen einer ersten und zweiten Regierung Hiskia's vor und nach seiner Krankheit goutiren und die Invasion Sanherib's in das 14. Jahr seiner zweiten Regierungshälfte verlegen wollte. Ein weiterer Appendix wäre dann die Annahme einer ganz unhistorischen Aufeinanderfolge in der Erzählung der Regierung Hiskia's im 2. Buch der Könige und bei Jesaja. Die assyrischen Forschungsresultate sind jedoch noch lange nicht so zuverlässig, um zu der Aufgabe biblischer Positionen zu zwingen; wollte man auch den Zweifel A. v. Gutschmid's an der Richtigkeit der Lesung des Namens des von Sanherib in Babylon eingesetzten Vicekönigs nicht theilen, so soll doch Rawlinson selbst nach Spiegel in seinem Art. „Ninive", Bd. X, 370, auch eine andere Chronologie haben, welche übrigens dem Schreiber dieses unbekannt ist, wornach Sanherib schon 716 auf den Thron gekommen sey. Die Gleichzeitigkeit Thirhaka's ist ohne chronologisches Gewicht, zumal da die Unterstützung Merodach-Baladan's von Susiana aus nach den Annalen Sanherib's die oben ausgesprochene Vermuthung über die Nationalität Thirhaka's noch wahrscheinlicher macht.

Der nächste Anstoß in der Zeitrechnung Juda's ist die 55jährige Regierung des

35 v. Chr. auf den Thron gekommenen Sohnes Hiskia's, Manasse's, 2 Kön. 21, 1. ... den Alten unbeanstandet, wurde sie zuerst von Niebuhr, dem Vater, in seinen kleinen historischen Schriften", S. 209, angefochten, weil Manasse's Sohn Amon ... mit 22 Jahren auf den Thron gekommen sey, und also erst im 45. Jahres sei... bei seiner Thronbesteigung 12 Jahre alten Vaters geboren wäre. Hiegegen wendet ... v. Niebuhr, der Sohn, S. 105, Anm. 2, ein, daß Hiskia auch schon 42 Jahre ... gewesen sey, als ihm Manasse geboren wurde, daß in der Erbfolge Juda's nach ... Beispielen von Salomo und Joahas das Erstgeburtsrecht augenscheinlich nicht gegolten habe, und daß nach 2 Kön. 21, 6 Manasse seinen Sohn geopfert habe, worunter ...wiß der Aeltere zu verstehen sey. Kein kleinerer Feind der langen Regierung Manasse's ... Movers, welcher, „Phönicier", II, 1, S. 164, aus den Zahlen der Sept. in Ezech. 4 ff. herausbringt, daß zwischen der Einnahme von Samaria und der Zerstörung Jerusalem's nur 110 Jahre verflossen seyen. Allein auch wenn zugegeben werden könnte, daß Movers mit seiner Exegese der Zahl 150 bei den Sept. Recht habe, ...as aber nicht der Fall ist, so wäre nur die subjektive Ansicht der Sept., nicht aber ...e historische Objektivität eruirt. Wer wollte aber auch diese aus jener Prophetenstelle herausbringen? Allerdings haben die Zeitrechner, den großen Scaliger nicht ausgenommen, ihre chronologischen Systeme über die Könige Judas und Israels auf die Ezechielischen Zahlen 390 und 40 gebaut, allein woher nehmen sie das Recht zu ihrer Beziehung auf die Vergangenheit und wo finden wir für dieselben den terminus a quo und ad quem? Wie viel natürlicher ist Johannes Funck's und Des Vignoles' Beziehung dieser Zahlen auf die Zukunft, und zwar auf die Dauer der letzten Belagerung Jerusalem's durch Nebukadnezar, wovon später. Weitere Gegner ...nd Scheuchzer, „Phul und Nabonassar", Joh. v. Gumpach, „die Zeitrechnung der Babylonier und Assyrer", und A. v. Gutschmid, welche die Regierung Manasse's um wenigstens 20 Jahre reduciren wollen. Bis heute bietet übrigens die profane Synchronistik ...och keine triftigen Gründe zu dieser Reduktion. Seine im 2. Buch der Könige nicht, wohl aber 2 Chr. 33, 11—13 erwähnte Wegführung in die Gefangenschaft nach Babel, ...rch „die Fürsten des Heeres des Königs zu Assur", ohne Datum in der Schrift und bei Josephus, wird von der rabbinischen Chronik in sein 22. Regierungsjahr gesetzt. Diesem Ansatz, welchem viele, aber nicht alle Chronologen folgen, indem von Einzelnen die Gefangenschaft in sein 4. oder 5., in sein 8. oder 9., oder in sein 15., 32., 40. oder 41. u. 42. Jahr gesetzt wird, findet M. v. Niebuhr zwar, S. 183., Anm. verdächtig, weil die 65 Jahre bei Jesaja 7, 8, nach denen es mit Ephraim aus seyn soll", vom ersten oder zweiten Jahre des Ahas an gerechnet gerade um diese Zeit endigen, allein immerhin hängt nach seiner Ansicht die Wegführung Manasse's mit der zweiten Colonisation Samaria's durch Assar Haddon, Esra 4, 2, welche offenbar den 65 Jahren Jesaja's zu Grunde liege, zusammen, so daß man nur der genauen Jahresangabe keinen unbedingten Glauben beizumessen hätte. Daß Josephus Antt. X, 3, 2, den Sieger als einen König der Babylonier und Chaldäer bezeichnet, und ihn die christlichen Chronographen Merodach nennen, ist ohne historischen Werth. Die Gefangenschaft Manasse's währte nach dem Chronicon paschale bis in sein 34—36. Jahr. Ihre bisher allgemein anerkannte Geschichtlichkeit hat Graf in den „Theol. Studien u. Kritiken", Jahrg. 1859, S. 467 ff. angegriffen.

Manasse's Nachfolger ist nach 2 Kön. 21, 19 Amon mit einer 2jährigen Regierung von 640—638 v. Chr.

Sein Nachfolger ist der Reformator Josia, 2 Kön. 22, 1, mit einer 31jährigen Regierung von 638—608 v. Chr. In seine Zeit fällt der palästinisch-ägyptische Zug der Skythen, welche nach der profanen Chronologie frühestens 638, wahrscheinlich aber 633, Vorderasien überschwemmten, s. Gustav Rösch, „Nabopolassar", in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Bd. XV, S. 502 ff. Seine Reformation des Cultus begann er nach 2 Chr. 34, 3—7 im 12. Jahre seiner Regie-

rung, nicht aber seines Alters, wie Josephus Antt. X, 4, 1, aus Mißverstand an gibt, und vollendete sie in seinem 18. mit dem bekannten solennen Passah, 2 Kön. 23, 23 und 2 Chron. 35, 1 und 19. Dieses 18. Regierungsjahr Josia's wollte man zu einer Art von Epochenjahr machen: so rechnet z. B. die rabbinische Chronik von der Wiederherstellung des Tempels durch Joas bis zu dem 18. Jahr Josia's 218 Jahre, und Usher sucht in ihm den Ausgangspunkt für die 30 und 40 Jahre bei Ezechiel 1, 1 u. 4, 6. Das Ende Josia's wird durch die Schlacht bei Megiddo markirt, in der er im Kampfe gegen den Pharao Necho oder Nechao II. fiel, 2 Kön. 23, 29, 2 Chr. 35, 20, Herod. II, 159. Profane Hilfsmittel zu der genaueren Bestimmung des Datums fehlen, nur im Allgemeinen harmonirt die ägyptische Chronologie Herodot's für Necho mit der biblischen für Josia und Jojakim, während sie mit der Africanisch-Manethonischen im Widerspruch ist. Nach Herodot regierte nämlich Necho von 616—601 v. Chr., nach dem Manetho des Julius Africanus aber erst von 604 v. Chr. an 6 Jahre lang. Böckh will, S. 724, diesen Widerspruch durch die Hypothese einer 9- bis 10jährigen Mitregentschaft Necho's mit seinem Vater lösen, Brugsch setzt einfach Necho's Regierung in die Jahre 611—595 v. Chr.

Joahas, Josia's jüngerer Sohn, regierte bloß 3 Monate, worauf ihn Necho als Gefangenen nach Aegypten abführen ließ, 2 Kön. 23, 21.

An seine Stelle trat, von Necho eingesetzt, sein älterer Bruder, der heidnisch gesinnte Eliakim oder Jojakim. Er regierte nach 2 Kön. 23, 36, 11 Jahre, also von 607—597 v. Chr. genau gerechnet aber schwerlich über den Januar des letzten Jahres hinaus, da sein Nachfolger Jojachin nach 2 Chr. 36, 10 לִתְשׁוּבַת הַשָּׁנָה, d. i. im Frühling, nach nur 3monatl. Regierung von Nebukadnezar in Jerusalem belagert und entthront wurde. Unter ihm tritt der überlegene Nebenbuhler des Herakles, wie ihn Megasthenes bezeichnet, der schreckliche „Knecht Gottes", wie ihn Jeremia nennt, auf den Schauplatz: Nebukadnezar. Das Wann zu bestimmen, ist übrigens nicht leicht. In 2 Kön. 24, 1 ist der Zug Nebukadnezar's gegen Jojakim ohne Datum, nach Dan. 1, 1, fand er im 3. Jahre des Letzteren statt. Leider aber erheben sich durch Jer. 25, 1—36, 1 u. 9. — 46, 2, gegen die Zuverlässigkeit dieser Zeitangabe Bedenken, welche durch den tief gewurzelten Argwohn gegen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des Buchs Daniel ein schweres Gewicht bekommen, wie neustens Baxmann in seiner Abhandlung: „über das Buch Daniel", in den „Theol. Studien und Kritiken", Jahrg. 1863, S. 452 ff., zu zeigen sich bemüht hat. Was Jer. 25, 1 anbelangt, so fragt man, wie denn der König Nebukadnezar schon im 3. Jahre Jojakim's habe Jerusalem einnehmen können, wenn er erst in dessen 4. Jahre König geworden sey? Die leichteste, schwerlich aber die sicherste Manier zu helfen, ist die Scaliger's in seinem „Elenchus utriusque orationis chronologicae D. Davidis Parei", pag. 27, durch die Interpretation: „anno tertio Joakim absoluto, ineunte quarto". Wollte man sich aber auch mit dieser von vielen Aelteren beliebten Auskunft für 251 zufrieden geben, so taugt sie doch nicht für 36, 1 u. 9, wo Berthold, Bleek, v. Lengerke, Hitzig, Ewald und Vaihinger im Art. „Jojakim", Bd. VI, 790, aus Jeremia's Weissagung des Unglücks Jerusalems im 4. Jahre Jojakim's und der Vorlesung dieser Weissagung im 5. Jahre dieses Königs schließen, daß Nebukadnezar unmöglich schon im 3. Jahre Jojakim's, also auch nicht im Anfang seines 4., habe vor Jerusalem seyn können. Eher harmonirt noch 46, 2 mit ihr, insofern die Schlacht von Carchemis im 4. Jahre Jojakim's allerdings der Belagerung Jerusalems wahrscheinlich vorausgegangen ist, aber doch wohl nur um wenige Wochen. Mehr Schein hat aber jedenfalls diejenige Vermittelung, welche für das 3. Jahr Jojakim's bei Daniel eine andere Epoche, als seinen Regierungsantritt supplirt, denn sie macht alle Collision verschwinden. So nennt es zuerst die rabbinische Chronik „das 3. Jahr seines Abfalls", unglücklicher Weise läßt sich aber nicht entscheiden, ob sie damit das 3. Jahr seit dem Abfall Jojakim's, oder das Jahr des Abfalls selbst als das 3. seiner

Unterthänigkeit meint. Im ersten Fall wäre „das 3. Jahr seines Abfalls“ das 11. und letzte Jahr Jojakim's, da sie den ersten Angriff Nebukadnezar's auf Juda, offenbar wegen Jer. 36, in sein 2. Regierungsjahr, also nach Jer. 25, 1, in das 5. Jojakim's setzt, im zweiten Falle wäre es das 8. Jojakim's. Für das Jahr des Abfalls nehmen die Chronologen Jakob Cappel und Simson, und identificiren dasselbe mit dem 5. Jahre Jojakim's, sie stehen auf den Schultern des Eusebius und Syncellus, welche von einem Ansatz des ersten Angriffs Nebukadnezar's in das zweite Jahr Jojakim's wissen. Andere, darunter Grotius, Ludwig Cappel und Marsham, geben ihm das 8. Jahr Jojakim's als das seiner Wiedereinsetzung von Nebukadnezar, von der übrigens, wie Des Vignoles richtig einwendet, die Schrift nichts weiß, zu seiner Woche und kommen so auch auf das 11. Jahr Jojakim's. Ebenso rechnen Michaelis, Berthold, Ewald und Vaihinger a. angef. O., welche nach Josephus, Antt. X, 6, 1 und 2, das 8. Jahr Jojakim's für das des ersten Angriffs Nebukadnezar's nehmen. Das aus dieser Interpretation resultirende Zusammenfallen der Eroberung Jerusalems von Nebukadnezar bei Daniel mit dem Auftreten des offenbar nicht von Nebukadnezar selbst commandirten Executionsheeres in 2 Kön. 24, 2 gibt nach dem Kanon: „quod quis per alios" etc., keinen Einwurf ab. Dagegen erweist sich die letzte Hypothese auf der Wage von Dan. 2, 1, wonach schon im 2. Jahre Nebukadnezar's seit der Wegführung Daniel's 3 Jahre verflossen sind, unwidersprechlich zu leicht, was von Des Vignoles bis Hengstenberg und Zündel, „Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buchs Daniel“, S. 22, stets bemerkt worden ist. So ist denn von den bisher aufgeführten Vermittelungen keine plausibel; die Scaliger'sche thut dem Buchstaben Gewalt an, ohne den Conflikt mit der Chronologie Jeremia's thatsächlich zu heben, die rabbinische mit ihren Abneigungen bringt das Buch Daniel mit sich selbst in Widerspruch. Dagegen ergibt sich die rechte Lösung ungezwungen dadurch, daß man die Zeitangabe Daniel's in dem nächsten buchstäblichen Sinne der Rechnung vom Regierungsanfang Jojakim's an ohne Zerrung und Dehnung annimmt, und in der Benennung Nebukadnezar's als König eine durch sein selbstständiges Auftreten in Juda berechtigte Anticipation des Königstitels anerkennt. Das Erste ist aber auch allein historisch richtig, was Bertheau in seinem Commentar zu den Büchern der Chronik und M. v. Niebuhr angenommen haben, Ersterer jedoch in zweifelnder Weise, das Zweite auch sonst in der Bibel gewöhnlich. Hinsichtlich des Ersten muß nämlich dem Angriff auf Jojakim der Sieg bei Carchemis vorausgegangen seyn, denn laut Berosus bei Josephus, Antiqq. X, 11, 1 und c. Ap. I, 19, erhielt Nebukadnezar erst für den Kampf mit Necho von seinem Vater Nabopolassar ein selbstständiges Commando. Der Kampf mit Necho aber fand nach Berosus a. angef. O. kurz vor dem Tode Nabopolassar's statt, welcher, je nachdem man im ptolemäischen Kanon die Post- oder Antedatirung statuirt, im J. 605 oder 604 v. Chr. starb, also kann Nebukadnezar nicht wohl früher oder später als 605, d. h. nicht wohl vor oder nach dem 3. Jahre Jojakim's, wie Daniel angiebt, Juda zum erstenmal angegriffen haben. Hinsichtlich des Zweiten ist längst erkannt worden, daß 2 Kön. 25, 27 und Jer. 52, 31 (aber wohl nur eine spätere Glosse) für Nebukadnezar 45 Regierungsjahre, statt der 43 des Kanon, also eine zweijährige Anticipation des Königstitels oder Mitregentschaft voraussetzen. Ebenso rechnet die rabbinische Chronik. Daniel macht von dieser im Volke geläufigen Anticipation nur 1, 1. Gebrauch, folgt aber sonst der Rechnung des Kanon, war aus der Combination von 1, 5. mit 2, 1. hervorgeht. Der Conflikt mit den jeremianischen Stellen aber löst sich in der Weise, daß die Rechnung in 25, 1 als die des Kanon anzusehen (die gezwungene Erklärung des ersten Jahrs Nebukadnezar's von dem ersten Jahr seiner Herrschaft über Jerusalem bei Hitzig, Keil und Hasse ist unnöthig, die Weissagung in Kap. 36 mit Zündel auf das zukünftige Totalgericht zu deuten und das Datum 46, 2 nach M. v. Nie-

buhr, S. 86, nicht als das der Schlacht bei Carchemis selbst, sondern als das der Abfassung des Liedes über sie aufzufassen ist. Geschah der erste Angriff Nebukadnezar's auf Juda wirklich im 3. Jahre Jojakim's, 605 v. Chr., so erfolgte dessen Abfall nach 2 Kön. 24, 1, in seinem 6. oder 7. Jahre, also 602 oder 601 v. Chr. Die nach 2 Kön. 24, 2 von Nebukadnezar gegen Jojakim angeordnete Execution ist wohl nach dem Kanon: quod quis per alios etc. eines und dasselbe mit dem 2 Chron. 36, 6 erzählten Zug Nebukadnezar's, auf welchem er Jojakim „mit Ketten band, daß er ihn gen Babel führete". Ob die Wegführung nach Babel wirklich vor sich ging, und wann er dann restituirt wurde, sind bei der Dunkelheit und Dürftigkeit der Nachrichten unlösbare Fragen. Sein Tod in seinem 11. Regierungsjahre war nach dem Ausdruck von 2 Kön. 24, 6: „Jojakim entschlief mit seinen Vätern", ein friedlicher, dem Jer. 22, 19 u. 36, 30 nicht in den Weg treten, so lange man diese Stellen als Weissagungen und nicht als vaticinia ex eventu ansieht. Die dort angedrohte Schmach mag von den Gebeinen Jojakim's um einer nachherigen Bekehrung willen abgewendet worden seyn. Ansprechend ist auch die Auskunft von Michaelis und Winer, Jojakim möchte allerdings im Frieden gestorben und bestattet, sein Leichnam aber bei der nachherigen Eroberung Jerusalem's unter Jechonja aus der Gruft herausgeworfen worden seyn. Der Erzählung des Josephus, Antt. X, 6, 3, welcher Ewald gefolgt ist, kommt schon wegen der falschen Chronologie keine Geschichtlichkeit zu.

Auf Jojakim folgte Jojachin oder Jechonja in den ersten Monaten des Jahrs 597 v. Chr. Er war bei seiner Thronbesteigung nach 2 Kön. 24, 8, 18 Jahre alt, nach 2 Chr. 36, 9 aber erst 8. Letztere Angabe ist ein bloßer Schreibfehler und keine Handhabe für die Hypothese einer Mitregentschaft mit seinem Vater, wodurch die älteren Chronologen den Widerspruch auszugleichen suchten. Er regierte nach 2 Kön. 24, 8 nur 3 Monate, nach 2 Chron. 36, 9 genauer 3 Monate und 10 Tage, indem er sich, von Nebukadnezar in Jerusalem belagert, diesem auf Diskretion ergeben mußte, der dann den Tempel plünderte und den König mit einer großen Anzahl Juden in das Exil abführte, siehe 2 Kön. 24, 10 ff. 2 Chron. 36, 10 ff. Jerem. 22, 24 ff. 29, 2 ff.

An seine Stelle trat, wohl im Sommer, wie Scaliger will, von Nebukadnezar eingesetzt, sein Oheim Mathanja, mit dem Königsnamen Zedekia, 2 Kön. 24, 17. Unter ihm brach die letzte Katastrophe über Juda herein. Im Vertrauen auf den Pharao Hophra, dem Uaphris Manetho's und Apries Herodot's und Diodor's, Jer. 37, 5. 7. Ez. 17, 15, warf Zedekia das drückende Joch der Chaldäer ab, 2 Kön. 24, 20. 2 Chron. 36, 13, nachdem er es „gegen 8 Jahre" getragen hatte, Josephus, Antt. X, 7, 3. Die Folge davon war das Einrücken eines chaldäischen Heeres in Juda und die Belagerung Jerusalems, 2 Kön. 25, 1, Jer. 39, 1. 52, 4. Diese wurde zwar durch den Heranzug eines ägyptischen Hilfsheers unterbrochen, Jer. 37, 5. 8. 11, allein nach dessen Zurückwerfung im 9. Jahre Zedekia's, am 10. Tage des 10. Monats wieder aufgenommen. So stellen wenigstens Josephus und die rabbinische Chronik den Gang der Sache dar. Dagegen setzt aber weitaus die Mehrzahl der Ausleger die Unterbrechung durch die Aegypter dem biblischen Anfangstermin der Belagerung nach, obgleich schon Des Vignoles, der übrigens selbst mit der großen Menge geht, zu Gunsten des Josephus und der rabbinischen Chronik geltend gemacht, 1) daß der 2 Kön. 25, 1—3 und Jer. 52, 4—6 gleichlautende Ausdruck über die Dauer der Belagerung einen ununterbrochenen Fortgang derselben anzuzeigen scheine, 2) daß Jeremia erst nach seiner Erzählung von der Aufhebung der Belagerung durch die Chaldäer wegen des Heranrückens der Aegypter und von seinem Besuch in seiner Heimath während dieser Unterbrechung die Belagerung Jerusalems im 9. Jahre Zedekia's berichte, 3) daß der Beginn der Belagerung erst im 10. Monat einen vorherigen Frühjahrsfeldzug Nebukadnezar's gegen die Aegypter voraussetze, und 4) daß das „conformatus est" der Vulgate

in Ch. 24, 2 einen Schluß auf einen schon früheren Anfang der Belagerung durch Nebukadnezar zulasse. Beendigt wurde die Belagerung im 11. Jahre Zedekia's, am 9ten Tage des 4. Monats, Jer. 39, 2. 52, 6. Jerusalem wurde erstürmt, Zedekia floh Jericho zu, wurde aber ergriffen, nach Riblath vor Nebukadnezar geführt, von diesem zur Blendung verurtheilt und in Ketten nach Babel gesandt, wo er starb, Jerem. 52, 11. Am 7. oder 10. Tag (2 Kön. 25, 8, Jer. 52, 12) des 5. Monats verbrannte Nebusaradan den Tempel mit den Hauptgebäuden Jerusalem's, schleifte die Mauern, und führte die besseren Familien in das Exil. Alle Chronologen setzen die Einäscherung Jerusalems nur 1 Monat nach der Eroberung, allein Des Vignoles meint zwischen beide Ereignisse 13 Monate legen zu müssen, weil sich ihm die Eroberung in das 18. mit dem Jannar beginnende Jahr Nebukadnezar's stellt und für den Tempelbrand dessen 19. angegeben ist.

Ueber die Dauer der Belagerung Jerusalem's scheint gegenüber von der biblischen Bestimmung ihres Anfangs und Endes eine Meinungsdifferenz unter den Chronologen nicht möglich zu seyn, insofern nach der gewöhnlichen Arithmetik die Zeit vom 10. Monat des 9. Jahres bis zum 4. Monat des 11. Jahres anderthalb Jahre ausmacht, und doch bringen einige Aeltere verschiedene und größere Zahlen heraus, weil sie die Monate vom Beginn des bürgerlichen Jahres, die Jahre aber von einem andern Termine an, nämlich von dem ihnen beliebenden ersten Regierungstag Zedekia's an rechnen. So bringt Jakob Cappel 2 Jahre und 6 Monate, Calvisius und Usher 2 Jahre und 5 Monate, Grotius aber nahezu 2 Jahre heraus. Unter den Chronologen, welche der Belagerung die obigen 18 Monate geben, wissen Johannes Funck und Des Vignoles die oben erwähnten 390 und 40 Tage in der Vision Ezechiel's über die Belagerung Jerusalems, Kapitel 4, für die Einfügung der ägyptischen Unterbrechung in den Gang der Belagerung künstlich zu verwerthen, wobei sie die überschüssigen Tage der Belagerungszeit auf das Interstitium derselben beziehen. Namentlich bringt Des Vignoles, T. I, p. 497 sqq. und T. II, p. 450 sq., folgendes Detail heraus: nach Ezechiel 29, 1 u. 5 ist Pharao Hophra erst, nachdem die Belagerung schon ein ganzes Jahr gedauert hatte, zu der Entsetzung Jerusalems aufgebrochen und hat die Chaldäer nach 1 Jahr, 1 Monat und 6 Tagen = 390 Tagen zu einer Unterbrechung gezwungen, diese währte 103 Tage, worauf die Belagerung 40 Tage lang wieder aufgenommen wurde. Setzt man dagegen die ägyptische Unterbrechung vor den biblischen Anfangstermin der Belagerung, so muß man dieser natürlich eine etwa drittehalbjährige Dauer geben.

Für die Feststellung des Datums der Eroberung Jerusalems nach Jahren vor der christlichen Aera ist das sicherste Hilfsmittel die erwähnte Parallelisirung des Tempelbrands mit dem 19. Jahre Nebukadnezar's. Dieses ist das Jahr 586 v. Chr. Das Verdienst, dieses neuestens fast allgemein anerkannte Datum zuerst fixirt zu haben, gebührt Jackson. Daß Jer. 52, 29 ein Jahr weniger gerechnet ist, und Josephus diesem Vorgang sich überall anschließt, kann, wie M. v. Niebuhr S. 59 vermuthet, entweder die Folge einer das 4. Jahr Jojakim's dem 21. Nabopolassar's gleichsetzenden Postdatirung seyn, oder der Ausfluß eines Mißverständnisses der jüdischen Gelehrten, welche aus dem scheinbaren Datum der von Nebukadnezar noch als Kronprinz gewonnenen Schlacht bei Carchemis in Jer. 46, 2 den Schluß der Coincidenz des 1. Regierungsjahrs Nebukadnezar's mit dem 5., statt mit dem 4., Jojakim's gezogen haben mögen. Der Tag des Tempelbrandes fiel, wenn man das Jahr mit dem Nisan beginnt, in den August, und zwar war es der 10. August, der traditionelle Gedächtnißtag der zweiten Tempelzerstörung, wenn es wahr ist, was Josephus, de B. J. VI, 4, 5, erzählt, daß die nach seiner Angabe am 10. des macedonischen Lous, nach der des Thalmud am 9. des jüdischen Ab, geschehene Einäscherung des zweiten Tempels an einem und demselben Tage mit der des ersten stattgefunden habe.

Die verschiedenen Ansätze der Zerstörung Jerusalem's bei den Chronologen sind folgende:

Bei Demetrius 565 v. Chr., da er die letzte Wegführung aus Juda (im 23. Jahre Nebukadnezar's?) auf 360 v. Chr. stellt. Bei Eupolemus 639 v. Chr., wenn M. v. Niebuhr, S. 354, Recht hat, daß die Berechnung der ersten Zerstörung auf 708½ Jahre vor der zweiten bei Josephus, B. J. VI, 10 und Antt. VI, 11, 1, einer der Faktoren seines Datums des Auszugs aus Aegypten 1721 v. Chr. sey. Dieser auffällige Ansatz beruht vielleicht, wie M. v. Niebuhr meint, auf einer Zurückrechnung der 70 Gefangenschaftsjahre von dem durch Correktur der 31 Jahre des Darius Hystespis in 36 auf 569 v. Chr. kommenden 1. Jahre des Cyrus bei Ctesias. Bei Josephus außer den angegebenen Stellen nach B. J. I, 3, 1, 629, nach Antt. XX, 10, 2, 647 vor Chr. Ein annäherungsweise richtiges Datum aber ergibt sich, wenn man von den 1130½ Jahren seit dem Tempelbau Salomo's bis zum Tempelbrand unter Titus in B. J. VI, 4, 8. die 470½ Jahre vom Tempelbau bis zum Tempelbrand unter Nebukadnezar in Antt. X, 8, 5, abzieht, nämlich 590 v. Chr. Bei den Rabbinen 424 v. Chr. Bei Theophilus von Antiochien 590 v. Chr., denn er läßt die babylonische Gefangenschaft im 2. Jahre des Darius Hystaspis zu Ende gehen. Bei Clemens von Alexandrien ungefähr 588 v. Chr., denn er läßt die babylonische Gefangenschaft „um die 48. Olympiade" beginnen. Bei Julius Africanus 619 v. Chr. Bei Eusebius findet sich die Zahl des Clemens, zieht man aber von seinem Datum des Tempelbaus, 1032 v. Chr., seine 432 Jahre bis zum Tempelbrand ab, so kommt man auf 600 v. Chr. Im Chronicon paschale 601 v. Chr. Bei Syncellus 592 und bei Beda 589 v. Chr. Bei den Neueren, und zwar bei Scaliger und Calvisius 590 v. Chr., Jakob Cappel 590, Petav 589, Marsham 607, Usher 588, Jackson 586, Humphry Prideaux 588, Des-Vignoles und die „Art" die Eroberung Jerusalems 587, der Tempelbrand 586, Bengel 587, Frank und Gatterer 578, Tiele 588, Winer 588, Ewald 586, Thenius 587, Keil 588, Seyffarth 586, Bunsen 586, M. v. Niebuhr 586.

Eine vergleichende Chronologie vom Untergang Samaria's an bietet folgende Fortsetzung der früheren Tabelle über das getheilte Reich:

Juda.	Petav.	Usher.	Des-Vignoles.	Bengel.	Tiele.	Winer.	Ewald.	Thenius.	Keil	Seyffarth.	Bunsen.	M. v. Niebuhr.
	Jahre vor Christus.											
Manasse . . .	698	698	694	698	698	696	695	698	gibt für diese Periode keine Tabelle.	697	685	695
Amon	643	643	640	643	643	641	640	643		642	641	640
Josia	641	641	639	641	641	639	638	641		640	639	638
Joahas	610	610	609	610	610	609	608	610		608	608	608
Jojakim . . .	610	610	608	610	610	609	607	609		607	608	607
Jojachin . . .	599	599	598	598	599	598	597	598		596	597	597
Zedekia . . . ,	599	599	597	598	599	598	596	598		596	597	596

Mit der Zerstörung Jerusalems und dem Untergange des Nationalheiligthums hört für das Volk Gottes die politische Selbstständigkeit auf, deren Zerfall mit der Theilung des Reichs begonnen hatte. Es folgt nun die Periode der Unselbstständigkeit bis zum zweiten Untergange Jerusalems unter Titus mit sparsamen Lichtblicken der Freiheit.

Den gänzlichen Verlust des eigenen Staatslebens zeigt die babylonische Gefangenschaft. Ihr Anfangstermin ist ein mehrfacher, denn die Bibel weiß von 4 Wegführungen nach Babel: 1) im 3. Jahre Jojakim's, Dan. 1, 1.; 2) im 8. (7. Jer. 52, 28.) Nebukadnezar's unter Jojachin, 2 Kön. 24, 14 ff. Jer. 27, 20.; 3) im 11. Zedekia's, 2 Kön. 25, 11. 2 Chr. 36, 20.; 4) im 23. (24.) Nebu-

kadnezar's, Jer. 52, 30., welche von Josephus, Antt. X, 9, 7., auf die nach Aegypten ausgewanderten Juden bezogen, von den Neueren aber mit dem phönicischen Krieg Nebukadnezar's in Verbindung gesetzt wird. Von diesen 4 Wegführungen macht aber die Bibel nur 2 mit ausdrücklichen Worten zu Epochen: die unter Jojachin, nach ihr rechnet Ezechiel, 1, 2. 33, 21. 40, 1., und der Evangelist Matthäus, 1, 11. 12., und die unter Zedekia, ihr folgt Jeremia 1, 3. und der Chronist, 2 Chr. 36, 20., denn die häufige Zurückbeziehung von V. 20. auf Jojakim in V. 5 ff. ist eine gar zu künstliche Aushülfe. Als Endpunkt ist in 2 Chr. 36, 22. und Esra 1, 1. 5, 13. das 1. Jahr des Kores oder Cyrus, natürlich in Babylon und nicht in Persien, wie alle Alten annehmen, nach dem ptolomäischen Kanon 538 v. Chr., angegeben. Die mit einem bemitleidenswerthen Aufwande von Gelehrsamkeit verfochtene Degradation dieses Befreiers der Juden zu einem Satrapen unter Xerxes und Artaxerxes von dem englischen Herzog Georg von Manchester ist längst widerlegt (s. den Art. „Cyrus"). Hiernach hätte die babylonische Gefangenschaft von Jojachin an, um 597 v. Chr., 61, von Zedekia an, um 586 v. Chr., aber nur 48 Jahre gedauert. Der letztere Zeitraum soll in den 7 schwer verständlichen Jahrwochen des Propheten Daniel, 9, 27., nach der Auffassung der rabbinischen Chronik, Kap. 28., und der modernen Gelehrten: Bertholdt, Eichhorn, v. Lengerke, Hitzig, Ewald, Rüetschi in seinem Artikel „Babylonisches Exil" Bd. I, 649, Reichel und in schwankender Weise Bleek, verborgen seyn. Man gewöhnte sich übrigens frühe schon an eine viel höhere Berechnung der Dauer des Exils, deren Zahl man der Weissagung Jeremia's von einer 70jährigen Dienstbarkeit unter Babel in Kap. 25 und 29. entnahm. In der Berechnung des Anfangs- und Endpunkts herrscht jedoch große Uneinigkeit unter den Auslegern. Jeremia selbst hat seine 70 Jahre, wie seit Scaliger, mit Ausnahme von Wieseler, wohl allgemein anerkannt ist, von der Wegführung unter Jojakim an gerechnet, und in der That sind es vom 3. Jahre Jojakim's, 605 v. Chr., bis zum 1. Jahr der Selbstständigkeit des Cyrus in Babylon, 536 vor Chr., den terminus a quo mit eingerechnet, genau 70 Jahre. Hinter diesen Anfangstermin zurück geht Eusebius mit anderen anonymen Alten, um den einen seiner beiden Schlußpunkte des Exils, das 1. Jahr des Cyrus in Persien und das 2. Jahr des Darius Hystaspis, zu retten, nämlich bis zum 1. Jahr des prophetischen Auftretens Jeremia's, dem 13. Jahr des Königs Josia, s. Chron. arm. ed. Aucher. P. I. p. 187, Mit Jeremia gehen außer dem Propheten Daniel und nach ihm etlichen ungenannten Alten bei Eusebius und Syncellus, Lightfoot, Jakob Cappel, Isaak Voß, Petav, Usher, Des Vignoles und Bengel. Andere beginnen wegen Ezechiel mit der Wegführung Jojachin's. So unter den Alten Clemens von Alexandrien, der auch 2 Termine hat, Julius Africanus und Syncellus und unter den Neueren Scaliger, Calvisius und Ludwig Cappel. Sie endigen dann die 70 Jahre ebenfalls mit dem 1. Jahre des Cyrus, und zwar die Alten mit seinem 1. in Persien, wodurch sie auf die Absurdität hinauskommen, Jojachin auf 630 v. Chr. setzen zu müssen, die Neueren aber mit seinem 1. in Babylon, das Scaliger auf 531 vor Chr. setzt. Die Mehrzahl hält sich, durch Sacharja, 1, 1. 12., veranlaßt, an die Zerstörung Jerusalems und geht mit dem Ende des Exils bis zu der Wiederaufnahme des Tempelbaus im 2. Jahre des Darius Hystaspis, Esr. 4, 24., herab. So schon die rabbinische Chronik, Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandrien, Eusebius, das Chronicon paschale und Andere; nur der wunderliche Josephus will trotzdem für die 70 Jahre das 1. Jahr des Cyrus in Persien als Schlußpunkt beibehalten.

Innerhalb dieses Rahmens des Exils, den man verengern und erweitern kann, bieten sich bloß die Angaben des Buchs Daniel der Chronologie dar. Die Zeitrech-

analogen, gebundenen Mondjahre das julianische Sonnenjahr mit dem ursprünglichen Anfang um die Zeit, wenn auch nicht gerade am Tage der Herbsttagundnachtgleiche, dessen Monatstage bei den Asianern in drei Dekaden eingetheilt und vom ersten bis zum zwanzigsten hinter einander vorwärts, von der *εἰκάς* an aber vom dreißigsten rückwärts gezählt wurden, während sie von den Syrern ohne die Dekadeneintheilung vom ersten bis zum letzten nach einander fortgezählt wurden. Die Monate führen mannigfaltig verschiedene Localnamen, welche übrigens mit Ausnahme der syrischen, die fast durchweg die hebräischen sind, manchmal im schriftlichen Verkehre der kürzeren Bildung nach ihrer Ordnung im Jahre oder wohl auch den Thierkreisnamen weichen mußten. Die hauptsächlichsten Aeren waren die seleucidische und die cäsareanische mit den Epochen 312 und 49 v. Chr. Der ägyptische Kalender hatte das bewegliche Sonnenjahr mit 12 dreißigtägigen Monaten und 5 Ergänzungstagen, welches mit dem wandernden 1. Thoth begann und durch die Hundssternperiode sich mit dem astronomischen Sonnenjahr ausgleicht. Von den ägyptischen Aeren bei den Armeniern haben wir auch nicht die Spur einer Kunde. Der griechische, beziehungsweise attische Kalender behielt wohl lange über die Epoche der christlichen Aera hinaus, und zwar nach einer bald nach Hipparch zu setzenden Zeitfrist und nach dem Scholiasten des Aratus, seine alten Mondmonate mit der jährlichen Ausgleichung durch die Oktaeteris, die metonische und callippische Periode bis in das 4. Jahrhundert und wurde erst mit der allgemeinen Annahme des Christenthums nach dem julianischen regulirt, übrigens unter möglichster Annäherung der alten Datirungsweise, welche Theodorus Gaza in seiner Schrift περὶ μηνῶν in Petav's „Uranologium", S. 153—160, noch im 15. Jahrhundert erhalten wissen wollte. Die Hauptära der Griechen war bekanntlich die der Olympiaden mit der Epoche des 1. Juli 776 v. Chr. Der alexandrinische Kalender ist dem julianischen analog: er zählt die 12 altägyptischen Monate je zu 30 Tagen, und fügt ihnen am Jahresschluß dreimal 5 und einmal 6 Ergänzungstage bei. Sein Jahresanfang ist der 1. Thoth = 29. August des julianischen Kalenders, und seine Aera bilden die laufenden Jahre der römischen Kaiser. Das nähere Detail über die genannten Zeitrechnungen findet sich in dem immer noch einzig dastehenden „Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie" von Ideler.

Die kirchliche Zeitrechnung der Christen beschränkte sich während der Privatstellung der Kirche auf den Gebrauch der Woche, laterculus septem dierum nach der Bezeichnung Tertullian's, sonst hebdomas oder hebdomada und septimana, letzteres zuerst im Codex Theodosianus, althochdeutsch wëchâ, wochâ, angelsächsisch vuce, altnordisch vika, schwedisch vecka, dänisch uge, vermuthlich vom lateinischen vicis, vgl. Jakob Grimm, „Deutsche Mythologie", 2. Ausg., Bd. I. S. 115 Anm. Sie war ein lediglich israelitisches Institut, aber durch die Zerstreuung der Juden über den ganzen orbis schon vor der Ankunft Christi in der heidnischen Welt bekannt und beliebt geworden, ohne deshalb irgendwo zu öffentlicher Geltung zu kommen. Bekanntlich begann sie mit einem Werktag und schloß mit einem Feiertag, dem Sabbath, und ihre einzelnen Tage wurden nicht benannt, sondern gezählt. Spät erst, vielleicht nicht einmal schon am Anfang unserer Aera, erhielt der sechste Wochentag den Namen παρασκευή. Der Wochencyklus ging nun unter allmählicher Verlegung seines Feiertags und Vermischung der Tageszählung mit der Tagbenennung in das Christenthum über. Diese Aenderung vermittelte sich durch das Moment des Gedächtnisses der Tage des Leidens und der Auferstehung Jesu Christi. Sie sind der Mittwoch als der Tag des Rathschlusses über den Herrn, der Freitag als der der Kreuzigung und der Sonntag als der der Auferstehung. Den beiden ersteren begegnen wir als Stations- und Fasttagen zuerst bei Tertullian, de jejun. c. 2, und bei Clemens von Alexandrien, Strom. VII. 12. § 75, sie sind aber sicher

ker, denn der Ausdruck statio (στάσις), mit dem man sie zu Tertullian's Zeit zu zeichnen pflegte, kommt schon im Hirten des Hermas, lib. III. simil. 5., wenn ch ohne specielle Anwendung auf sie, vor. Dem letzteren begegnen wir als Freuentag, der zuerst an die Seite und endlich an die Stelle des Sabbaths trat, erst im Brief des Barnabas, Kap. 15., obgleich seine Feier der Natur der Sache nach schon apostolisch gewesen seyn muß. Diese drei herrngeschichtlichen Tage nten bei den Lateinern als feria quarta und sexta oder auch parasceve und dies minicus oder dominica, bei den Griechen aber als τετρὰς, παρασκευὴ und ἡμέρα κυριακὴ, kurzweg κυριακὴ und κυρία oder auch ἀναστάσιμος ἡμέρα in den Wochenkreis ein. Die ältesten Zeugen für diese Benennungen der Stationentage sind die schon nannten Tertullian und Clemens, der erstere hat auch zuerst die dominica, während die κυριακὴ sich schon bei Ignatius, ad Magnes., findet. Die übrigen Wochentage wurden von den Lateinern ebenso, wie die Stationentage, mit feria*) zeichnet und von feria secunda bis sexta, beziehungsweise parasceve, gezählt, während die Griechen von ἡμέρα δευτέρα bis ἕκτη, beziehungsweise παρασκευὴ, rechneten, der letzte Tag behielt bei beiden seinen Namen sabbatum oder σάββατον und σάββατα. Die heidnische, von Alexandrien ausgegangene, planetarische Benennung, über welche Ideler, Bd. II. S. 177 und 178, und Alexander v. Humboldt, „Kosmos“, Bd. III. S. 472—475, zu vergleichen sind, kommt ebenfalls zuerst bei Tertullian vor, welcher den dies Solis und dies Saturni anführt, sodann bei Justin dem Martyrer, welcher Apol. I, 67. der τοῦ ἡλίου ἡμέρα und der Κρονικὴ denkt, und bei Clemens v. Alexandrien a. a. O., welcher die Ἑρμοῦ und Ἀφροδίτης ἡμέρα erwähnt, natürlich ist das nur Accommodation. Eine weitere Art der Bezeichnung der Wochentage findet sich in dem Osterkanon des Hippolytus, welcher später zur Sprache kommen wird. Dort sind sie nämlich vom Sonntag an mit den Buchstaben A — G karakterisirt, s. Ideler Bd. II. S. 115 u. 116, was noch im heutigen russischen Kalender geschieht.

Unter den Wochen des Jahres war natürlich diejenige die bedeutungsvollste, welche das Passah der Juden und mit ihm die Jahrstage des Todes und der Auferstehung des Herrn zurückführte, denn: „unser Herr Jesus ist um unserer Sünde willen dahin gegeben, und um unserer Gerechtigkeit willen auferwecket“, Röm. 4, 25., das ist ja der Kern des Evangeliums. Um dessen willen bringt es die Natur der Sache mit sich, daß ein Jahresfest des Todes des Erlösers nirgends ohne das Complement des Auferstehungsfestes bestehen konnte. Es ist sicher ein, freilich gemäß ihrer Auffassung des Streitobjekts in der Passahfrage folgerichtiger, Mißgriff der Tübinger Schule, den Quartodecimanern, eine einseitige Passahfeier unter der Voraussetzung ihres inconsequenten Begnügens mit der allsonntäglichen Feier der Auferstehung Schuld zu geben. Die Passionstrauer und die Auferstehungsfreude wurden übrigens anfänglich nicht immer in einen Festkreis zusammengenommen, wie man gewöhnlich annimmt, und wofür allerdings die κυριακαὶ τοῦ πάσχα in der Ostertafel des Hippolytus aus dem Jahre 222 n. Chr. beweisend sind, sondern in zwei geschieden: in den des Passah's

*) Der Grund der lateinischen Benennung der Werktage mit feria ist von Scaliger, Dufresne u. A. in der Erhebung der 7 Tage vor und nach Ostern zu lauter Feiertagen, dies feriati, von Valentinian II., welche übrigens Julius Pollux schon Constantin dem Großen zuschreibt, von Ideler in der Auszeichnung der Stationentage vor den gewöhnlichen mit dem Namen feria, von Greswell, „Fasti temporis catholici“, T. I. p. 421, in der chronologischen Karakterisirung des Sonntags als prima und in seiner kirchlichen als feria, von Jacobson in seinem Art.: „Feste, kirchliche“, Bd. IV, 378, in der idealen Anschauung von der gottesdienstlichen Bestimmung eines jeden Tages gesucht worden. Wäre die Scaliger'sche Erklärung richtig, so könnte feria nicht schon bei Tertullian vorkommen, wodurch sich auch Beda's Meinung corrigirt, der Ausdruck rühre erst vom Pabst Sylvester, reg. 314—335, her. Vermuthlich ist secunda etc. feria = secunda sc. dies feriae, und dieses so viel als μία κτλ. σαββάτων im N. T., wie denn Tertullian auch quarta et sexta sabbati schreibt.

analogen, gebundenen Mondjahrs das julianische Sonnenjahr mit dem ursprünglichen Anfang um die Zeit, wenn auch nicht gerade am Tage der Herbsttagundnachtgleiche, dessen Monatstage bei den Asianern in drei Dekaden eingetheilt und vom ersten bis zum zwanzigsten hinter einander vorwärts, von der εἰκάς an aber vom dreißigsten rückwärts gezählt wurden, während sie von den Syrern ohne die Dekadeneintheilung vom ersten bis zum letzten nach einander fortgezählt wurden. Die Monate führten mannigfaltig verschiedene Localnamen, welche übrigens mit Ausnahme der syrischen, die fast durchweg die hebräischen sind, manchmal im schriftlichen Verkehre der bloßen Zählung nach ihrer Ordnung im Jahre oder wohl auch den Thierkreisnamen weichen mußten. Die hauptsächlichsten Aeren waren die seleucidische und die cäsarianische mit den Epochen 312 und 49 v. Chr. Der ägyptische Kalender hatte das bewegliche Sonnenjahr mit 12 dreißigtägigen Monaten und 5 Ergänzungstagen, welches mit dem wandernden 1. Thoth begann und durch die Hundssternperiode sich mit dem astronomischen Sonnenjahr ausgleicht. Von den ägyptischen Aeren bei den Armeniern haben wir auch nicht die Spur einer Kunde. Der griechische, beziehungsweise attische Kalender behielt wohl lange über die Epoche der christlichen Aera hinaus, und zwar nach einer bald nach Hadrian zu setzenden Inschrift und nach dem Scholiasten des Aratus, seinen alten Lunarkarakter mit der solarischen Ausgleichung durch die Oktaeteris, die metonische und callippische Periode bis in das 4. Jahrhundert und wurde erst mit der allgemeinen Annahme des Christenthums nach dem julianischen regulirt, übrigens unter möglichster Anpassung der alten Datirungsweise, welche Theodorus Gaza in seiner Schrift περὶ μηνῶν in Petav's „Uranologium", S. 153—168, noch im 15. Jahrhundert restituirt wissen wollte. Die Hauptära der Griechen war bekanntlich die der Olympiaden mit der Epoche des 1. Juli 776 v. Chr. Der alexandrinische Kalender ist dem julianischen analog: er zählt die 12 alten ägyptischen Monate je zu 30 Tagen, und fügt ihnen am Jahresschluß dreimal 5 und einmal 6 Ergänzungstage bei. Sein Jahresanfang ist der 1. Thoth = 29. August des julianischen Kalenders, und seine Aera bilden die laufenden Jahre der römischen Kaiser. Das nähere Detail über die genannten Zeitrechnungen findet sich in dem immer noch einzig dastehenden „Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie" von Ideler.

Die kirchliche Zeitrechnung der Christen beschränkte sich während der Privatstellung der Kirche auf den Gebrauch der Woche, laterculus septem dierum nach der Definition Tertullian's, lateinisch hebdomas oder hebdomada und septimana, letzteres zuerst im Codex Theodosianus, althochdeutsch wëchâ, wochâ, angelsächsisch vuoe, altnordisch vika, schwedisch vecka, dänisch uge, vermuthlich vom lateinischen vicis, vgl. Jakob Grimm, „deutsche Mythologie", 2. Ausg., Bd. I. S. 115 Anm. Sie war ein lediglich israelitisches Institut, aber durch die Zerstreuung der Juden über den ganzen orbis schon zur Zeit Cäsar's in der heidnischen Welt bekannt und beliebt geworden, ohne übrigens irgendwo zu officieller Geltung zu kommen. Bekanntlich begann sie mit einem Werktag und schloß mit einem Feiertag, dem Sabbath, und ihre einzelnen Tage wurden nicht benannt, sondern gezählt. Spät erst, vielleicht nicht einmal schon am Anfang unserer Aera, erhielt der sechste Wochentag den Namen ערובתא. Der Wochencyklus ging nun unter allmählicher Verlegung seines Feiertags und Vermischung der Tagzählung mit der Tagbenennung in das Christenthum über. Diese Aenderung vermittelte sich durch das Moment des Gedächtnisses der Tage des Leidens und der Auferstehung Jesu Christi. Sie sind der Mittwoch als der Tag des Blutraths über den Herrn, der Freitag als der der Kreuzigung und der Sonntag als der der Auferstehung. Den beiden ersteren begegnen wir als Trauer- und Fasttagen zuerst bei Tertullian, de jejun. c. 2, und bei Clemens von Alexandrien, Strom. VII, 12. §. 75, sie sind aber schon

ten, denn der Ausdruck statio (στάσις), mit dem man sie zu Tertullian's Zeit zu bezeichnen pflegte, kommt schon im Hirten des Hermas, lib. III. simil. 5., wenn auch ohne specielle Anwendung auf sie, vor. Dem letzteren begegnen wir als Freudentag, der zuerst an die Seite und endlich an die Stelle des Sabbaths trat, zuerst im Brief des Barnabas, Kap. 15., obgleich seine Feier der Natur der Sache nach schon apostolisch gewesen seyn muß. Diese drei herrngeschichtlichen Tage treten bei den Lateinern als feria quarta und sexta oder auch parasceve und dies dominicus oder dominica, bei den Griechen aber als τετρὰς, παρασκευὴ und ἡμέρα κυριακὴ, kurzweg κυριακὴ und κυρία oder auch ἀναστάσιμος ἡμέρα in den Wochenkreis ein. Die ältesten Zeugen für diese Benennungen der Stationentage sind die schon genannten Tertullian und Clemens, der erstere hat auch zuerst die dominica, während die κυριακὴ sich schon bei Ignatius, ad Magnes., findet. Die übrigen Wochentage wurden von den Lateinern ebenso, wie die Stationentage, mit feria*) bezeichnet und von feria secunda bis sexta, beziehungsweise parasceve, gezählt, während die Griechen von ἡμέρα δευτέρα bis ἕκτη, beziehungsweise παρασκευὴ, rechneten, der letzte Tag behielt bei beiden seinen Namen sabbatum oder σάββατον und σάββατα. Die heidnische, von Alexandrien ausgegangene, planetarische Benennung, über welche Ideler, Bd. II. S. 177 und 178, und Alexander v. Humboldt, „Kosmos“, Bd. III. S. 472—475, zu vergleichen sind, kommt ebenfalls zuerst bei Tertullian vor, welcher den dies Solis und dies Saturni anführt, sodann bei Justin dem Martyrer, welcher Apol. I, 67. der τοῦ ἡλίου ἡμέρα und der Κρονικὴ gedenkt, und bei Clemens v. Alexandrien a. a. O., welcher die Ἑρμοῦ und Ἀφροδίτης ἡμέρα erwähnt, natürlich ist das nur Accommodation. Eine weitere Art der Bezeichnung der Wochentage findet sich in dem Osterkanon des Hippolytus, welcher später zur Sprache kommen wird. Dort sind sie nämlich vom Sonntag an mit den Buchstaben A—G karakterisirt, s. Ideler Bd. II. S. 115 u. 116, was noch im heutigen russischen Kalender geschieht.

Unter den Wochen des Jahres war natürlich diejenige die bedeutungsvollste, welche das Passah der Juden und mit ihm die Jahrstage des Todes und der Auferstehung des Herrn zurückführte, denn: „unser Herr Jesus ist um unserer Sünde willen dahin gegeben, und um unserer Gerechtigkeit willen auferwecket“, Röm. 4, 25., das ist ja der Kern des Evangeliums. Um dessen willen bringt es die Natur der Sache mit sich, daß ein Jahresfest des Todes des Erlösers nirgends ohne das Complement des Auferstehungsfestes bestehen konnte. Es ist sicher ein, freilich gemäß ihrer Auffassung des Streitobjekts in der Passahfrage folgerichtiger, Mißgriff der Tübinger Schule, den Quartodecimanern, eine einseitige Passahfeier unter der Voraussetzung ihres inconsequenten Begnügens mit der allsonntäglichen Feier der Auferstehung Schuld zu geben. Die Passionstrauer und die Auferstehungsfreude wurden übrigens anfänglich nicht immer in einen Festkreis zusammengenommen, wie man gewöhnlich annimmt, und wofür allerdings die κυριακαὶ τοῦ πάσχα in der Ostertafel des Hippolytus aus dem Jahre 222 n. Chr. beweisend sind, sondern in zwei geschieden: in den des Passah's

*) Der Grund der lateinischen Benennung der Werktage mit feria ist von Scaliger, Dufresne u. A. in der Erhebung der 7 Tage vor und nach Ostern zu lauter Feiertagen, dies feriati, von Valentinian II., welche übrigens Julius Pollux schon Constantin dem Großen zuschreibt, von Ideler in der Auszeichnung der Stationentage vor den gewöhnlichen mit dem Namen feria, von Greswell, „Fasti temporis catholici“, T. I. p. 421, in der chronologischen Karakterisirung des Sonntags als prima und in seiner kirchlichen als feria, von Jacobson in seinem Art.: „Feste, kirchliche“, Bd. IV, 378, in der idealen Anschauung von der gottesdienstlichen Bestimmung eines jeden Tages gesucht worden. Wäre die Scaliger'sche Erklärung richtig, so könnte feria nicht schon bei Tertullian vorkommen, wodurch sich auch Beda's Meinung corrigirt, der Ausdruck rühre erst vom Pabst Sylvester, reg. 314—335, her. Vermuthlich ist secunda etc. feria = secunda sc. dies feriae, und dieses so viel als μία κτλ. σαββάτων im N. T., wie denn Tertullian auch quarta et sexta sabbati schreibt.

und der Pentekoste, für welche der Auferstehungstag den Anfang bildete. Daß nun diese beiden Jahresfeste schon in der apostolischen Zeit gefeiert worden seyen, ist schon durch die uralte Analogie der Jahresfeste Epoche machender Ereignisse überhaupt wahrscheinlich. Will man in das apostolische Christenthum den Unterschied zwischen Judenchristen und Paulinern hineintragen, so ist die Feier bei den ersteren deswegen selbstverständlich, weil der Todestag mit dem Passah und der Auferstehungstag mit dem Garbentag (vgl. über dessen Termin Vaihinger's Artikel: „Pfingstfest, israelitisch-jüdisches) zusammenfiel, was zwar nicht aus den Synoptikern, wohl aber aus Johannes, welchem Ewald in seiner „Geschichte des Volkes Israel", Th. V. S. 457, die Palme normativer Auktorität zuerkannt hat, erweislich ist und wohl auch der paulinischen Bezeichnung des Auferstandenen in 1 Kor. 15, 20., als *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*, wie die Webegarbe bei den Sept. in 3 Mos. 23, 10., *ἀπαρχὴ τοῦ θερισμοῦ* heißt, zu Grunde liegt. Mit klaren Worten hat es zuerst Clemens von Alexandrien in einem Fragment der Passahchronik, p. 15, ed. Dindorf, ausgesprochen. — *τῇ ιδ', ὅτε καὶ ἔπαθεν — τῇ γοῦν τρίτῃ ἀνέστη ἡμέρᾳ, ἥτις ἦν πρώτη τῶν ἑβδομάδων τοῦ θερισμοῦ, ἐν ᾗ καὶ τὸ δράγμα νενομοθέτητο προσενεγκεῖν τὸν ἱερέα.* Bei den Paulinern aber ist die Feier nach 1 Kor. 5, 7. und 15, 20. mindestens zu vermuthen, und die entgegenstehende Behauptung Hilgenfeld's, daß sie gar keine jüdischen Feste, und nicht einmal christlich umgebildete, beobachtet hätten, entbehrt der Unterstützung mit Beweisgründen, vgl. Lechler, „das apostolische und nachapostolische Zeitalter", 2te Ausg. S. 350 Anm. Ueber die Zeit der Feier des ersteren der beiden Jahresfeste, des Passahs, ob nämlich am jüdischen Monatstag, d. i. am Vollmondstag des Frühlingsmonats Nisan, die *ιδ'* genannt wegen der jüdischen Tagzählung nicht vom Neumond, sondern vom Neulicht an, oder am Wochentag, hat sich frühzeitig, vielleicht schon im Kreise der Apostel, wie Weitzel annimmt, eine Differenz gebildet. Auf der Seite des Monatstags standen Johannes, Philippus und Paulus, auf der Seite des Wochentags die andern Apostel, wovon uns das Evang. Matth. eine Spur aufzuzeigen scheint. Man hat es nämlich an der Zeitbestimmung in 27, 62: *τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν*, auffallend gefunden, daß der höhere Tag, der Sabbath, nach dem geringeren, der Paraskeve, bezeichnet werde, das Aergerniß fällt aber weg, sobald man die *παρασκευή* in ihrem späteren eminenten Sinne als Charfreitag und somit als den dem Sabbath an Wichtigkeit überlegenen Tag auffaßt, dann ist aber auch schon der Apostel Matthäus trotz seiner Darstellung des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern als Ostermahl ein Anhänger der Wochentagsfeier für das Todesfest des Herrn. Gegen das Ende des 2. Jahrhunderts gestaltete sich nun diese Differenz zu einem die ganze christliche Welt bewegenden Streite zwischen Rom und Kleinasien. Das letztere hielt mit Syrien und Mesopotamien nach Athanasius gegen das erstere an dem Monatstag fest und berief sich für seine Sitte auf die Auktorität der Apostel Johannes und Philippus, aber nicht auf die des Matthäus, welche die Judaisten doch sonst so gern für sich in Anspruch nahmen, ein Umstand, welcher die obige Auslegung von Evang. Matth. 27, 62., noch besonders empfehlen dürfte und zugleich den Judaismus des Matthäus überhaupt sehr in Frage stellt, was auch die Polemik des Ebioniten Symmachus gegen sein Evangelium bei Eusebius, Hist. Eccles. VI, 17., thut. Lediglich nur in dem Laodicenischen Passahstreite der Kleinasiaten unter sich allein wurde an Matthäus appellirt, aber nur als Zeugen der Abhaltung des letzten Ostermahls Jesu am jüdischen Festtermin. Hand in Hand mit dem Termin der Passahfeier ging natürlich der der Auferstehungsfeier: so gut derjenige, welcher das Passah am Wochentag, dem Freitag, feierte, das Auferstehungsfest am Sonntag begehen mußte, durfte auch derjenige, welcher das Passah am 14. Nisan beging, das Auferstehungsfest nicht an seinem Wochentag, welche Inconsequenz Weitzel den

leinasiaten aufbürdet, sondern nur an seinem Monatstag, dem 16. Nisan, ieru. Die Thatsächlichkeit der letzteren Praxis geht schon aus dem Zusammentreffen es Auferstehungstags mit dem Garbentag und dessen Hervorhebung bei Pauls und den Kirchenvätern hervor und liegt, was auch Lechler a. a. O. S. 510 und 512 anerkennt, wenn auch nur indirekt, so doch unwidersprechlich in den Worten des Eusebius, Hist. Eccl. V, 23,, über die Passahdifferenz zwischen Rom und Kleinasien: „die Gemeinden von ganz Asien glaubten nach einer älteren Ueberlieferung den vierzehnten des Mondes für das Passahfest des Erlösers festhalten zu müssen, an welchem den Juden das Lamm zu opfern geboten war, ὡς δέον ἐκπαντὸς κατὰ ταύτην, ὁποίᾳ δ' ἂν ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδος περιτυγχάνοι, τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι", wobei aber κατὰ ταύτην nicht nach der herkömmlichen Auslegung, der sogar Baur, Weitzel und Steitz folgen, „an diesem Tage", sondern: „gemäß diesem Tage" zu übersetzen ist, was zuerst G. K. Mayer, „Aechtheit des Evangeliums nach Johannes", S. 394, nachgewiesen hat, so wie in dem von Eusebius einige Linien nachher mitgetheilten bischöflichen Beschluß zur Ausgleichung der Differenz: „daß an keinem andern Tag, als am Sonntag, das Mysterium der Auferstehung des Herrn von den Todten gehalten werden dürfe, und daß wir nur an diesem den Schluß des Passahfastens machen dürften." Das τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως τοῦ κυρίου μυστήριον, die Ostercommunion, konnte natürlich nur am Auferstehungstag gehalten werden, und es ist eine contradictio in adjecto, wenn Weitzel und Steitz sie bei den Kleinasiaten auf das Passah, den Todestag des Herrn, verlegen wollen. Endlich involvirt auch die, übrigens unwahre Angabe des Liber pontificalis, daß schon im Hirten des Hermas die Feier des Passah's an einem Sonntag ausdrücklich geboten sey, den Bestand einer Tradition von einer anderweitigen Auferstehungsfeier. Ausgeglichen wurde jedoch die Passahdifferenz am Schlusse des 2. Jahrhunderts keineswegs, sondern sie blieb trotz aller Verhandlungen noch über 100 Jahre im alten Recht bestehen. Zu der hier gegebenen Auseinandersetzung des Passahproblems, so wie zu allem später noch darüber zu Sagenden vergleiche man insbesondere den Artikel von Steitz: „Pascha, christliches, und Paschastreitigkeiten" (Bd. XI. S. 149 ff.).

Beide Sitten der Festfeier, die römische wie die kleinasiatische, verlangten in der Praxis entweder einen engen Anschluß an den jüdischen Kalender, oder eine eigene Osterrechnung. Im jüdischen Kalender soll nun nach Epiphanius und Cyrillus die Feier des Passah's schon zur Zeit Christi nach einem 84jährigen Cyklus regulirt worden seyn, welcher die cyklischen Neumonde nicht bloß zu denselben Monatstagen, sondern auch zu denselben Wochentagen zurückführte, daher sich bei seinem Ablauf nicht bloß die Ostergränzen, d. h. die an der Frühlingstagundnachtgleiche oder zunächst darnach eintretenden Vollmonde, sondern auch die Data des Passahfestes in gleicher Ordnung erneuerten, s. Ideler Bd. I. S. 571 und Bd. II. S. 241. Im Thalmud oder sonst bei einem Rabbinen findet sich übrigens keine Spur von einem Passahcyklus, überhaupt beruhte die Ordnung der jüdischen Jahres- und Festrechnung vermuthlich bis auf den Kalenderredaktor Rabbi Hillel ha-Nassi lediglich auf wissenschaftloser Empirie. Unter den christlichen Osterrechnungen aber ist die an der marmornen Bildsäule des Hippolytus aufgefundene und auf das erste Jahr des Kaisers Alexander Severus = 222 n. Chr. gestellte die älteste unter allen bekannt gewordenen. Sie setzt das Aequinoktium auf den 18. März, ist nach einem 16jährigen Cyklus geordnet und bestimmt die Ostersonntage nach der lateinischen Regel, daß, wenn der Ostervollmond auf den Samstag falle, Ostern nicht schon am nächsten, sondern erst am übernächsten Sonntag zu feiern sey, wofür Victorius im 6. Jahrhundert in der Vorrede zu seinem „Canon paschalis", dessen Fragmente sich bei Beda finden, als Grund angibt, daß die Lateiner, im Gegensatz zu den Alexandrinern, welche die Osterfeier schon am ersten Tage nach dem Ostervollmond für zuläßig erachteten, dieselbe nicht vor dem

zweiten Tag nachher, als dem Auferstehungstag des Herrn, begehen zu dürfen glaubten. Der 16jährige Cyklus, dessen sich schon die alten Griechen zu der Ausgleichung ihrer Lunarrechnung mit der Sonne bedienten, hat übrigens den Mangel an sich, daß seine 16 julianischen Jahre um 3 Tage kürzer sind, als 198 synodische Monate, wodurch die Neu- und Vollmonde alle 16 Jahre um 3 Tage im julianischen Kalender sich vorwärts schieben. Natürlich entsprach die Ostertafel des Hippolytus ihrem Zweck, das Osterfest in der Nähe des Frühlingsvollmonds festzuhalten, in sehr ungenügender Weise. Das specielle Detail über sie findet sich bei Ideler Bd. II. S. 213—225. Im Morgenlande ist der älteste Osterrechner, welcher erwähnt wird, der Bischof Dionysius von Alexandrien, von 248 bis 265. Er gebrauchte zu seiner Osterrechnung den kürzesten Zeitraum der annäherungsweisen Ausgleichung der Erscheinungen des Mondes mit dem Sonnenjahr, nämlich einen 8jährigen Cyklus, dessen nähere Einrichtung wir übrigens nicht kennen. Sein Aequinoktialtag war der 21. März und sein Ostertermin dessen Verfluß. Dem 8jährigen Cyklus folgte bald der 19jährige, dessen 19 tropische Jahre nur um 2 Stunden, 4 Min. 33 Sek. kürzer sind, als 235 synodische Monate, so daß sich nach deren Ablauf die Neumonde an denselben Tagen des Sonnenjahrs wiederholen. Zuerst soll ihn der Alexandriner Anatolius, um 270 Bischof von Laodicea, gebraucht haben. Wir erfahren übrigens über seinen Osterkanon von Eusebius nicht mehr, als daß er das Aequinoktium auf den 19. März, die früheste Ostergrenze auf den 20. und den ersten Neumond seines Cyklus auf den 22. gesetzt habe. Der Kanon des Anatolius erhielt frühzeitig die alexandrinische Modifikation, in welcher er nachmals der herrschende in der ganzen Christenheit wurde. Als Urheber des alexandrinischen Osterkanons wird von Hieronymus und Beda Eusebius genannt. Seine Einrichtung war folgende: das Osterfest wurde auf den Sonntag nach dem auf das Aequinoktium selbst oder zunächst nachher fallenden Vollmond angesetzt, das Aequinoktium auf den 21. März bleibend bestimmt und der Vollmond nach dem 19jährigen Cyklus berechnet, zu dessen Epoche der 1. Thoth = 29. August des 1. Jahres Diokletian's = 284 n. Chr. gewählt wurde. Diese Methode hatte zwei Fehler, welche sich, freilich nur langsam, rächten. Erstens schloß sie sich mit der Fixirung des Aequinoktiums auf den 21. März an die julianische Jahrsform und Schaltordnung an, von welcher alle 128 Jahre ein Tag zu viel eingeschaltet wird, da das astronomische Sonnenjahr um mehr als 11 Minuten kleiner ist. Zweitens berechnete sie 235 synodische Monate zu genau 19 julianischen Jahren, während die ersteren doch um mehr als eine Stunde kürzer sind, was alle 310 Jahre einen Tag ausmacht, um den also der Vollmond zu spät angesetzt wurde, vgl. Piper im Art. „Kalender“, S. 230. Den Gemeinden mitgetheilt wurden die einzelnen Ostertermine durch bischöfliche Osterbriefe, litterae paschales und ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί.

Die Unwürdigkeit der jüdischen Abhängigkeit einerseits und die Schwierigkeit einer besonderen Passahrechnung andererseits suchte eine dritte Passahpartei dadurch zu vermeiden, daß sie das römische Datum des 14. und 16. Nisan im letzten Erdenjahr des Herrn zu ihrem unbeweglichen Festtermine nahm. Als solches kommt für den Todestag des Herrn am frühsten und allgemeinsten der 25. März vor: Tertullian berichtet, adv. Judd. 8., bestimmt und umständlich: „qua passio facta est sub Tiberio Caesare, Css. Rubellio Gemino et Julio Gemino, mense Martio, temporibus paschae, die VIII. Calend. Aprilium, die primo azymorum, quo agnum ut occiderent ad vesperam, a Moyse fuerat praeceptum, und an der vorhin erwähnten Bildsäule des Hippolytus ist dem VIII. Cal. Apr. das Wort πάθος beigeschrieben. Ob die Acta Pilati die älteste Quelle dieses Datums seyen, muß dahingestellt bleiben. Daß es übrigens nicht historisch ist, ob es gleich einen blendenden Schein hat, denn nach Ideler's immerwährendem julianischen Kalender, Bd. II. S. 194 ff., hatte im Jahre 31 n. Chr., und der Rahmen des Todesjahrs Jesu reicht von 29 bis 33 n. Chr.

Dion., der Frühlingsvollmond am 24. März statt, und die synoptische Relation wäre also die richtige, geht daraus hervor, daß sich eine Reihe verdächtiger Abweichungen von ihm bei den Kirchenvätern findet, nämlich X., XII, XIII. und XV. Cal. Apr. Der 23. März beruht wohl auf einer mißverständlichen Beziehung des VIII. Cal. Apr. auf die Auferstehung, der 21. ist das alexandrinische Aequinoktium, der 20. die Ostergränze des Dionysius von Alexandrien, der 18. endlich das römische Aequinoktium, was ist also wahrscheinlicher, als daß auch der 25. März seine Bevorzugung, wenn sie nicht anders das Resultat einer aus den Synoptikern gezogenen Berechnung ist, lediglich seiner astronomischen Würde, das Frühlingsäquinoktium Julius Cäsar's zu seyn, verdankt? Man vergleiche Ideler, Bd. II. S. 420 und S. 421, und Wieseler, „chronologische Synopse der vier Evangelien", S. 390. Die Sitte, das Passah als Todesfest des Herrn ständig am 25. März zu feiern, schreibt nun Epiphanius, Haer. 50, 1., einer von ihm weder der Zeit noch dem Orte nach näher karakterisirten Quartodecimanerfraktion zu. Wahrscheinlich war es eine, vielleicht nur partikularistische Sitte in der alten gallischen Kirche, so viel aus Beda, de temporum rat. c. 45., und aus Rabanus Maurus bei Binterim, „die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche", V, 1, S. 233 Anm., erhellt, welche beide übereinstimmend sagen: Galli, quacunque die octavo Calend. Aprilis fuisset, quando Christi resurrectio (mors wäre das Richtige) fuisse tradebatur, Pascha semper celebrabant. Irenäus erwähnt sie allerdings nirgends, könnte sie aber nicht in der „ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων οὐ νῦν ἐφ' ἡμῶν γεγονυῖα, ἀλλὰ καὶ πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν" in seinem Sendschreiben über den kleinasiatischen Passahstreit an den römischen Bischof Victor bei Eusebius, Hist. Eccl. V, 24., eingeschlossen seyn. Consequenterweise mußte von den Anhängern des 25. März die Auferstehung am 27. gefeiert werden, wovon die Anzeichnung der Resurrectio Christi zum VI. Cal. Apr. zuerst im Calendarium des Polemeus Sylvius vom Jahr 448 und in späteren Calendarien, so wie in der von Gregor von Tours beschriebenen Kirchenordnung des Perpetuus den Beweis liefert, s. Binterim a. a. O.

Eine Abzweigung dieser Festsitte war die von Epiphanius noch ferner erwähnte Passahfeier am Vollmond vor dem 25. März. Alles nähere Detail überläßt Epiphanius dem Geschick des Rathenden.

Die Osterrechnung verhalf auch den Christen, wie schon bemerkt worden ist, zu ihrer ersten eigenthümlichen Aera, der Aera Diokletian's oder der Märtyrer, über welche Wieseler's Art. „Aera", Bd. I. S. 161, zu vergleichen ist.

In dem bisher geschilderten Stande blieb die christliche Zeitrechnung bis auf Constantin den Großen. Seine Sanktion der Sonntagsfeier durch die Untersagung der städtischen Geschäfte im Jahr 321 und durch die Verlegung der Nundinae auf den Sonntag, wie es in einer Steinschrift von ihm heißt: provisione etiam pietatis suae nundinas die solis perpeti anno constituit, ließ die Woche aus dem kirchlichen Leben in das bürgerliche eindringen. Wir haben einen römischen Kalender aus der Mitte des 4. Jahrhunderts, in welchem das Jahr vom 1. Januar an durch die stäte Parallele der 8 Nundinalbuchstaben A—H und der 7 Wochenbuchstaben A—G nach Nundinen und Wochen abgetheilt ist, s. Piper's Art. „Kalender". Völlig beseitigt worden seyn sollen übrigens die Nundinae nach Ideler, Bd. II. S. 140, erst durch die Sonntagsgesetze Theodosius des Großen.

Während die Woche weltliche Herrschaft gewann, verlor dafür die ursprüngliche christliche Bezeichnung der Wochentage die ihrige wenigstens im Abendland allmählich an die heidnische planetarische Benennung. Völlige Siegerin ist übrigens die letztere erst tief im Mittelalter geworden (noch im 12. Jahrhundert kommen Urkunden mit der alten Zählung vor, s. Ideler, Bd. II. S. 370), denn sie gereichte als Hinterlassenschaft des Heidenthums der den Staat beherrschenden Geistlichkeit zum

Anstoß. Schon der Häreseolog Philastrius (gest. 387?) zählt, de haeresib. c. 111., den Gebrauch der Planetennamen für die Wochentage unter die Ketzereien; Ambrosius (gest. 397) sagt T. III. F. 61: illa dies (dominica) ab hominibus saeculi dies solis vocatur, und Gregor von Tours (gest. 594) äußert sich III, 15, ebenmäßig: — dies solis, sic enim barbaris diem dominicum vocitare consuetudo est; am merkwürdigsten aber sind zwei in ihrer Antipathie gegen die Planetennamen sich berührenden geographischen Extreme: ein isländischer Bischof hat noch im J. 1107 die Planetennamen wieder abgeschafft und mit Zahlen ersetzt, und der Spanier Campanella hat nach Fabricius, Bibl. Graec. T. IV. c. XIV., den ernstlichen Versuch gemacht, den Wochentagen die Namen der 7 Sakramente und den Monaten die der 12 Apostel aufzudrängen. Durch diesen Widerwillen der Geistlichkeit wird auch die Annahme Jacob Grimm's, „deutsche Mythologie", Bd. I. S. 116 der zweiten Ausgabe, sehr plausibel, daß die romanischen und germanischen Völker die Planetennamen für die Wochentage nicht erst mit dem Christenthum, sondern lange vorher durch ihren Verkehr mit den heidnischen Römern empfangen hätten. Einen christlichen Namen haben übrigens wenigstens die Deutschen und Franzosen in ihre Woche aufgenommen: den des Samstags oder Samedi, was eine Corruption von Sabbath ist. Dagegen hat nun die christliche Bezeichnung der Wochentage ihre Herrschaft in der griechischen und morgenländischen Kirche behauptet, und die Planetennamen haben es hier nie zu der öffentlichen Anerkennung gebracht. Auch Slaven, Litthauer und Finnen haben nicht sie, sondern die Zählung der Wochentage im Gebrauch (ob durch den Einfluß von Byzanz?), dabei nennen sie aber den Montag nicht den zweiten, sondern den ersten, nämlich nach der Ruhe.

Von den 8 Nundinalbuchstaben A—H her, welche seit Julius Cäsar im römischen Kalender von dem 1. Januar an in stäter Wiederholung den Tagen des Jahres zu Bestimmung der Nundinä beigeschrieben waren, wobei im Schaltjahr der Buchstabe des 24. Februars im Gemeinjahr G dem 24. u. 25., welch letzterem er eigentlich im Schaltjahr zukam, zugleich gegeben wurde, damit hinter dem Schalttag die sonstige Ordnung der Nundinalbuchstaben ungestört blieb, war es den Christen, wenigstens im Abendlande, nahe gelegt, auch ihrer Woche entsprechend, nicht allein deren Tage vom Sonntag an, wie Hippolytus that, sondern die Tage des Jahres vom 1. Januar an mit den sich wiederholenden 7 ersten Buchstaben des Alphabets zu bezeichnen, und zu der Wahrung der durch den Schalttag bedrohten Ordnung bei diesem dasselbe Verfahren einzuhalten, nämlich ihm denselben Buchstaben F wie seinem Nachfolger zu geben, wodurch G A B C, die Buchstaben des 25., 26., 27. und 28. Februars im Gemeinjahr, um einen Tag vorwärts geschoben wurden, bis sich mit dem 1. März die alte Reihenfolge wieder herstellte. Von diesen Wochenbuchstaben wird derjenige, welcher jedesmal auf den Sonntag trifft, der Sonntagsbuchstabe des Jahres, litera dominicalis, genannt. Ein Gemeinjahr hat natürlich nur einen, ein Schaltjahr aber zwei Sonntagsbuchstaben, denn in der Woche des Schalttags werden ja statt 7 nur 6 Buchstaben gezählt, weßwegen der Buchstabe der Sonntage nach dem Schalttag ein anderer und zwar ein im Alphabet früherer seyn muß, als der Buchstabe der Sonntage vor dem Schalttag. Der Sonntagsbuchstabe ist, wie jeder Wochenbuchstabe, natürlich wechselnd, und zwar bewegt er sich in dem 28jährigen, durch das julianische Schaltwesen bedingten Cyklus, nach dessen Ablauf die Wochentage erst wieder genau mit den Monatstagen zusammentreffen und den man den Sonnenzirkel, cyclus solaris, *κύκλος* oder *ὀκτωκαιεικοσαετηρὶς τοῦ ἡλίου*, nennt. Man hat nun die Sonntagsbuchstaben in der Art in den Sonnenzirkel eingereiht, daß man dem letzten Jahr den Buchstaben A gegeben und das erste zum Schaltjahr gemacht hat. Hiedurch sind die Sonntagsbuchstaben und Jahre des Sonnenzirkels in folgendes Verhältniß zu einander gekommen:

Sonnenzirkel.	Sonntagsbuchstabe.	Sonnenzirkel.	Sonntagsbuchstabe.
b.*) 1	GF	15	C
2	E	16	B
3	D	b. 17	AG
4	C	18	F
b. 5	BA	19	E
6	G	20	D
7	F	b. 21	CB
8	E	22	A
b. 9	DC	23	G
10	B	24	F
11	A	b. 25	ED
12	G	26	C
b. 13	FE	27	B
14	D	28	A

b = bissextus = Schaltjahr.

…er so geordnete, bei Ideler, Bd. II. S. 128, sich findende Cirkel läßt sich …zu der Bestimmung der Sonntagsbuchstaben der Jahre einer Aera gebrauchen, in welcher man das julianische Schaltwesen anwendet, nur …an die Jahre kennen, in welchen der Sonnenzirkel sich erneuert und die …chaltjahre mit den Sonntagsbuchstaben GF sind. Solche Jahre sind in der …hen Aera diejenigen, welche, durch 28 getheilt, 20 im Rest lassen, sie beginnen …em Montag. Unter andern war das 9. vor unserer Zeitrechnung ein solches. …f gründet sich folgende Regel: man addire zur Jahrszahl 9 und dividire die …e mit 28. Der Rest gibt das jedesmalige Jahr des Sonnenzirkels oder, wie …ch abkürzungsweise ausdrückt, den Sonnenzirkel. Bleibt kein Rest, so ist …nnenzirkel 28. Die Regel gilt übrigens nur für den julianischen Kalender, …n gregorianischen aber müssen noch folgende Vergleichungstafeln benutzt …: Es entsprechen bei einem Unterschied

von zehn Tagen vom 5. Oktober 1582 bis 24. Februar 1700
ABCDEFG im alten,
DEFGABC im neuen;

von eilf Tagen bis dahin 1800
ABCDEFG im alten,
EFGABCD im neuen;

von zwölf Tagen bis dahin 1900
ABCDEFG im alten,
FGABCDE im neuen;

von dreizehn Tagen bis dahin 2100
ABCDEFG im alten,
GABCDEF im neuen.

…an einmal den Sonntagsbuchstaben eines Jahres, so bestimmt sich nach …r Wochentag eines jeden Datums dieses Jahres mühelos. Z. B. das Jahr …hat den Sonnenzirkel 24 und mithin den Sonntagsbuchstaben F al… = D neuen Stils, also correspondiren heuer die Wochentage mit den Buchstaben …ender Weise:

Sonntag,	Montag,	Dienstag,	Mittwoch,	Donnerstag,	Freitag,	Samstag
D	E	F	G	A	B	C.

…n der 1. Dezember unabänderlich den Buchstaben F hat, so hat der heutige 16. De… den Buchstaben F und ist also ein Mittwoch. Der hauptsächlichste Gebrauch, … man von den Sonntagsbuchstaben machte, war, durch sie die Wochentage der …ränzen zu bestimmen. Alt ist übrigens ihre Einführung nicht, sie wird zwar ge-

wöhnlich dem Dionysius Exiguus zugeschrieben, findet sich aber noch nicht einmal in den chronologischen Schriften Beda's. Früher bediente man sich zu dem vorhin angegebenen Zwecke des Wochentags der Calenden des Januars und in der griechischen Kirche, nachdem der 1. September zum Neujahr geworden war, der Concurrenten, concurrentes, *αἱ τοῦ ἡλίου ἐπακταί*, d. h. des auf den 1. September fallenden Wochentags. Den letzteren Normaltag gebrauchen noch heute die Russen, sie nennen ihn Wrutzeleto. Da aber die Wochentage des 1. Septembers stets mit denen des 24. März identisch sind, so hat man wegen der Nähe von Ostern schon früher auch diese als Concurrenten gebraucht, so schon Athanasius an einem bald anzuführenden Orte und der Astrolog Paulus von Alexandrien, der sie *ποσαὶ τῶν θεῶν* nennt.

Das Passah erlitt von der Zeit Constantin's an ebenfalls durchgreifende Reformen. Die Verbindung der Todestrauer mit der Auferstehungsfreude zu einem Festbegriff wurde stehend und es bildete sich die Unterscheidung zwischen dem *πάσχα σταυρώσιμον* und dem *πάσχα ἀναστάσιμον* oder, wie sich die Lateiner später ausdrückten, zwischen dem pascha dominicae passionis und dem pascha resurrectionis. Die erste Spur dieser Unterscheidung findet sich in dem Schreiben Constantin's an die Synode zu Nicäa, s. Steitz a. a. O. Im Laufe der Zeit verlor sich nun das *πάσχα σταυρώσιμον* ganz und das *ἀναστάσιμον* blieb im alleinigen Besitz des Namens pascha, *πάσχα*. So findet sich die *ἡμέρα τοῦ πάσχα* zuerst bei Basilius dem Großen als *μνημόσυνον τῆς ἀναστάσεως* karakterisirt, s. ebenfalls Steitz a. a. O. Die fortwährenden Differenzen über die Passahfeier wollte Constantin durch die Synode von Nicäa ausgeglichen wissen, welche nicht bloß zu der Schlichtung der arianischen Streitigkeiten zusammengekommen war, nachdem die Synode von Arelate im J. 314 vergebens eine Einigung zu erzielen versucht hatte. Unter den 20 Kanones der Synode von Nicäa findet sich nun zwar kein auf die Passahfeier bezüglicher, allein sie schrieb gleichwohl aus, daß die morgenländischen Brüder, welche bisher das Passahfest mit den Juden gefeiert hätten, es in Zukunft mit Rom und den mit ihm übereinstimmenden Kirchen feiern würden, und übertrug die Osterrechnung unter der Auflage ihrer jährlichen Mittheilung an die anderen Kirchen den Alexandrinern als den anerkannten Erben und Inhabern astronomischer Wissenschaft. Diese Beschlüsse blieben aber vor der Hand auf dem Papier. Die Sitte der Feier der Monatstage war so tief eingewurzelt, daß nicht bloß die Synode von Antiochien 341 die Passahfrage wieder zur Hand nahm und die Anhänger der jüdischen Sitte excommunicirte, sondern auch die späteren Synoden zu Laodicea 364 und zu Constantinopel 381 die damals zum ersten Mal so genannten *τεσσαρεςκαιδεκατῖται* oder Quartodecimani noch bekämpfen mußten, bis sie endlich im 6. Jahrhundert ausstarben. Ebensowenig, als die Quartodecimaner allgemein nachgaben, nahmen die Lateiner die alexandrinische Osterrechnung an, von welcher sich eine Reihe von Osterdaten in der vor 15 Jahren herausgegebenen syrischen Uebersetzung der Festbriefe des Athanasius erhalten hat, sondern behielten ihre eigene (Romana supputatio nennt sie Paschasinus, Bischof von Lilybäum in Sicilien, in seinem Sendschreiben an Leo den Großen über das Osterfest des Jahres 444) mit ihren eigenen Ostergränzen, dem 19. März, als dem Tag nach dem frühesten Frühlingsvollmond, und dem 21. April, als dem Tag der Parilien, des Gründungsfestes Rom's. Sie bedienten sich wenigstens schon zu Anfang des 4. Jahrhunderts eines 84jährigen Osterkreises, wie die von dem Cardinal Noris herausgegebenen Fasti consulares und das von Muratori in den 3. Band seiner Anecdota ex Ambrosianae Bibliothecae codicibus aufgenommene, wahrscheinlich aus dem 9. Jahrhundert stammende Liber de computo beweist. Er bestand aus der Verlängerung der callippischen Periode um eine Oktaeteris, und gab allerdings an seinem Schluß die Neumonde um mehr als einen Tag zu früh, aber er führte die cyklischen Neumonde nicht bloß zu denselben Monatstagen, son-

den auch zu denselben Wochentagen zurück, so daß sich nach seinem Ablauf nicht bloß, wie beim 19jährigen Cyklus, die Ostergränzen, sondern auch die Data des Osterfestes in gleicher Ordnung erneuerten. Während des ersten Ablaufs ihres Cyklus von 298 bis 381 feierten nun die Lateiner das Osterfest zweiundzwanzigmal abweichend von den Alexandrinern, was die letzteren natürlich übel vermerkten. Die Sache veranlaßte während des folgenden Cyklus von 382 bis 465 einen lebhaften Schriftwechsel zwischen der alexandrinischen und römischen Kirche, wodurch die römische allmählich zu den Ansichten der alexandrinischen hinüber gezogen wurde. Den ersten Anlaß zu Erörterungen gab das Osterfest des Jahres 387, das die Lateiner auf den 21. März und die Alexandriner auf den 25. April setzten. Der auffallende Unterschied von 5 Wochen bewog den Kaiser Theodosius zu einer Aufforderung an den Bischof von Alexandrien, Theophilus, seine Ansicht auszusprechen und eine Ostertafel auf eine Reihe von Jahren zum voraus zu entwerfen. Die beiden Ostertafeln des Theophilus, die 100jährige, welche er mit dem ersten Consulat des Theodosius, d. i. mit dem Jahre 380, zugleich einem Epochenjahr des 19jährigen Mondzirkels der Alexandriner, angefangen hatte, und die 418jährige, welche wahrscheinlich die mit dem 96. Jahre der ersteren beginnende Fortsetzung bildete, denn beide zusammen scheinen der 12. Periode der Weltrechnung des Anianus von 361 bis 892 entsprochen zu haben, s. Piper's „Karl's des Großen Kalendarium und Ostertafel", S. 115, sind verloren gegangen, sein Begleitschreiben derselben, Prologus von ihm genannt, hat sich erhalten. In demselben ist die ganze Lehre der Alexandriner über die Osterbestimmung mit Begründung aus der Schrift und Tradition dargelegt. Ganz mit Theophilus übereinstimmend, besprach das streitige Osterfest der abendländische Bischof Ambrosius von Mailand in einem Cirkular ad Episcopos per Aemiliam constitutos. Aus dem letzteren Schreiben erfahren wir zugleich, daß die abendländischen Bischöfe damals schon zuweilen von der römischen Kirche in der Bestimmung des Osterfestes abwichen, wie z. B. die Mailänder es im Jahre 360 mit den Alexandrinern feierten. Ferner bewog das Osterfest des Jahrs 414, obgleich beide Parteien es auf den 22. März bestimmt hatten, den Pabst Innocenz I. zu einer Erörterung der Ostergränze in einer epistola ad Aurelium Carthaginensem Episcopum. Ein weiterer Zankapfel wurde das Osterfest des Jahres 444, welches die Lateiner um einen Monat früher feiern wollten, als die Alexandriner, die es auf den 23. April festgesetzt hatten. Die Hauptgegner des lateinischen Ansatzes waren der schon genannte Paschasinus und Cyrillus von Alexandrien, der Neffe, Zögling und Nachfolger des Theophilus, welcher durch die Wiederaufnahme der Polemik, so wie durch die Verkürzung der 418jährigen Ostertafel seines Oheims zu einer 95jährigen, nach deren Ablauf die Tage des Osterfestes, mit Ausnahme jedes vierten, fast immer um einen Tag vorwärts und selten um 6 Tage rückwärts gehenden in der früheren Ordnung wiederkehren, in seinem Prologus paschalis sich einen Namen gemacht hat. In der That ließ sich auch Leo der Große durch die Gründe dieser Gegner bewegen, das Fest gegen die Grundsätze der Lateiner auf den 23. April zu verlegen, wodurch die Palilien auf den Charfreitag fielen und ohne circensische Spiele vorüber gingen. Eben so gab derselbe Pabst um des Friedens willen 11 Jahre später den Alexandrinern nach, als 455 das Osterfest nach den Lateinern am 17., nach den Alexandrinern aber am 24. April gefeiert werden sollte, wozu ihn ein die Osterfrage ausführlich und gründlich abhandelndes Sendschreiben des Bischofs von Alexandrien, Proterius, welches auf Befehl des Kaisers Marcianus ergangen war, bestimmte, so dringend er sich auch vorher durch seinen Geschäftsträger in Constantinopel, dem Bischof Julianus Coensis, bei dem Kaiser für die lateinische Rechnung verwendet hatte, was er wohl in gutem Glauben an deren Richtigkeit gethan hatte. Eine Meinung, in welcher Leo durch die in seiner Zeit zuerst bemerkliche Correktion des

84jährigen Osterkreises nur bestärkt werden konnte, bei welcher man den saltus lunae, d. h. den Sprung der Epakte oder des Mondzeigers, wie man das Alter des Mondes seit seiner letzten Conjunktion am 1. Januar nennt, von 11 auf 12 Tage nicht mehr, wie bisher, in den Anfang des 13., sondern des 15. Jahres setzte und so statt der bisherigen zweitägigen Epaktenabweichung nach 72 Jahren nur eine eintägige erhielt. Aber auch diese Verbesserung hob natürlich die Osterdifferenz nicht, weswegen der Pabst Hilarius, von 461 bis 468, den Victorius von Aquitanien mit einer neuen Untersuchung der Osterrechnung beauftragte. Auch dieser erreichte eine völlige Uebereinstimmung mit der Osterdatirung der Alexandriner trotz der von ihnen entlehnten Combination ihres Mondzirkels mit dem Sonnenzirkel, welche 50 Jahre vorher der Mönch Anianus im Morgenland aufgebracht hatte, trotz der frühesten Ostergränze am 21. März und des Festrahmen vom 22. März bis zum 24. April nicht, da seine Ostertafel während ihrer 532 Jahre 32mal wegen ihrer verschiedenen Bestimmung der Neumonde von den Alexandrinern um 7 Tage abwich, in welchen Fällen der Pabst für das den lateinischen Principien entsprechende Datum entschied. So wurde in den Jahren 475, 495, 496, 499 und 516 das Osterfest im Abendland acht Tage später als im Morgenland gefeiert. Da und dort blieb wohl auch der alte 84jährige Cyklus im Gebrauch. Endlich erwarb sich der römische Abt Dionysius Exiguus, gestorben 556, das Verdienst, die Einheit der Osterrechnung und Osterfeier zwischen dem Abendlande und Morgenlande herzustellen. Im Jahre 525 setzte er nämlich die bis auf 6 Jahre abgelaufene 95jährige Ostertafel des Cyrillus ganz nach dessen Grundsätzen um weitere 95 Jahre, von 532 bis 626, fort und wußte ihren Gebrauch dem Petronius und dem Pabst Bonifacius so eindringlich zu empfehlen, daß zuerst die Römer und allmählich auch die übrigen Italiener die Osterrechnung der Alexandriner unbedingt annahmen. Dionysius gebrauchte in seiner Ostertafel übrigens nicht mehr die alexandrinische Aera Diokletian's, sondern die ab incarnatione domini, und auch nicht die Epakten des Mondalters am 1. Januar, sondern am 22. März, die übrigens auch schon bei Athanasius vorkommen, und die Concurrenten des 24. März. Seine Tafel wurde von einem Abt Felix Gillitanus (Cyrillitanus oder Cbyllitanus) und von seinem großen Zeitgenossen Isidor von Sevilla durch neue 95 Jahre, von 627 bis 721, fortgesetzt. Eine weitere abschließende Fortsetzung lieferte endlich im Jahre 725 Beda, welcher den 532jährigen Osterzirkel des Victorius wieder aufnehmend, seine Tafel mit dem Jahre 532, demselben, mit welchem Dionysius seinen 95jährigen Cyklus begonnen hatte, anfing und bis zum Jahre 1063 fortführte. Die dionysisch-alexandrinische Osterrechnung hat übrigens erst um die Zeit Karl's des Großen, 768—814, über alle Widersprüche gesiegt, denn außerhalb Italien, und zwar in Spanien, erlosch der Gebrauch des 84jährigen Osterkreises und der victorischen Ostertafel erst nach dem Jahre 587, in Britannien nach 729 und in Gallien gar erst am Ende des 8. Jahrhunderts. Von hier an wurde das Osterfest 8 Jahrhunderte lang mit vollkommener Uebereinstimmung gefeiert. Die Achillesferse der alexandrinischen Rechnung blieb bis in das 13. Jahrhundert unbemerkt, wo sie im Jahre 1223 zuerst im Computus eines Ungenannten an das Licht gezogen wurde. Die nun sich entspinnenden Verhandlungen bis zu der gregorianischen Kalenderverbesserung einschließlich erzählt der Artikel Piper's: „Kalender“, in dem Abschnitt: „die gregorianische Kalenderreformation“. Der dort Bd. VII, 230 vorkommende Name „Aephyrus“ ist in Argyrus zu corrigiren.

Die Monate der Christen sind, mit Ausnahme der koptischen und abessynischen, noch immer alexandrinisch construirten, s. Ideler Bd. II. S. 190 und Greswell T. I. p. 683 und T. IV. p. 495, bis auf den heutigen Tag überall die julianischen. Nicht so universell ist die Herrschaft der römischen Monatsnamen. Im Abendlande gilt sie zwar von Rom und Byzanz bis zum äußersten Norden

mmf, allein im byzantinischen Reiche erhielten sich neben den officiellen römischen uch die syrisch-macedonischen Monatsnamen bis tief in das Mittelalter, und i den germanischen und slavischen Völkern kamen auch einheimische auf. Im Morgenland vermochten die römischen Monatsnamen gar nie durchzudringen: ie armenischen, syrischen, koptischen und abessynischen Christen ge- rauchen noch heute bloß ihre nationalen Namen. Uebrigens wurde das Joch der mischen Monatsnamen auch im Abendlande nicht immer und überall mit derselben esignation getragen: im 8. Jahrhundert wollte es Karl der Große in Deutsch- and durch die Aufnahme deutscher Namen in den officiellen Gebrauch zerbrechen, r scheiterte aber an der damaligen Alleinherrschaft der lateinischen Sprache, nd am Schluß des 15. Jahrhunderts strebte der schon genannte Theodorus Gaza ür die Griechen nach demselben Ziele, allein sein Zeitalter hatte seine Lieblinge, ie alten patriotischen Monatsnamen, — vergessen.

Die römischen Monatsnamen brachten natürlich auch die römische Da- irungsweise mit sich. In der lateinischen Kirche bediente man sich ihrer bis i dem Aufkommen der modernen Sprachen, so in Deutschland bis in das vier- hnte Jahrhundert, aus welcher Zeit die ersten deutsch geschriebenen Kalender vor- anden sind. Sporadisch findet sich allerdings die heutige Tagzählung schon früher, so i einem Bruchstück eines gothischen Kalenders aus dem 4. und in einem an- elsächsischen aus dem 10. Jahrhundert; unter den Lateinschreibern ist sie erst von Gregor dem Großen, Pabst von 598 bis 604, gebraucht worden. eben der Datirung kam aber auch schon frühe im Mittelalter die Bezeichnung der age nach den Namen ihrer Heiligen in Aufnahme. In der byzantinischen irche ist die römische Datirungsweise zwar auch angenommen, aber, wie es scheint, n 7. Jahrhundert mit der heutigen Zählung der Monatstage vertauscht worden, das i diese Zeit gehörige Chronicon paschale gebraucht beide Datirungsweisen, der Kaiser eraklius in einer chronologischen Schrift nur die letztere; ebenso weisen die grie- ischen Ostertafeln, πασχάλια, welche Piper in „Karl's des Großen Kalendarium nd Ostertafel" bekannt gemacht hat, vom 9. bis 15. Jahrhundert nur diese auf. In sien wurde die römische Datirungsweise nur zur Vergleichung mit den einhei- ischen Daten gebraucht, so schon im Schreiben der smyrnäischen Gemeinde über n Märtyrertod Polykarp's.

Das Jahr hat im Abendland bürgerlich und kirchlich den 1. Januar von nfang an zu seiner Epoche gehabt und hat dieselbe im Volksleben, so wie in den echnungen der Astronomen, auch nie und nirgends verloren, obgleich frühe die ver- hiedensten Schwankungen des Neujahrs eintraten. Die heidnischen Januars- lenden gereichten nämlich mit ihren weltlichen Festlichkeiten der christlichen Frömmig- it zum Anstoß, was war also nach der Christianisirung des Staats natürlicher, als r Versuch, dieses Aergerniß nicht sowohl durch die Verwandlung der Januarskalenden den dies Circumcisionis, wie Dionysius Exiguus gethan hatte, welcher Circumcisione rechnete, als vielmehr durch die Aufstellung anderer, auf christli- m Grunde ruhender Jahresanfänge zu beseitigen? So fingen manche Päbste das hr mit dem 1. März an, vermuthlich deswegen, weil der März der traditionelle issionsmonat war, s. oben. In Venedig blieb dieser Jahresanfang für die ntlichen Akten sogar bis zum Untergang der Republik bestehen. Ein anderer römi- r Jahrestermin war die Verkündigung Mariä, Annunciatio s. Conceptio, am März, der in Pisa und Florenz bis 1749 gebraucht wurde. Der gewöhnlichste r war Weihnachten, a Nativitate domini, den man deswegen auch mos oder us curiae Romanae genannt findet. Erst Innocenz XII., welcher 1691 den ltlichen Stuhl bestieg, brachte den 1. Januar wieder zu Recht und Ehren. In utschland hat das Calendarium Karl's des Großen das Neujahr am 1. Ja- ar. Sonst gewöhnlich war der 25. März, welcher im 11. Jahrhundert der Nati-

vitas domini weichen mußte, bis diese selbst seit dem westphälischen Frieden ihre Herrschaft an den 1. Januar abgab. Die deutschen Kaiser aber scheinen nach ihr von jeher bis in das 16. Jahrhundert datirt zu haben. In Frankreich gebrauchte man unter den Merovingern den 1. März, unter den Carolingern Weihnachten und unter den Capetingern bis in das 16. Jahrhundert das Osterfest, die unbequemste Jahresepoche, die sich denken läßt, die aber gleichwohl auch in Holland und in Cöln lange üblich war. In Spanien und Portugal rechnete man anfänglich von Mariä Verkündigung und im 14. Jahrhundert von Weihnachten an, bis man endlich im 16. Jahrhundert zum 1. Januar überging. In Britannien gebrauchten die Angelsachsen nach Beda Weihnachten als Jahresepochen, bis man später deren allmählich drei bekam: die historische, gesetzliche oder bürgerliche und kirchliche. Die erstere haftete seit langer Zeit am 1. Januar, die zweite bis zum 13. Jahrhundert am 25. Dezember und später am 25. März, die dritte endlich am 1. Advent. Im Jahre 1752 wurde die bürgerliche Jahresepoche auf den 1. Januar gesetzt. Im oströmischen Reiche wurde der 1. Januar vom 5. Jahrhundert an durch die Epoche der Indiktionen, den 1. September, bleibend verdrängt, welchen die Russen 1700, die Neugriechen aber erst 1821 wieder mit dem 1. Januar vertauscht haben. In Syrien haben sich die Katholiken den 1. September angeeignet, die Nestorianer und Jakobiten sind aber ihrem alten 1. Tischri treu geblieben. Ebenso die Alexandriner und deren Nachfolger: die Kopten und Abbessynier, ihrem 1. Thoth.

Der Anfang des Kirchenjahrs, von dessen Vorhandenseyn vor der Zeit Constantin's man, abgesehen von den zwei Festzeiten: Passah und Pentekoste, keine Spuren hat, scheint zuerst mit dem dem jüdischen Nisan entsprechenden Sonnenmonat gemacht worden zu seyn. So wird wenigstens in den apostolischen Constitutionen der Dezember als der 9. und der Januar als der 10. Monat bezeichnet, und der mit dem Nisan gewöhnlich identificirte Xanthikus der erste Monat genannt. Derselben Rechnung folgt Epiphanius, und noch die abendländischen Osterrechner Victorius, Dionysius und Beda reden vom Ostermonat als mensis primus. Die Epoche des 1. Advents kommt von den Nestorianern her und findet sich zuerst im Responsoriale Gregor's des Großen, im 7. Jahrhundert scheint sie aber schon allgemein im Abendland eingeführt gewesen zu seyn, die griechische Kirche behielt jedoch ihren 1. September bis heute bei. Alles Weitere über das Kirchenjahr sehe man in dem Art. „Kirchenjahr“ von Steitz nach.

Die Fehlerhaftigkeit der julianischen Jahresdauer ist oben bei der Besprechung der Osterrechnung berührt und über sie auf Piper's Artikel „Kalender“ verwiesen worden. Nachzutragen ist hier nur, daß laut der Augsburger Allgemeine Zeitung vom 21. Januar 1864 auch in dem dem alten Kalender bis jetzt treu gebliebenen Rußland das Bedürfniß nach einer Kalenderverbesserung sich geltend macht. Der Astronom Mädler in Dorpat hat im Auftrag des freien deutschen Hochstifts eine Denkschrift über eine dem jetzigen Standpunkte der astronomischen Wissenschaft entsprechende Jahresordnung und darauf gegründete allgemeine Zeitrechnung ausgearbeitet, welche an die Regierungen und Gelehrten versendet werden wird, damit sie bei der im Jahre 1864 nach Gießen bestimmten Naturforscherversammlung von abzuordnenden Sachverständigen diskutirt werde.

Die Jahrrechnungen der Christen sind in dem Art. „Aeren“ von Wieseler beschrieben. Gustav Rösch.

Zell, Matthäus, der erste reformatorische Prediger in Straßburg, ward geboren 1477 zu Kaisersberg im Ober-Elsaß, studirte zu Mainz, Erfurt und Freiburg, an welcher letzteren Universität er den Grad eines Baccalaureus der Theologie erhielt. Im Jahre 1518 ward er Pfarrer an der Straßburger Münstergemeinde; Luther's Thesen hatten ihn bereits mächtig ergriffen. Im J. 1521 trat er entschieden mit der

Predigt des Evangeliums auf, indem er seinen Zuhörern den Brief an die Römer auslegte. Viele schlossen sich ihm an, Andere, besonders Priester und Mönche, verschrieen ihn als Ketzer. Als er bedroht ward, erklärten sich die Bürger zu seiner Vertheidigung bereit, der Magistrat nahm ihn gegen das Domcapitel in Schutz, das übrigens nicht zur Strenge geneigt war. Erst 1523 ließ der Bischof eine Reihe von Klagartikeln gegen ihn aufsetzen, welche dieser aber durch eine „Christliche Verantwortung" beantwortete, die nicht bloß Widerlegung der katholischen Lehre, sondern schriftgemäße Begründung der reformatorischen ist. In demselben Jahre sagten sich zu Straßburg zwei Geistliche öffentlich vom Pabstthum los, indem sie in den Ehestand traten; bei der Trauung des einen, Anton Figu, Pfarrer an der Thomaskirche, hielt Zell eine Predigt, die er als Apologie der Priesterehe durch den Druck herausgab; er selbst heirathete bald darauf. Den 1. Dezember 1523 erließ der Magistrat den Beschluß, daß alle Prediger „künftig nichts Anderes als das heilig Evangelium und die Lehr Gottes und was zur Mehrung der Lieb Gottes und des Nächsten dient, frei öffentlich dem Volk verkündigen sollen". Wenige Monate später that dagegen der Bischof die verheiratheten Geistlichen in den Bann; Zell schrieb in ihrem Namen eine ausführliche „Appellation". Der Bann hatte indessen keinen Effekt, die Straßburger Bürgerschaft fiel täglich mehr vom römischen Katholicismus ab. So fest auch Zell in seinem evangelischen Bekenntniß war, so war er doch mild und versöhnlich gegen Solche, die anders dachten als Luther, wofern er nur den Glauben an Christum bei ihnen fand. Im Jahre 1529 beherbergte er den flüchtigen Schwenkfeld, die Schweizer wollte er wegen ihrer Meinung vom Abendmahl nicht verdammen. Auf Formeln hielt er nicht viel, daher hielt er sich eben so fern von den Streitigkeiten als von den Unionsversuchen Butzer's. Im Jahre 1534 gab er im Namen der Straßburger Prediger einen Katechismus heraus: „Kurtze christliche Erbauung für die Kinder und Angohnden" (Anfänger), „der gemeinen Artikel unsers christlichen Glaubens". Diese in Gesprächsform gehaltene Schrift scheint, ihrer Ausführlichkeit wegen, mehr für die Lehrer als für die Kinder bestimmt gewesen zu seyn. Für letztere schrieb Zell besonders eine „Auslegung des Vater-Unser auf Gebettweis gestellt." Im Jahre 1542 übersandte er, in Verbindung mit seinen Amtsgenossen, ein Gutachten an die Prediger zu Frankfurt, in dem erklärt war, die Bilder, über welche diese sich zankten, seyen Adiaphora und im Abendmahl sey Christus wahrhaft gegenwärtig, aber himmlisch, nicht irdisch. Zell starb 1548 nach langjährigem Wirken weniger als gelehrter Theolog denn als treuer und vom Volke geliebter Seelsorger und Prediger verdient. Seine Gattin Katharina überlebte ihn und starb in hohem Alter; sie war eine fromme Wohlthäterin aller Nothleidenden, besonders der „armen Schüler" und Aller, die um ihres Glaubens willen nach Straßburg geflüchtet waren; selbst die Wiedertäufer wies sie nicht ab. Mit Schwenkfeld blieb sie in Briefwechsel mehrere Jahre lang; gewandt im theologischen Disputiren, schrieb sie eine lange Apologie ihres Verkehrs mit ihm, und als nach ihres Gatten Tode Ludwig Rabus sein Andenken angriff, vertheidigte sie es tapfer in einer 1557 herausgegebenen und an die Straßburger Bürgerschaft gerichteten Verantwortung.

S. die Biographieen Zell's und seiner Gattin bei Röhrich: Mittheilungen a. der Gesch. der evangel. Kirche des Elsasses. Straßb. 1855. Bd. 3. S. 89 u. f. C. Schmidt.

Zeloten. Die Rolle, welche diese Partei im jüdischen Kriege und in den vorausgegangenen Aufständen gespielt hat, ist in zwei Artikeln unserer Encyklopädie bereits geschildert; die erste Hälfte derselben, die Auflehnung der Galiläer unter Judas von Gamala und seinen Söhnen in dem Art. „Judas, der Galiläer" (Bd. VII. S. 126 f.), die andere Hälfte, die Rolle im jüdischen Krieg (nebst kürzerer Erwähnung der ersteren Vorgänge) gegen Ende der ersten Hälfte des Art. „Volk Gottes" (Bd. XVII. S. 295 bis 302). Unsere Aufgabe beschränkt sich daher auf die genauere Erörterung der beiden Punkte, welche in jenen zwei Artikeln nicht ihre Stelle finden konnten, die genauere Erörterung des Namens und des Karakters dieser Partei.

Was zunächst den **Namen** derselben betrifft, so gehört er nicht nur den Geschichtswerken des Josephus an, sondern auch dem Neuen Testamente, ja er findet sich sogar in einer rabbinischen Urkunde; und zwar lautet er bei Lukas (Evang. 6, 15. Apgesch. 1, 13.) wie bei Josephus (Antt. u. Bell. jud.) ζηλωτής, bei Matthäus (10, 4.) und Markus (3, 18.) aber, übereinstimmend mit dem haggadischen Commentar Aboth di R. Nathan, welcher die Partei als קנאים bezeichnet, *κανανίτης*. Die Evangelisten geben diese zwei gleichbedeutenden*) Beinamen dem anderen Apostel Simon zum Unterschiede von Simon Petrus, schildern uns aber mit diesem Einen Worte zugleich die Vergangenheit dieses Apostels (s. weiter unten). Auffallend erscheint es, daß keiner der beiden Thalmude in irgend einer Stelle sich dieses Parteinamens bedient, während sie doch von den großen Ereignissen, welche die Zeloten herbeiführten, und von den Häuptern derselben uns so Vieles überliefern; die Erklärung der Sache liegt aber in dem Umstande, daß die **religiöse** Richtung der Partei allmählich die Herrschaft in der Synagoge davontrug, so daß sie dem Thalmud gar nicht mehr als Partei der Eiferer erschien und doch die Häupter der milderen Richtung (der Schule Hillel's vorzüglich), in deren Gegensatz die Zelotenpartei sich ausgebildet hatte, um anderer Verdienste willen allzu hoch im Ansehen der Synagoge sich erhielten, als daß der Thalmud den einst so schroffen Gegensatz noch in gleicher Weise empfunden hätte. Um so werthvoller erscheint daher jene einzige rabbinische Reminiscenz des Parteinamens in Aboth di R. Nathan (cap 6), deren Anfangsworte wir hier beisetzen:

וכשבא אספסינוס קיסר להחריב את ירושלים בקשו קנאים לשרוף כל הטוב באש ꝛc.
(Und als Vespasianus, der Kaiser, kam, Jerusalem zu zerstören, suchten die Kenaim, die Eiferer, alles Hab und Gut zu verbrennen ꝛc.)

Ob die Zeloten sich selbst diesen Namen gaben oder nur von Anderen also benannt wurden, ist unbekannt; das Schweigen des Thalmud und der geflissentliche Gebrauch dieses Namens bei dem ihnen mißgünstigen, römisch gesinnten Josephus scheint für das Zweite zu sprechen. Sie selbst wollten ohne Zweifel nichts Neues und Besonderes seyn, sondern nur in die Fußtapfen jener Vorfahren treten, welche vor Zeiten gegen auswärtige Feinde und gegen halbabtrünnige oder doch allzu fügsame Volksgenossen die Sache Gottes und Seines Volkes verfochten hatten. Der Name, welchen sie selbst wohl von sich gebrauchten, insbesondere so lange die Friedenspartei in Jerusalem noch die Herrschaft hatte und Judäa nur erst vereinzelte Parteigänger stellen konnte, war **Galiläer**. Galiläa bot den günstigsten Boden zur Sammlung und ersten Behauptung dieser Guerillaschaaren; Galiläa's Bevölkerung hatte sich einen unabhängigeren Geist und Karakter bewahrt als die der Hauptstadt und ihrer Provinz; das galiläische Meer, auf dessen peräischem Ufer Gamala, die Vaterstadt des ersten Zelotenhauptes, lag, erleichterte den Zuzug von mehreren Seiten; die galiläische Bergstadt Sepphoris bildete endlich den Waffenplatz und die letzte Burg wider das Andringen der Römer: — daher nannte die Partei in diesem ersten Revolutionskrieg**) und dessen vereinzelten Nachwehen bis zum Ausbruche des zweiten Krieges und der Verlegung seines Schauplatzes nach Jerusalem sich ohne Zweifel mit Vorliebe „die Galiläer“ und hieß

---

*) Die Untersuchung, ob der Beiname *κανανίτης* in den Stellen bei Matthäus und Markus nicht möglicher Weise auch die Vaterstadt Simon's bezeichnen könnte, so daß Simon und sein Bruder Judas, was bei ihrer Verwandtschaft mit Jesu von Nazareth an sich nicht unwahrscheinlich wäre, von Cana gebürtig gewesen wären, gehört nicht hieher; nur erlauben wir uns, zu bemerken, daß die Abfertigung dieser Ansicht in dem Art. „Simon Zelotes“ (Bd. XIV. S. 386 f.) uns etwas zu bestimmt erscheint und dagegen die dortige Karakterisirung der 4 Brüder Jakobus, Joses, Simon und Judas nicht genug Grund hat, wogegen die Beziehung des Beinamens auf die frühere Parteistellung nicht erwähnt ist.

**) Wenn wir den Aufstand unter Judas einen „Revolutionskrieg“ nennen, so geschieht es nach der Bezeichnung sowohl des Josephus wie der Rabbinen: Josephus stellt diesen *πόλεμος* dem *πόλεμος* gegen Antiochus Epiphanes und dem gegen Pompejus zur Seite und nennt ihn den

auch ihr Haupt, obwohl Judas vom jenseitigen Seeufer war, doch gleich also. Während des zweiten Krieges, des sogenannten „jüdischen" Krieges, war Galiläa nur noch das Vorwerk von Jerusalem, während im ersten Kriege in umgekehrter Weise Judäa mit seinen von Judas übrigens unabhängigen und von einem gewissen Simon, einem gewissen Athronges und einem dritten unbekannten Anführer commandirten Schaaren, sowie mit seinen dem Judas anhängenden und von dem Pharisäer Sadduk geleiteten Zeloten eher als das Vorwerk von Sepphoris erscheint; die Galiläer erscheinen im zweiten Kriege als die Vorposten der Zeloten von Judäa und in der letzten Zeit desselben nur noch als eine Schichte unter den Zeloten Jerusalems. Dieser verschiedenen Stellung der Zeloten in den beiden Kriegen gegen Varus und gegen Vespasianus, von welcher nach dem Bisherigen auch die Verschiedenheit der beiden Namen noch Zeugniß ablegt, indem die Partei zwar von Anfang an als die der Zeloten verschrieen war, bis zur Ausdehnung des Kriegsschauplatzes und der Aufständischen über das ganze Land und Volk aber sich mit einem gewissen Stolz gegenüber der Friedenspartei zu Jerusalem die Partei der Galiläer nannte, — entsprach ohne Zweifel auch eine gewisse Verschiedenheit

des Karakters. Dr. Jost hat in seiner Geschichte des israelitischen Volkes (Bd. II. S. 65) die Zeloten als die „Freiheitseiferer" dargestellt; noch ungünstiger erscheinen sie zumal bei der Darstellung des Josephus in den Augen derer, welche nur ihre letzte Rolle während der Belagerung Jerusalems sich vergegenwärtigen, sie erscheinen solchen Lesern als die Jakobiner ihres Volkes. Auf der anderen Seite scheint uns Dr. Gräz in seiner „Geschichte der Juden" (Bd. III. und zwar vorzüglich in Note 23. des Anhangs) sie allzu sehr mit der Schule des Pharisäers Schammai zu identificiren. Beides ist ohne Zweifel einseitig oder verleitet doch leicht zu einer einseitigen Anschauung. Die Zeloten waren vielmehr ursprünglich und wollten gewiß nichts Anderes seyn, denn — die Makkabäer des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung oder, wie sie es im Munde führten, sie wollten thun, was Pinehas gethan, da Israel den Moabitern sich ergeben hatte, — sie wollten ohne Ansehen ihrer anfangs so geringen Anzahl und ohne Rücksicht auf einen Menschen Gewalt brauchen, um Israel zu säubern von der Befleckung durch die Fremdlinge und als Volk Gottes wieder darzustellen. Das wollte schon Ezechias, der Vater des Judas, als er gegen Antipater und Rom auf dem galiläischen Gebirge die Fahne erhob und dafür von Antipater's Sohn Herodes gefangen genommen und gleich einem Räuberhauptmann enthauptet wurde; das wollten auch die beiden Pharisäer Juda ben Zipori und Matthias ben Margaloth, als sie während des Herodes letzter Krankheit ihre Zuhörer aufstachelten, den römischen Adler über dem Portal des Tempels herunterzuschlagen, nach ihrer Gefangennehmung auf die Frage: wer sie dazu gereizt? dem Herodes erwiederten: „das Gesetz!" — und darauf als „Tempelschänder" lebendig verbrannt wurden. Gleicherweise wollte auch Judas mit seinen Anhängern keineswegs nur dem Uebermaaße der Mißhandlungen ein Ende machen, sondern zuallermeist der Herabwürdigung des Volkes Gottes zu heidnischen Unterthanen ein Ziel setzen. Als der entschiedenste Ausdruck davon erschien ihnen der Census des Quirinius, die Forderung, von jedem Kopfe eine Steuer, von allen Feldfrüchten und Häusern eine Abgabe, von aller Ausfuhr einen Zoll an die Römer zu entrichten; und die wenige Jahre später mit der Verwandlung Judäa's in eine römische Provinz verbundene zweite Forderung, daß die öffentlichen Dokumente, selbst Scheidebriefe, nach den Regierungsjahren der Kaiser ausgestellt werden, wurde als eine Gleichstellung des Namens der heidnischen Kaiser mit dem geheiligten Namen Mose's betrachtet. Diejenigen im jüdischen Volke, welche über diese Betrachtungsweise sich nicht zu erheben oder

---

„χόλεμος Κυϊντιλίου Οὐάρου" (contr. Apion. I, 7.), und das Seder Olam Rabba (Ende dess.) bezeichnet die Epoche vom Census an bis zur Zerstörung Jerusalems mit den Worten:

מפולמוס של אסורוס (sollte heißen ורוס) עד פולמוס של אספסינוס פ׳ שנים

stellt also den Krieg gegen Varus sogar mit dem Kriege gegen Vespasianus zusammen.

auch nicht aus Feigheit dazu zu schweigen und sich zu fügen vermochten, sammelten sich daher unter der Fahne des Judas zum Kampfe gegen die Römer und schwuren zu der gegen die Herodäer wie gegen die Römer gerichteten Loosung desselben, „θεὸν μόνον ἡγεῖσθαι δεσπότην" (Bell. jud. VII, 10, 1.) und „μηδένα ἄνθρωπον προσαγορεύειν δεσπότην" (Antt. XVIII, 1, 6.). Die Loosung war der reine Ausdruck der mosaischen Theokratie, und selbst die Mittel, zu welchen sie griffen, waren dieselben, womit Israel in den größten Perioden seiner Geschichte das Joch fremder Völker abgeschüttelt und die von der Fremdherrschaft angesteckten Volksgenossen ausgemerzt hatten: die Begeisterung der Verzagten oder Abgestumpften zu neuem Vertrauen auf den Sieg der Gottesherrschaft und die Sammlung der Begeisterten zum Alles vor sich niederwerfenden Kampfe. Die Männer, welche dafür Alles dahingaben, Hab und Gut, Leib und Leben, Weib und Kind, waren in Wahrheit „Gotteseiferer", wenn wir auch beklagen müssen, daß sie ihre Zeit und darum die totale Umwandlung der alttestamentlichen Anschauung nicht erkannten und dem Einen, in welchem alles Heil ihres Volkes und das Heil aller Welt beschlossen war, den Rücken kehrten. Daß ein solcher Gotteseifer auch auf Abwege führen konnte, welche selbst nach alttestamentlicher Anschauung als Abwege, als die schwersten Abwege galten, ja daß er nur um so mehr auf diese Abwege führen mußte, je näher das Heil gekommen war und je länger es von ihnen verworfen wurde, bedarf keines weiteren Wortes; die Geschichte des Krieges gegen Vespasian und Titus und zumal die letzte Zeit der Belagerung Jerusalems lehrt es, bis zu welchen Verirrungen, zu welchen Gräueln dieser Gotteseifer führte; das abar dürfen wir nicht verkennen, daß der Karakter der Zeloten während ihres ersten Krieges auf diese schwersten Abwege noch nicht gerathen war und daß selbst in den letzten Stadien ihres zweiten Krieges, des Krieges gegen Titus, unter der teuflischen Verzerrung ihres Gotteseifers das Edle und Große ihres ursprünglichen Karakters noch hindurchschimmerte. Man hat die Sicarier eine Zelotenpartei genannt, — mit Unrecht; die Zeloten bedienten sich in der schrecklichsten Zeit auch der Sicarier, dieses auch vom Thalmud gebrandmarkten feilen Gesindels; aber diese Meuchelmörderbanden waren bei jener Lösung aller Bande nicht nur für ihre eigenen niedrigen Zwecke in's Leben getreten, sondern hatten schon Gessius Florus gedient; ferner tritt noch bei einem Eleasar, einem Johannes von Giscala und ihren Horden in den letzten Akten ihrer Wirksamkeit, unter den Todeszuckungen Jerusalems, die theokratische Begeisterung in einer Weise hervor, welche uns die wehmüthigste Anerkennung abnöthigt. — Wenn wir oben sagten, daß Dr. Grätz zu weit gehe, indem er die Zeloten mit der Schule des Schammai identificire, so muß man ihm jedoch zugestehen, daß die Verbindung, in welche Judas von Gamala mit dem Pharisäer Saddukvon Jerusalem trat, demselben vorzüglich Schammaitische Pharisäer zuführte und je länger je mehr dem ganzen Zelotismus das Gepräge dieser Schule aufdrückte, wogegen die Friedenspartei, so weit sie nicht aus Anhängern der Herodäer oder gar aus farblosen, nur durch die Angst vor den Gräueln des Krieges geleiteten Juden bestand, allerdings vorzüglich der Schule Hillel's angehörte und von deren Häuptern sich bestimmen ließ. Hillel's Enkel, der große Gamaliel, gibt sich (Apg. 5, 37.) als keinen Freund der Zeloten zu erkennen, und derjenige Rabbi, welcher nach dem Tode Gamaliel's das Haupt der Schule Hillel's war, aber selbst von den Schammaiten respektirt wurde, bis er vor dem wildesten Zelotismus sich aus Jerusalem zu retten wußte, R. Jochanan, war ein Freund der Römer und, so lange er vermochte, die stärkste Stütze der Friedenspartei. Ferner ist es wahrscheinlich, daß eine Reihe von Gesetzesschärfungen, welche der Thalmud aus jener Zeit enthält, unter dem Einflusse des Zelotismus entstanden sind, so insbesondere die 18 Verbote gegen die Gemeinschaft mit Heiden (Tract. Sabb. 13, 6.), ja, daß das extremste und einflußreichste Haupt der Zeloten während des letzten jüdischen Krieges, Eleasar, diese Verbote durchgesetzt hat und Hilleliten, welche sich nicht fügen wollten, darob ermordet wurden. Dagegen mußten, wie es scheint, die Schammaiten, in einem Punkte, darin sie sonst die allerstrengsten Phe-

der waren, im Punkte der Sabbathfeier, den nichtschammaitischen Zeloten die für den
ieg wünschenswerthen Zugeständnisse machen (Bell. jud. II, 19, 2. Thos. Sabb.
p. 17. Tract. Sabb. 12, a, 19, a.); und sehen wir umgekehrt an dem Beispiel
s Apostels Paulus vor seiner Bekehrung, daß auch Hilleliten sich weit über die
ränzen der milden Anschauung dieser Schule fortreißen lassen konnten. Das Ge-
äge, welches die Schriftgelehrsamkeit der Schammaiten dem Zelotismus allmählich
fdrückte, war demselben in seiner ursprünglichen galiläischen Weise gewiß nicht eigen.
ie aber die ursprünglich so hochherzige, rein theokratische Begeisterung die edelsten
ünglinge ergriff und darum auch einen Apostel Simon der Partei der Zeloten vorher
geführt hatte, tritt nun lebendig vor unsere Augen; ebenso aber auch, welch einen
mpf von Außen und von Innen es denselben gekostet haben mag, bis er mit dem
lotismus, — dieser bitteren Frucht der „Schätzung des Cyrenius“ — gebrochen und
r süßen himmlischen Frucht derselben sich zugewandt, bis er die Fahne des Galiläers
idas von Gamala verlassen und in der Nachfolge des Galiläers Jesu von Nazareth
s Heil gefunden hatte, um seiner Zeit, als seine einstige Partei im Begriffe stand,
h unter den Trümmern Jerusalems zu begraben, als der Bischof der Christengemeinde
selbst dieselbe hinüberzuretten nach dem verheißenen Pella und Jedermann zu bezeu-
n, wo die ewige Zuflucht der Sieger wie der Besiegten zu finden sey.

Pfarrer Pressel.

Zelte bei den Hebräern, אֹהֶל, pl. אֹהָלִים aramaiſ. ſtatt des regelmäßigen
אֳהָלִ, Piel. אִהֵל und אָהַל in der denomin. Bedeutung „Zelt aufschlagen“, 1 Mos.
3, 12. Jes. 13, 20. (אהל nach Meier's Wurzelw. S. 57 = abhalten, schirmen),
wofür als generelle Bezeichnung auch בַּיִת (1 Mos. 27, 15., schwerlich 33, 17.) und
מִשְׁכָּן (Hohel. 1, 8.) steht, zu unterscheiden von סֻכָּה, Hürde oder Umzäunung (1 Mos.
3, 17.), oder Hütte, aus belaubten Zweigen und Strauchwerk geflochten (Jon. 4, 5.
ef. 1, 8. 4, 6.), wie man in solchen am Laubhüttenfest wohnte (3 Mos. 23, 42.),
nd wie die Beduinen auf der Sinaihalbinsel neben ihren Zelten noch solche aus Baum-
weigen und Büschen errichten (Burkh. Syrien S. 858). Von Jabal, dem Sohne La-
ech's und Ada's heißt es 1 Mos. 4, 20: er sey der Vater der in Zelten Wohnenden
nd Heerdebesitzer, יֹשֵׁב אֹהֶל וּמִקְנֶה. Das Wohnen in Zelten und das herumziehende
irtenleben wird durch dieses Zeugma als in solidarischer Verbindung stehend bezeichnet.
eber die nomadische Lebensart der Erzväter s. Bd. VI. S. 146 ff., wo auch das We-
ntliche über die Aufrichtung und Einrichtung der Zelte u. s. w. gesagt ist. Ueber die
eltmacher, σκηνοποιοὶ, σκηνοῤῥαφοὶ (Apgesch. 18, 3.) vgl. Bd. V. S. 514 f. Von
n Nomadenzelten, die wohl zu Abraham's, Gideon's (Richt. 6, 5. Midianiterzelte,
gl. Habak. 3, 7.), Jesajas (Araberzelte Jes. 13, 20.) und Plinius (hist. nat. 6, 32)
eiten nicht viel verschieden von den heutigen Beduinenzelten gewesen sind, sind zu un-
rscheiden die Kriegsgezelte (1 Kön. 20, 12. 16. 2 Kön. 7, 7. Jer. 37, 19. Jud. 10, 18.)
nd die leicht transportablen Reisezelte, wie sie die Reisenden im Orient noch heutzu-
ge bei sich führen, wie auch zur Zeit Christi, da nicht immer sich ein Ort, ein Khan
er die Wohnung eines Gastfreundes erreichen läßt. Robins. I. S. 54. 62.

Leyrer.

Zemariter, צְמָרִי, ist einer der eilf kanaanitischen Stämme (vgl. Bd. VII, 238),
: 1 Mos. 10, 18. zunächst neben Arvadi und Hamathi als Nachkommen Kanaans ge-
nnt sind. Die alten jüdischen Erklärer faßten Zemari von dem berühmten Emesa in
lesyrien am Orontes. Allein sowohl die Etymologie als die nächste geographische
ngebung empfehlen eher die Erklärung der Neueren (Bochartus, Assemani, Shaw,
iner, Bohlen, Tuch, Lengerke, Bertheau, Knobel, Delitzsch), welche an die phönizische
adt Simyra denken, südlich von Aradus (Arvadi), nördlich von Tripolis, westlich des
banon und des Elutherosflusses, wo auch Arvadi und Hamathi zu suchen sind. Simyra
rd erwähnt Strabo XVI, 753 (321. III, 361). Cap. 2. Ptolem. V, 15. 4. Plin.

V, 17. P. Mela I, 12. 3. Steph. Byz. voce Σίμυρος. Dort fand auch Shaw (Reisen S. 234) Ruinen unter dem Namen Sumrah. J. G. M.

Zendavesta, s. Parsismus.

Zeno, Bischof von Verona. Im Jahre 1508 wurden in Venedig von Albertus Castellanus und Jacobus de Leuco Sancti Zenonis episcopi Veronensis sermones herausgegeben, welche 50 Jahre vorher Guarinus einer sehr alten Handschrift der bischöflichen Bibliothek zu Verona entnommen hatte. Damit wurde die gelehrte Welt völlig überrascht. Der heil. Zeno lebte nur in wenigen Wundergeschichten, die auch in einer dem 8. Jahrhundert angehörigen kurzen Lebensbeschreibung von einem Notarius Coronatus am Ende des 15. Jahrhunderts gedruckt, veröffentlicht worden waren, in der kirchlichen Tradition von Verona. Er wurde mit einem Fische, der an einer Angelruthe oder am Bischofsstabe hing, dargestellt, weil er beim Angeln einen in der Etsch ertrinkenden Menschen aus den Klauen des Teufels befreit hatte. Ferner hatte er den Teufel aus der Tochter des Gallienus ausgetrieben, wurde deshalb bis hinauf in's 3. Jahrhundert versetzt und dennoch schon als der achte in der Reihe der Bischöfe von Verona bezeichnet.

Von schriftlichen Werken dieses Mannes wußte man nichts und hatte, wie es schien, bis dahin Niemand etwas gewußt. Und doch mußten sie wegen ihres angeblichen hohen Alterthums (wie wenig Vorgänger hätte Zeno als lateinischer Kirchenschriftsteller gehabt!) und wegen ihres Inhaltes, nämlich wegen ihrer Betheiligung am trinitarischen und christologischen Streite, Anspruch auf besondere Beachtung machen. Es wurden nun bald mancherlei Zeugnisse über Zeno aufgefunden. Der heil. Ambrosius hatte in seinem 5. Briefe an den Bischof Syagrius von Verona eines nicht lange vorher verstorbenen heil. Zeno Erwähnung gethan. Gregor der Große hatte ein Wunder erzählt, was sich an der Kirche des heil. Bischofs und Märtyrers Zeno zu Verona ereignet gehabt hätte. Es kamen aus dem 8. und 9. Jahrhundert Verse zum Vorschein, welche ihren Stoff freilich aus jener alten Lebensbeschreibung genommen haben mochten. Eine Handschrift der Sermones, die aus dem 8. Jahrhundert zu stammen scheint, wurde entdeckt und Anderes mehr.

Man untersuchte nun die Predigten und sah bald, daß 11 sicherlich nicht von Zeno, sondern von Anderen aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts herrühren und daß auch in den übrigen Manches an Tertullian, Lactantius, Hilarius und Basilius Erinnernde vorkommt. Es empfahl sich die Vermuthung, daß alle Predigten in der Zeit nach den arianischen Streitigkeiten entstanden seyen, und die Bemerkung, daß der Verfasser erst 400 Jahre nach der Abfassung des 1. Briefes des Paulus an die Korinther geschrieben habe, wies sogar auf eine noch spätere Zeit. In Folge dessen unterschied Baronius im Martyrologium den Autor dieser Predigtsammlung von dem heil. Zeno, der nach der Legende unter Kaiser Gallienus gelebt hätte, und nahm zwei Veroneser Bischöfe dieses Namens an. Darauf wurde er von Bagata und Perettus, die im J. 1586 eine neue Ausgabe dieses Buches veranstalteten, belehrt, daß Verona nur einen heil. Bischof Zeno kenne, und zwar den im 3. Jahrhundert als Märtyrer gestorbenen, daß der von Ambrosius erwähnte Zeno nicht Bischof gewesen zu seyn scheine, und daß die 93 ächten Predigten vom Märtyrer gegen Origenes und ähnliche Leute, also recht wohl im 3. Jahrhundert abgefaßt worden seyn könnten. Baronius ließ sich belehren, trug diese Meinung selbst in der 2. Ausgabe des Martyrologiums vor und begründete sie mit Hinweis auf die in den Predigten vorkommende Schilderung des noch bestehenden heidnischen Cultus. Er hielt sich auch für berechtigt, jene Zahl 400 in 200 zu corrigiren. Mißtrauen gegen die ganze Schriftensammlung wechselte mit Bewunderung dieser besonders durch ihre Kürze auffallenden Aufsätze, welche nur zum kleinsten Theile selbständige Erörterungen über Gegenstände des Glaubens und der Sitte, zum größeren Theile summarische Betrachtungen oder gelegentliche Bemerkungen über biblische Lectionen

b Mahnrufe vor oder nach der Vollziehung der Sakramente der Taufe und des Abend- hls enthalten.

Auf den früheren Standpunkt des Baronius traten Ughellius und Labbeus. Cave chte auf Ratherius von Verona aufmerksam, welcher im 10. Jahrhundert den heil. schof Zeno als den specialis doctor et provisor der Veroneser bezeichnet, ihn als hriftsteller rühmt und eine wahrscheinlich beim Gottesdienste verlesene Stelle aus er noch erhaltenen Predigt (de Juda) citirt. Alle Folgenden sahen in dem Predigt- che nur eine am Ende des vierten oder am Anfange des fünften Jahrhunderts ge- chte und übel gerathene Sammlung von Schriftstücken Verschiedener, vielleicht auch s Zeno. So fanden die Brüder P. und H. Ballerini, Priester des Oratoriums zu rona, den Stand der Sache, als sie sich der Rettung des heil. Zeno unterzogen. e gaben im J. 1739 die Sermones, welche sie aber im Buche selbst tractatus nann- , zu Verona nach 9 Handschriften, die in Italien und Frankreich verglichen worden en, heraus. Einen neuen Abdruck besorgte Migne im 11. Bande seines cursus pletus patrologiae. Sie wiesen nach, daß in allen Handschriften die 11 unächten digten (des Polatius, des Hilarius und des Basilius) am Ende stehen und in der en Handschrift sicher nur anhangsweise den Zenonischen Aufsätzen beigegeben wor- sind. Sie begleiteten die einzelnen Tractate mit den sorgfältigsten Anmerkungen schickten drei Abhandlungen voraus, in deren erster für die 93 übrigen Aufsätze Verfasser, für den Verfasser das vierte Jahrhundert und als der Verfasser der Bi- Zeno von Verona geltend zu machen versucht wird. In der zweiten Abhandlung chen sich die Ballerini, Zeno's Theologie als eine gut katholische und nicänisch- hodoxe darzuthun. In der dritten erzählen sie, was nach ihrer Meinung von Zeno mit ihm geschehen sey. Danach ist Zeno aus dem lateinischen Afrika gebürtig ge- en. Das wird aus seinem Styl, aus seiner theologischen Aehnlichkeit mit Tertullian, prian und Lactanz und aus seiner Gedächtnißrede auf den mauretanischen Märtyrer adius geschlossen. Zeno scheint eine Reise nach Syrien gemacht zu haben. Von da t ihn wenigstens der sogenannte Anonymus Pipinianus (8. Jahrh.) nach Verona mmen. In Verona wurde er am 8. Dezember des Jahres 362 als Bischof ordinirt. n Tag haben die Ballerini aus sehr unsicheren Kalenderbemerkungen, das Jahr auf gende künstliche Weise gefunden. Die Bischofsweihe, die an Sonntagen zu geschehen gte, hätte zugleich an einem 8. Dezember nur in den Jahren 356, 362 und 373 chehen können. Da aber im Jahre 356 noch der zweite Vorgänger des Zeno im te gewesen, und Zeno schon vor dem Jahre 373 nach dem Zeugnisse des heil. Am- sius eine Nonne eingesegnet haben soll, so muß er im Jahre 362 Bischof geworden n. Er bekehrte sehr viele heidnische Bewohner Verona's, machte die Stadt christlich, sich viele Mühe, die arianische Ketzerei zu widerlegen und zu unterdrücken, pflegte ascetische Leben, gründete in Verona das erste occidentalische Nonnenkloster, ver- te mehrere Wunder (jener Gallienus darf nun natürlich nicht mit dem Kaiser dieses mens identisch seyn) und starb am 12. April des Jahres 380. Den Tag gibt der alender von Verona. Das Jahr wird so gefunden, daß man den Brief des Am- sius, der den Zeno als verstorben bezeichnet, und ein ohne Zeno abgehaltenes Concil Aquileja in das Jahr 381 versetzt und Zeno's Erwähnung der Loskaufung vieler fangenen erst nach der Schlacht bei Adrianopel im Jahre 378 begreifen zu können ubt. Daß Zeno als Märtyrer gestorben sey, halten die Ballerini nicht für wahr- inlich. Als Confessor wurde er in Verona bis in's 16. Jahrhundert verehrt. Eine ße Kirche mit einem Kloster führt daselbst seinen Namen. Es gibt noch viele an- e Kirchen, die ihm gewidmet sind, und viele Reliquien von ihm werden an verschie- en Orten gezeigt. Seinen Leib bewahrt jene Kirche in Verona, wo er seit der An- nung des Bischofs Aloisius Lippmann als Märtyrer Verehrung genießt.

Bei diesen Nachrichten und Behauptungen der Brüder Ballerini hat die Patristik ruhigung gefaßt; aber wohl mit Unrecht. Denn bewiesen scheinen nur die beiden

Punkte zu seyn, daß die 93 Schriftstücke einen und denselben Verfasser oder doch Redaktor haben, und daß sie in Verona selbst immer nur dem heil. Zeno, Bischof von Verona, zugeschrieben wurden. Unerklärt bleibt, wie es gekommen ist, daß die Tractate dem Alterthume unbekannt und bis in's 16. Jahrhundert in den Bibliotheken verborgen geblieben sind. Nicht bewiesen ist, daß sie aus dem 4. Jahrhundert herrühren sollen und daß der heil. Zeno, von welchem sonst berichtet wird, zu dieser Zeit gelebt haben soll. Offenbar kann die Zahl „400 oder mehr" nicht zur Begründung der Behauptung gebraucht werden, daß der Autor um das Jahr 380 geschrieben habe. Hält man sich für berechtigt, sie nicht genau zu nehmen, so kann man auf der anderen Seite sich auch die Correktur in 200 erlauben. Die Worte Zeno's, welche mit Worten des Lactanz und des Hilarius übereinstimmen, werden immer am meisten für die Setzung Zeno's oder des Redaktors seiner Schriften in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts sprechen. Scheinbar ist auch das Argument, welches von der Loskaufung der Gefangenen genommen wird. Aber die Bedenken, welche Baronius aus der Schilderung des noch bestehenden heidnischen Cultus gegen das vierte Jahrhundert erhoben hat, haben die Ballerini nicht genügend widerlegt. Und für das 4. Jahrhundert sprechen die dogmatischen Beziehungen gar nicht entscheidend. Daß die Arianer bekämpft und doch nicht ein einziges Mal genannt würden, will uns nicht einleuchten. Die getadelten Lehren lassen sich auch im 3. Jahrhundert aufweisen und die in den Aufsätzen selbst vorgetragene Glaubenslehre ist nichts weniger als nicänisch-orthodox. Petavius findet eine bedenkliche Aehnlichkeit mit Tertullian und Lactanz und kann sich nicht genug darüber verwundern, daß Zeno nach dem Nicänum noch so uncorrekte Aussprüche that. Die Bemühung der Ballerini, seine Orthodoxie zu retten, hat wenig Werth, da sie gleich davon ausgehen, daß die Väter vor und nach dem Concil das gleiche Dogma gehabt haben müßten. Durch das, was Petavius bemerkt hat, ließ sich Dorner bestimmen, den Zeno als dogmengeschichtlichen Uebergang von Tertullian und Hippolytus zu Dionysius von Rom zu betrachten, ihn also dem 3. Jahrhunderte zuzutheilen. Von Wichtigkeit ist der 2te Tractat des zweiten Buches (ed. Ball. p. 138 ss.), wo wir lesen: Solus Deus est principium, qui ex se ipso dedit sibi ipse principium. Und weiter: Hic est Deus noster, qui se digessit in Deum. Hic Pater, qui suo manente integro statu, totum se reciprocavit in Filium, ne quid sibimet derogaret. Denique alter in altero exsultat, cum spiritus sancti plenitudine una originali coaeternitate renitens. Quemadmodum (si dicere dignum est) duo maria, quae in semet recumbunt, freto aestus alternos in unum conferente, connexa, quae licet sui proprietate, locis vocabulisque discreta sint, tamen trini profundi vaporis (oder saporis) una virtus, una substantia, una est fluendi natura; nec potest incomprehensibilis communisque undae dividi magnitudo, utroque in utrumque commeando largiflua utriusque propria, nulli privata: etenim damnum patientur ubertatis et gratiae, si adimatur quod uno eodemque aestu alterum ex altero decoratur. Dann der 4. Tractat des 2. Buches (S. 144 ff.): Erat ante omnia manens unus et idem alter ex semet ipso in semet ipsum Deus, secreti sui solus conscius, cujus ex ore, ut rerum natura, quae non erat, fingeretur, prodivit unigenitus Filius, cordis ejus nobilis inquilinus, exinde visibilis necessario effectus, quia orbem terrae erat facturus. Ferner der 5te Tractat des 2. Buches (S. 147 ff.): Principium Dominus noster incunctanter est Christus, quem ante omnia saecula Pater adhuc utrinque in semet ipso Deus, beatae perpetuitatis indiscreta spiritus plenitudine, nescio qua sua conscientia velatum, Filii non sine affectu, sed sine discrimine amplectebatur. Sed excogitatarum ut ordinem instrueret rerum, ineffabilis illa virtus incomprehensibilisque sapientia e regione cordis eructat verbum, omnipotentia se propagat. De Deo nascitur Deus, totum Patris habens, nihil derogans Patri. Alter renitet in altero, cujusvis gloria communis est honor: quia, quod est Filii, Patris est: quod Patris, amborum. Laetatur Pater in alio se, quem genuit ex se. Quomodo autem

generatus sit, qui processit, dementis est opinari; namque temperat se propter verum naturam Filius, ne exsertae majestatis Dominum non possit mundi istius mediocritas sustinere. Noch auf mehrere andere Stellen macht Dorner aufmerksam in einer Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. (2. Auflage. 1. Thl. S. 754 ff.) und bringt die dogmengeschichtliche Untersuchung fast bis zur Entscheidung für die Verlegung dieser Schriften in den Anfang der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts. Jedenfalls gehören die Zenonischen Tractate (zur Einflechtung in die Liturgie so kurz gefaßt oder in so kurze Stücke zerlegt) einem an der Spitze eines geordneten Klerus und einer fest begründeten Gemeinde stehenden Bischofe voll Ernst, Würde und theologischer Gelehrsamkeit an. Das ist aber nicht der Angler und Teufelsbanner gewesen, von welchem nach der Sage Coronatus berichtet hat. Es scheint, daß die Erzählungen von einem Asceten Verona's, der wirklich unter dem Kaiser Gallienus gelebt hatte, auf den tüchtigsten und wirksamsten der ältesten Bischöfe dieser Stadt übertragen worden sind. Der Name Zeno ist vielleicht beiden eigen gewesen. Coronatus nimmt an, daß neben jenem Wunderthäter noch mehrere Mönche des Namens Zeno in demselben Kloster gewesen seyen, und die Ballerini sagen, das Volk von Verona habe jeden Bewohner dieses Klosters Zeno genannt. Der Zeno sanctae memoriae, von dem Ambrosius schreibt, daß er die Jungfrau Judicia eingesegnet habe, braucht das weder in Verona, noch als Bischof gethan zu haben. Die Frage nach der Lebenszeit des Bischofs Zeno von Verona ist noch nicht endgültig beantwortet.

Vergl. Fessler, Institutiones patrologiae. (Oenipont. 1851). T. I. p. 73 sqq. — Wetzer und Welte, Kirchenlexikon. Bd. 11. — Jazdzewski, Zeno Veronensis episcopus. Regensb. 1862. **Albrecht Vogel.**

Zeno, Kaiser, s. Monophysiten.

Zephanja. I. Sein Name. Der Name des Propheten, welchen außer ihm noch drei andere im A. T. genannte Personen führen (ein gleichzeitiger Vice-Hohepriester, Jer. 52, 24 u. ö.; der Vater des babylonischen Exulanten Josia, Sach. 6, 10., und der vierzehnte Ahn Heman des Sängers, 1 Chr. 6, 25.) ist aus צפן יה zusammengesetzt. Das V. צפן, von Gott als Subjekt gesagt, bezeichnet die der Gefahr entrückende Gnadenbewahrung Gottes, Ps. 27, 5. 31, 21.; die Frommen heißen als solche, die unter göttlicher Obhut stehen, צְפוּנֶיךָ, Ps. 83, 4. Somit ist der Sinn des Aussagesatzes צפן יה: Jah verbirgt, d. h. nimmt in seinen Schutz, und צְפַנְיָה bezeichnet, insofern dieser Aussagesatz, auf die Person bezogen, diese zum Träger des Ausgesagten macht, einen solchen, den Jah verbirgt oder schützt. Anders erklärt Hieronymus: speculator et arcanorum Dei cognitor, unannehmbar schon deshalb, weil צפה (speculari) und צפן wurzelverschiedene Verbalstämme sind, deren Bedeutungen zwar synonymisch sich einander nähern, nicht aber zusammenfallen. Griechisch lautet der Name bei den Alexandrinern fast durchgängig *Σοφονίας*, gemäß ihrer Sitte, das צ durch σ und das Sch'bâ durch einen kurz ausgesprochenen Vokal, der nach dem unmittelbar folgenden vollen Vokal sich richtet, wiederzugeben, wie auch Zeph. 1, 1. גְּדַלְיָה, *Γοδολίου*, wogegen in אֲמַרְיָה, *Ἀμορίου*, des א halber, das a sich behauptet. Wahrscheinlich hat die Umschreibung *Σοφονίας* (für welche sich nur einmal *Σαφανία* 1 Chron. 6, 36. findet, denn *Σαφανίας* Jer. *με'*, 1. ist Schreibfehler für *Σαφατίας*) nicht in der Annahme einer anderen Vokalisation (צְפָנְיָה), sondern in vulgärer oder mundartlicher Verflachung des Grundlauts a in den Mittellaut o seinen Grund, welche in dem Namen צפניה durch das emphatische צ noch besonders begünstigt wurde.

II. Zephanja's Abkunft. Diese hat er uns selbst in der Ueberschrift seines Buches angegeben; denn „höchst wahrscheinlich“ (Hitzig) ist diese von ihm selbst beigefügt, da wir Zephanja nicht allein als Verfasser, sondern auch als Verzeichner und Herausgeber seines Buches zu denken haben, und da überhaupt allgemeine Gründe für die Ursprünglichkeit der prophetischen Ueberschriften sprechen, besonders die Mannichfaltigkeit ihrer Form und das Individuelle ihres Gepräges. Zephanja nennt in der

Ueberschrift in aufsteigender Linie vier seiner Ahnen; er führt sein Geschlecht bis auf seinen Urgroßvater Hiskia hinauf, indem er sich als „Sohn Cuschi's Sohns Gedalja's Sohns Amarja's Sohns Hiskia's" bezeichnet. Dieser Hiskia, bei welchem die genealogische Folge abbricht, muß ein bedeutender bekannter Mann gewesen seyn, dessen Nennung dem Propheten zur unterscheidenden Bezeichnung seiner Familie hinreichte; denn ebenso nennt z. B. Sacharja nicht allein seinen Vater, sondern auch seinen Großvater Iddo als den bedeutenderen, weshalb er Esra 5, 1. mit Uebergehung des Vaters בר־עדוא genannt wird. Man hat deshalb vermuthet (zuletzt Strauß und Hitzig), dieser Hiskia sey der gleichnamige König Juda's, und dagegen spricht nicht 1) daß von Josia aus Hiskia nur die vierte Generation darstelle, da Manasse, im 12. Jahre König, 55 Jahre lang regierte; nicht 2) daß von Söhnen Hiskia's des Königs außer Manasse uns keiner genannt wird, denn recht wohl kann dem Hiskia, der im 14. Regierungsjahre noch keinen Sohn hatte, innerhalb der 15 folgenden außer Manasse, dem Thronerben, noch ein jüngerer Sohn, Namens Amarja, geboren worden seyn, der nicht erst im 45. Lebensjahre, wie Manasse, sondern viel früher männlicher Nachkommenschaft sich zu erfreuen hatte. Aber kaum glaublich ist es, daß der Prophet, wenn er aus königlichem Geblüte wäre, es unterlassen haben würde, seinen großen Ahnherrn auch wirklich durch ein beigefügtes המלך oder מלך יהודה als König zu bezeichnen; denn obgleich diese Apposition öfter auch da wegbleibt, wo man sie erwartet, z. B. 2 Kön. 19, 3., so würde sie doch, möglichen Mißverständnisses halber, in der Ueberschrift nicht fehlen, vergl. Spr. 25, 1. Jes. 38, 9. mit ebend. 38, 1. 39, 1. Daß sie weggelassen sey, um sie nicht bei dem Namen Josia's, wo sie unumgänglich, zum zweiten Mal setzen zu müssen, ist möglich, aber nicht wahrscheinlich, da der hebräische Styl Wiederholungen solcher Art gar nicht zu vermeiden pflegt; vergl. statt vieler Beispiele Jer. 1, 3. Die Annahme, Zephanja sey aus königlicher Familie, ist somit unwahrscheinlich, obgleich wir die Möglichkeit ihrer Wahrheit nicht abläugnen wollen. Mit Recht aber bezeichnet Cyrill von Alexandrien den Propheten zufolge der Ueberschrift als *οὐκ ἄσημος ὢν τὸ κατὰ σάρκα γένος*, eine Aussage, welche bei Hier. zu Soph. 1,1. hyperbolisch überboten erscheint. Den Prophetengeschichten des Dorotheus und Epiphanius zufolge ist Sophonias *ἐκ φυλῆς Συμεὼν ἀπ᾽ ὅρους Σαραβαθά* (nach anderer Lesart *Βαραθά*, *Σαβαρθαράμ*, Isidor: Sarabath), und der Verfasser des יחוס האבות (Cippi Hebr. ed. Hottinger p. 65) versichert, seine Grabstätte, eine verschlossene Höhle mit einem Medrasch und Sprudelquellen in der Nähe, sey in Geba auf Libanon. — Ehe wir nun die Zeit, welcher die im Buche niedergelegte prophetische Verkündigung gehört, genau zu ermitteln suchen, überblicken wir den Inhalt des einheitlichen dreitheiligen Ganzen.

III. Inhalt und Theilung des Buches. Der erste Theil kündigt das nahe Vertilgungsgericht an (1, 2—7), hebt diejenigen in Juda hervor, die es trifft (1, 8—13.) und beschreibt die Furchtbarkeit des großen Tages Jehova's (1, 14 ff.). Der zweite Theil ermahnt die Volksmasse zur Buße, die Frommen zur Beständigkeit (2, 1—3.), denn über Philistäa ergeht Verwüstung, der Rest des Hauses Juda aber, zurückgeführt aus der Gefangenschaft, nimmt Besitz von dem gerichteten Lande (2,4—7.). Moab und Ammon empfangen ihren Lohn, die Uebriggebliebenen des von ihnen geschmähten und gemißhandelten Volkes Gottes werden ihre Erben, Jehova verschafft sich Anerkennung unter allen Heiden (2, 8—11.). Auch die Aethiopier verfallen seinem Schwerte und Ninive, die Uebermüthige, wird eine Ruine (2, 12 ff.). Der dritte Theil geht von Ninive auf Jerusalem über: Wehe auch über Jerusalem, die grundverderbte, keines Bußrufs achtende Stadt (3,1—7.), erst kommt das Zorngericht, und erst auf dieses folgt die Bekehrung der Heiden und die Wiederherstellung Israels (3, 8—10.). In jener Zeit wird nach Entfernung der Hoffärtigen ein gläubiger Rest in Jerusalem bleiben, welcher Vergebung der Sünden hat und ein göttliches Leben führt; dann hat Jerusalem Ursache zu jubeln, denn sie hat wieder Jehova als König in ihrer Mitte,

) Strafgericht und Friede sind jetzt auf immer entschwunden (3, 11—15.). Jeru-
m wird getröstet, Jehova ist ihr nahe, sie schirmend und mit unaussprechlicher Wonne
tlicher Liebe umfangend; die unter die Heiden versprengte Heerde wird wieder ge-
melt, und je größere Schmach sie erduldete, desto größere Herrlichkeit schmückt sie
t (3, 16 ff.). So verhallt das Posaunengeschmetter der Drohung, dessen Nach-
g die majestätische Sequenz Dies irae dies illa ist (s. den Art. „Thomas von
ano") in den lieblichsten schmelzendsten Molltönen der Verheißung. Der Name des
pheten entspricht dem Inhalte seiner Verkündigung, welche angesichts der zweiten
ldäischen) Völkergerichtszeit den Besseren im Volke sagt, wohin sie sich bergen und
sen sie sich trösten sollen; es ließe sich erwarten, daß er (wie dieß ohne Zweifel
cha und Maleachi thun, auch Jesaia) irgendwo auf seinen Namen anspiele, aber ge-
e da, wo es nahe lag, nämlich 2, 3., sagt er nicht תצפנו, sondern תסתרו. Auch
Nahum, dessen Name den „Tröster", und bei Habakuk, dessen Name den „Umfaher
rzer)" bedeutet, finden sich solche Anspielungen nicht. — Wann, fragen wir nun,
ng die prophetische Predigt, welche Zephanja in seinem trilogischen Buche schriftlich
centrirt hat?

IV. Zephanja's Gegenwart. Nach seiner eigenen überschriftlichen Angabe
pfing Zephanja die in seinem Buche niedergelegte prophet. Offenbarung „in den Ta-
n Josia's des Sohnes Amon's, des Königs von Juda." Dieses
bstzeugniß bestätigt sich auch 1) durch das aus dem Inhalte des Buches
ns entgegentretende Zeitbild. Zephanja redet von dem Reste des Baals-
nstes (1, 4.); er setzt also voraus, daß ein Anfang zu dessen Wegräumung, wie er
ch die Cultusreform Josia's geschah, gemacht worden ist. Er verkündet das nahe
trafgericht über die Söhne des Königs (1, 8.), nicht über den König selbst, was auf
en frommen König schließen läßt, wie Josia war. Seine Schilderung des in Je-
salem herrschenden sittlichen Verderbens fällt mit der Jeremia's, der im 13. Jahre
sia's in das Prophetenamt berufen wurde, zusammen und berührt sich mit demselben
lfach selbst in der Wahl des Ausdrucks. Denn auch Jeremia redet von Götzendienst,
r. 7, 17. 18. vgl. Zeph. 1, 4. 5.) neben dem öffentlichen Jehovadienst (6, 20. VII.);
i falschem Schwören bei Jehova neben Schwören bei den Götzen (5, 2. 7, 9. und
7. 12, 16. vgl. Zeph. 1, 5 b.); von vorhandener, aber mit lügnerischer Mißdeutung
bundener Handhabung der Thora (8, 8. 9. vgl. Zeph. 3, 4.); von der Fruchtlosig-
aller bisher an Jerusalem ergangenen Ermahnungen (2, 30. 5, 3. 6, 9. 19. 7, 28
הגוי אשר לוא שמעו בקול ה' אלהיו ולא לקחו מו; vgl. Zeph. 3, 2. לא שמעה
בקול לא לקחה מו). In ganz entsprechenden Ausdrücken schildert Jeremia, wie das
derben alle Stände durchdrungen hat, die königliche Familie, Fürsten, Propheten und
ester, vgl. Zeph. 1, 4. 8. 9. 3, 3. 4. mit Jer. 2, 8. 26 (wo mit מלכיהם die früheren
ige, vielleicht aber auch die entarteten königlichen Prinzen gemeint sind). Das Volk
ein unverschämtes (vgl. הגוי לא נכסף 2, 1. 3, 5. mit Jer. 3, 3. 6, 15. 8, 12).
usalem ist eine wider Jehova rebellische Stadt (vgl. מוראה 3, 1., wenn die
deutung rebellis die richtige ist, mit Jer. 4, 17. 5, 23.), befleckt (נגאלה 3, 1.,
nlich mit Blut und Götzengreueln, Jer. 2, 22. 23. 34. 4, 14.), bedrückerisch (היונה
1., nämlich gegen Wittwen, Waisen rc. Jer. 5, 28. 6, 6.), deren Häuser voll un-
echten Gutes (vgl. 1, 9. mit Jer. 5, 27.). Wie die Sittenschilderung ihrer Zeit,
stimmt auch die Strafverkündigung beider Propheten überein. Das nahe Strafgericht
ein allumfassendes, Menschen und alles Lebendige, die Thiere des Landes und die
gel des Himmels dahinraffendes (vgl. 1, 2. 3. mit Jer. 4, 25. 9, 9. 12, 4.), ein
brennen des Alles verzehrenden unauslöschlichen Zornfeuers Jehova's (vergl. 1, 18.
t Jer. 7, 20. 4, 4.). Die „berufenen" Vollstrecker des Strafgerichtes kommen
n Norden (was Zeph. 1, 10. vorausgesetzt wird, vgl. Jer. 1, 15.), Jammergeschrei
bnt in Jerusalem (1, 10. vgl. Jer. 5, 2. 7, 9.), die Angst steigt auf's höchste
17 וַהֲצֵרֹתִי, vgl. Jer 10, 18., וַהֲצֵרוֹתִי), Leichnam liegen hingestreckt, wie Dünger

auf dem Felde (1, 17. vgl. Jer. 9, 21.), Jerusalem, das ganze Land mit seinen Städten, wird verheert (1, 13. 16. vgl. Jer. 4, 26. 27.) und das Besitzthum der Bewohner Jerusalems geht auf Fremde über (1, 13 ובנו בתים ולא ישבו, vergl. Jer. 6, 12 ונסבו בתיהם לאחרים). Aber nicht allein über Jerusalem und Juda streckt Jehova seine Hand aus (1, 4. Jer. 6, 12.): der Gerichtstag, der Tag der Posaune und des Kriegsgedröhnes (1, 16. Jer. 4, 19.), ergeht zugleich über die umliegenden Völker (vgl. Zeph. Kap. 2. mit Jer. 9, 25.), ja endet in einem Erguß des Grimmes Jehova's über die Völker insgesammt (3, 8. vgl. Jer. 10, 10. 25). Aus allen diesen Parallelen zusammengenommen geht die Identität sowohl des sittlichen Zustandes des Volkes, welches beide Propheten vor sich haben, als des Gerichts, das sie ihm ankündigen, hervor, und die geschichtliche Wahrheit der Ueberschrift zeigt sich als über alle Zweifel erhaben. Sie bestätigt sich 2) aus dem inneren Verhältniß Zephanja's zu Habakuk. Wir dürfen auf Grund anderwärts, nach Caspari's Vorgange, geleisteter Beweisführung voraussetzen, daß Zephanja mit seinem הס מפני אדני יהוה sich an Hab. 2, 20. anschließt, indem diese Stelle Habakuk's, wie für Sacharja 2, 17., so auch für ihn Original ist. So wie hieraus erhellt, daß wir Habakuk nicht tiefer als unter Josia ansetzen dürfen, so erhellt aus dem בימיכם Hab. 1, 5., welches auf einen nicht fernen, von den Angeredeten noch zu erlebenden Vollzug des gedrohten Gerichts deutet, daß wir in Bestimmung der Weissagungszeit Habakuk's kaum über die Regierungszeit Josia's hinaufgehen dürfen. Gesetzt aber auch (was wir anzunehmen nicht abgeneigt sind), daß das בימיכם damit vereinbar sey, daß Habakuk zu Ende der Regierung Manasse's weissagte, — jedenfalls ist Habakuk unter den zwölf sogen. kleinen Propheten der unmittelbare Vorgänger Zephanja's, und auch auf diesem Wege bewahrheitet sich die Angabe der Ueberschrift. Sie bewahrheitet sich auch 3) aus der äußeren Stellung Zephanja's im Zwölfprophetenbuch. Daß den Sammler der kleinen Propheten (nach Batra 14 b. die אנשי כנסת הגדולה, s. Lutherische Zeitschrift 1842, S. 13 ff.) ein chronologisches Anordnungsprincip leitete, geht daraus hervor, daß a) die mit chronologischen Angaben in der Ueberschrift versehenen Propheten die ihnen der Zeitfolge nach zukommende Stelle einnehmen (Hosea von Usia an, Amos unter Usia, Micha von Jotham an, Zephanja unter Josia); b) die nachexilischen drei Propheten (welche mit Anschluß an Sach. 1, 4. 7, 7. im talmudischen Sprachgebrauch, verschieden vom masoretischen, נביאים אחרונים heißen), unter sich selbst chronologisch geordnet, an das Ende der Sammlung gestellt sind. Das vorwaltende Princip, nach welchem die zwölf Propheten geordnet sind, ist also die Zeitfolge. Ebenso unläugbar aber ist das Ineinandergreifen eines sachlichen Anordnungsprincips mit diesem chronologischen in der Aufeinanderfolge der vorexilischen Propheten. Dieses sachliche Anordnungsprincip ist kein anderes, als das von uns in den Psalmen, von Bertheau in den Sprüchen nachgewiesene. Ueberall da, wo die Zeitfolge durchbrochen ist, folgt die Anordnung den Gesichtspunkten der Gleichartigkeit (z. B. Joel, Amos) oder des Contrastes (z. B. Hosea, Joel) — eine auch in der Anordnung der Weissagungsbücher Jesaia's, Jeremia's und anderwärts getheilte Herrschaft zweier Principien, deren frevolles Werk in der Aufeinanderfolge der vorexilischen kleinen Propheten bei LXX (Hosea, Amos, Micha, Joel, Obadia, Jona, vgl. Halachoth gedoloth 83 b.: Hosea, Amos, Micha, Obadia, Jona, Joel) entstellt ist. Sonach wäre es möglich, daß Zephanja einem sachlichen Gesichtspunkte zufolge an das Ende der vorexilischen kleinen Propheten gestellt ist, etwa deshalb, weil er dem Inhalte nach umfassender ist, als Nahum und Habakuk, — denn Zephanja weissagt ein allgemeines Völkergericht, während Nahum sich insbesondere gegen die assyrische, Habakuk insbesondere gegen die chaldäische Weltmacht richtet — oder weil er dem formellen prophetischen Karakter nach die Reihe der Propheten jeremianischen Karakters eröffnet, während Habakuk die Reihe der Propheten jesaianischen Karakters abschließt. Aber jener weitere Gesichtskreis und dieses mehr jeremianische Gepräge lassen sich leicht als Folge des jüngeren Zeit-

alters des Propheten begreifen und sind wirklich so anzusehen, da, daß Habakuk nicht erst unter Jojakim auftrat, aus inneren geschichtlichen Gründen gewiß ist; jene sachlichen Gründe, vorausgesetzt, daß der Sammler sich derselben bewußt war, heischten also hier kein Durchbrechen des chronologischen Princips. Allerdings wäre es möglich, daß Zephanja deshalb hinter Habakuk gestellt ist, weil das karakteristische הַס מִפְּנֵי אֲדֹנָי ה', welches einen Höhepunkt der Weissagung Habakuk's bildet, sich auch zu Anfang der seinigen findet. Da aber dieses הַס מִפְּנֵי אֲדֹנָי ה' Zephanja's der Prophetie Habakuk's entlehnt ist (ebenso wie das ה' מִצִּיּוֹן יִשְׁאָג des Amos der Prophetie Joel's 4, 16.), so bewährt sich auch hier das chronologische Anordnungsprincip: nicht bloß Zephanja, sondern auch der ihm vorausgehende Habakuk nimmt diejenige Stellung in der Sammlung ein, die ihm der Zeitfolge nach zukommt, beiden nach inneren Gründen, welche die überschriftliche Zeitangabe Zephanja's bestätigen. — So unzweifelhaft es aber ist, daß Zephanja unter Josia weissagte, als Zeitgenosse Jeremia's und Hulda's, so schwierig und doch für das Verständniß des Propheten im Ganzen und Einzelnen, besonders für die Bestimmung seines Verhältnisses zu Jeremia nicht unwichtig ist die Beantwortung der Frage, in welchem Abschnitt der Regierungszeit Josia's die auf uns gekommene Prophetie gesprochen oder schriftlich veröffentlicht ist. Wir werden alle Momente, die bei Lösung dieser Frage in Betracht kommen, der Reihe nach sorgsam abwägen: A. Der Prophet sagt als Dolmetsch des göttlichen Willens 1, 4.: und ich werde ausrotten von dieser Stätte das Uebrige des Baal, den Namen der Götzenpfaffen sammt den Priestern. Der Sinn dieser Worte kann nicht bloß der sein: Ich will den Baal so ausrotten, daß kein Rest von ihm übrig bleibt, d. h. gänzlich; wir müßten uns in diesem Fall denken, daß der Prophet die Ausrottung des Baal durch göttliches Strafgericht als eine nach und nach erfolgende anschaut und sich auf den Standpunkt versetzend, von dem aus sich in Zukunft nur noch ein Rest des Baals als übrig geblieben darstellt, Jehova den Entschluß, auch diesen auszurotten, aussprechen läßt. Seine Worte müßten den Sinn haben: id quod Beli reliquum erit, nicht reliquum est, sowie Jes. 14, 22. die gehäuften Synonyme dasjenige bezeichnen, was nach dem über Babel und seinen König ergangenen geweissagten Strafgericht noch übrig ist (die königliche Nachkommenschaft) und dennoch gleichfalls ausgerottet werden wird, und wie auch bei unserm Propheten שְׁאֵרִית das λεῖμμα Israels bezeichnet 2, 7. 9. 3, 13., welches das über Israel verhängte Strafgericht überdauert und nicht vertilgt werden wird 3, 12. Aber nicht allein, daß es weit näher liegt, den prophetischen Ausspruch, als vom Standpunkt der Gegenwart aus gethan aufzufassen, da V. 4—6. uns eben ein Bild der Gegenwart, ihres Götzendienstes, ihrer Synkretisterei, ihrer Entfremdung von Jehova geben — das auf gegenwärtige Verhältnisse stark hindeutende אֶת־שְׁאָר הַבַּעַל (mit doppelter grammatischer Determination) fordert die zeitgeschichtliche Deutung statt der idealen. Nehmen wir nun hinzu, daß Josia der König, unter dem Zephanja weissagte, von einem anderen Geiste beseelt, als Manasse und Amon, seine Vorgänger, welche das Reich mit allen Greueln fremdländischen Götzendienstes, namentlich auch Baalsdienstes (2 Kön. 21, 3. 2 Chron. 33, 3), erfüllt hatten, sich während seines ganzen Lebens angelegentlich mit Ausrottung des Götzendienstes, namentlich auch des Baals- (2 Chr. 34, 4. 2 Kön. 23, 4.), so wie auch des gleichfalls von Zephanja genannten Stern- und Milkomdienstes beschäftigte, so können wir nicht mehr zweifeln, daß שְׁאָר־הַבַּעַל im Munde Zephanja's den in Folge der Cultusreform Josia's noch vorhandenen Rest den Baal bezeichnet. — Zu einer befriedigenden Bestimmung der Weissagungszeit Zephanja's sind wir aber auch so noch nicht gelangt. Denn in der Cultusreinigung Josia's differiren Königsbuch und Chronik. Das erstere concentrirt die Geschichte vom Sturz des Götzendienstes durch Josia, ihrer Hauptmasse nach, auf die Zeit zwischen der in Folge des wiederaufgefundenen Gesetzbuchs zusammenberufenen Volksversammlung (2 Kön. 23, 1—3.) und der Passahfeier (V. 21—23.), als in das 18. Regierungsjahr Josia's fallend; der Chronist hingegen

berichtet, daß Josia bereits im 12. Regierungsjahre angefangen hatte, den Götzendienst zu stürzen (2 Chr. 34, 3—7.), stimmt aber darin mit dem Verf. des Königsbuchs überein, daß Josia auch in der Zeit zwischen Auffindung des Gesetzbuchs und der Passahfeier mit Abthuung des Götzendienstes beschäftigt war (vgl. 2 Chr. 34, 33. mit 2 Kön. 23, 4—20.), so wie hinwieder das Königsbuch von einer weiteren Wegräumung der Gräuel auch noch nach der Passahfeier redet 2 Kön. 23, 34. Aus synoptischer Vergleichung der beiden Berichte (s. Comm. zu Hab. S. XIX—XXI) ergibt sich der Schluß, daß Josia mit der Cultusreinigung bereits im 12. Jahre den Anfang machte, das begonnene Werk im 18. Jahre nach der Auffindung des Gesetzbuchs mit gesteigertem Eifer, nun auch den Tempel von den götzendienerischen Geräthschaften reinigend (2 Kön. 23, 4 ff.), fortsetzte und auch nach der Passahfeier immer durchgreifender zu vollenden suchte. Es hat daher seine völlige Richtigkeit, wenn Strauß in seinem Commentar zu Zephanja (Prolegg. S. VIII) die 31jährige Regierung Josia's in drei Perioden zerlegt: Sunt enim tres quodammodo regni Josiae periodi, prima usque ad annum regni duodecimum 642—630, qua ipse quidem cultui Jehovae addictus fuit, populus idola coluit; secunda, qua reformatione incepta Jehovae atque idolorum cultus conjunctus fuit 630—624; tertia, qua ex anno decimo octavo publice saltem Jehova solus est cultus. Fragen wir nun, in welchen dieser drei Zeitabschnitte uns das את שאר הבעל des Propheten versetzt, so ist zunächst klar, daß von einem „Reste des Baal" nicht in dem ersten (vom 1—12. Jahr) die Rede seyn konnte. Dagegen konnte aber von einem Reste Baal's die Rede seyn, sobald der Anfang zum Sturze des Baalsdienstes gemacht war, also ebensowohl in der Zeit vom 12. Jahr bis zur Passahfeier im 18., als in der Zeit vom 18. Jahr Josia's bis zu Ende seiner Regierung. Indeß ist es wahrscheinlicher, daß der Prophet mit seiner Drohweissagung erst da auftrat, als die Bemühungen des frommen Königs, den Baalsdienst völlig auszurotten, ihre höchste Höhe, ohne doch zum Ziele zu führen, erreicht hatten: es ist ganz der Lage der Dinge und dem Karakter der Prophetie gemäß, daß da, wo menschliche Bemühungen ohne den erzielten Erfolg ihr Aeußerstes versucht haben, Jehova sich ins Mittel schlägt und das noch Uebrige des Baals mit ausgestrecktem Strafarm hinwegzuräumen droht. Dies wird um so wahrscheinlicher dadurch, daß Zephanja's Drohweissagung den Karakter einer **absoluten**, nicht einer **bedingten** hat. Die dem König Josia gleichzeitigen Propheten (2 Kön. 23, 2.) werden die Cultusreform Josia's sicherlich durch ihre Predigt unterstützt haben, unter ihnen auch Zephanja; aber die uns vorliegende Prophetie trägt keine Spur einer Absicht der Förderung des königlichen Werks an sich; der Zustand des Volkes, der sich darin spiegelt, ist kein im Werden, im Fortschritt zum Besseren begriffener, es ist ein fertiger, zum Gerichte reifer. Jehova wird angebetet, die Thora ist vorhanden und wird gehandhabt, aber Jehovaverehrer und Götzenverehrer und die das Gesetz handhabenden Priester, das ganze Volk hat bis auf die Frommen, denen der Prophet das: „vielleicht bleibt ihr geborgen am Tage des Zorns Jehova's" zuruft, den großen Gerichtstag verwirkt, den der Prophet, ohne nach so vielen erfolglosen Mahnungen 3, 7. einer Hoffnung auf Besserung Raum zu geben, wie in lange zurückgehaltenem, nun aber mit aller Macht hervorbrechenden Donner der Rede verkündigt. Die Vermuthung, daß uns das שאר הבעל in die letzte Periode der Regierungszeit Josia's weist, gewinnt noch mehr Gewicht dadurch, daß laut 2 Kön. 23, 26. 27. auch nachdem Josia, der König ohne Gleichen, durch völlige Ausrottung des Götzendienstes die Worte der aufgefundenen Thora aufzurichten gestrebt hatte, die prophetische Strafverkündigung fortdauerte. Zephanja ist wahrscheinlich einer dieser Propheten, durch welche Jehova nach dem 18. Regierungsjahre Josia's dem Reiche Juda das fortan unvermeidliche Gericht verkündigen ließ; jedenfalls aber steht so viel als Schlußfolgerung aus dem את־שאר הבעל fest, daß er erst nach dem 12. Regierungsjahre Josia's geweissagt hat. — B. Ein zweiter Anhalt für Bestimmung der Weissagungszeit Zephanja's ist uns dadurch gegeben, daß er 1, 8. unter anderem **auch den Söhnen des Königs**

as Strafgericht verkündigt. Viele Ausleger nehmen ohne Weiteres an, daß בני המלך nicht bloß die wirklichen Söhne Josia's (an welche hier schwerlich gedacht werden könne), sondern auch die nahen Verwandten e stirpe regia (Maur.), wie Brüder und Oheime (Hitzig), an welche hier gedacht werden müsse, bezeichne. Aber es läßt sich durchaus nicht nachweisen, daß בני המלך (etwa wie unser „Prinzen") im Allgemeinen die Abkömmlinge der königlichen Familie bezeichnen könne. Zwar können בני המלך nicht allein die unmittelbaren, sondern auch die mittelbaren Söhne (d. i. Enkel) des Königs genannt werden; es bezeichnet die Söhne sowohl des regierenden als des verstorbenen Königs wie 1 Kön. 10, 6. die 70 Söhne Ahab's, ebend. V. 13. die Söhne Joram's neben בני הגבירה, den Söhnen Isebel's, der Königin Mutter, vgl. 2 Chr. 28, 7., wo Maeseja בן־המלך wahrscheinlich Sohn Jotham's, des verstorbenen Königs ist), aber nirgends wird dieser Name von den Abkömmlingen des (regierenden oder regiert habenden) Königs in absteigender Linie auf die Glieder der Nebenlinien ausgedehnt. Die umfassende Bezeichnung für diese ist אחי המלך, 2 Kön. 10, 13., welches, wie בני המלך zugleich die Enkel, so auch Neffen, die בני אחי המלך, vgl. 2 Chr. 22, 8., bezeichnet. Die einzige Stelle, welche man für jenen vermeintlichen Gebrauch des בני המלך aufzubringen gewußt hat, ist 2 Kön. 11, 2. (2 Chr. 22, 11.), wo man in der Voraussetzung, daß בני המ sich mit זרע הממלכה V. 1. decke, alle zur königlichen Familie Gehörigen darunter versteht. Aber auch dort beschränkt sich die Benennung auf Söhne Ahasja's (des Gemahls Athalia's) und Söhne Joram's, also Brüder Ahasja's (die aber nicht als Brüder, sondern als Söhne Joram's so genannt werden), sofern nicht bereits Jehu die letzteren alle aus dem Wege geräumt hatte. Somit können unter בני המלך nur Söhne (oder Enkel) Josia's oder eines der verstorbenen Könige (Amon's, Manasse's) verstanden werden. Abgesehen nun davon, daß wir von Söhnen Amon's oder gar Manasse's, die zur Zeit Josia's noch lebten, nichts wissen (das argumentum a silentio ist in der israelitischen Geschichte, wie die Gegeneinanderhaltung der BB. der Chronik und der Könige zeigt, ein sehr unsicherer Boden), bestimmen uns folgende zwei Gründe, den Ausdruck בני המלך auf Söhne Josia's wenn nicht zu beschränken, doch zunächst zu beziehen: a) Es ist das Nächstliegende, den Ausdruck בני המלך im Munde des zur Zeit Josia's weissagenden Propheten von Söhnen Josia's zu verstehen; jedenfalls würde der Prophet sich sehr zweideutig ausgedrückt haben, wenn diese (die damals bereits lebten) auszuschließen wären. 2) Halten wir Weissagung und Erfüllung zusammen, so ist die Drohweissagung des Propheten an den Nachkommen Josia's in gerader Linie in Erfüllung gegangen, während Josia aus dem Munde Hulda's die Antwort empfing, daß er, ehe das Strafgericht einbreche, zu seinen Vätern versammelt werden solle 2 Kön. 22, 15 ff. Denn Joahas starb in Aegypten in der Verbannung; Jojakim erlag dem Nebukadnezar und den benachbarten Völkern und ward nach 2 Chr. 36, 6. in Ketten nach Babel geführt; Zedekia (Matanja), der dritte Sohn Josia's*), mußte seine Kinder

---

*) Zidkia heißt bei Jerem. 37, 1 בן־יאשיהו; daß בן nicht Enkel ist, beweist das dabeistehende כניהו בן־יהויקים. Zudem wissen wir auch aus Jer. 52, 1 vgl. 2 Kön. 23, 31., daß Zidkia und Joahas leibliche Brüder, nämlich Söhne des Josia von der Chamutal, sind, Jojakim ist ihr Halbbruder von einer anderen Mutter, 2 Kön. 23, 36. Demgemäß heißt Zedekia 2 Kön. 24, 17. im Verhältniß zu Jojachin דדו sein Oheim oder Vatersbruder, als Sohn Josia's und Bruder Jojakim's, des Vaters Jojachin's. Solchen unabweisbaren Zeugnissen gegenüber muß das אחיו der Parallelstelle 2 Chr. 36, 10. in dem weiteren Sinne *ἀδελφὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*, wie LXX wirklich übersetzt, gefaßt werden. Indeß kennt die Chronik in der unauflösbar schwierigen Stelle 1 Chr. 3, 15. 16. wirklich einen Zidkia, der Jojachin's Sohn ist, zugleich aber einen Zidkia, der Josia's Sohn ist, denn V. 15. werden 4 Söhne Josia's aufgezählt: Jochanan, Jojakim, Zidkia, Sallum. Eine bessere Rechtfertigung dieser Stelle, als die von Movers gegebene, welchem nach Jochanan ein weiter nicht bekannter Sohn Josia's, Sallum aber = Joahas ist (was Jer. 22, 10—12 gebieterisch fordert), welcher letztere Name wahrscheinlich sein später angenommener ist (vgl. 2 Kön. 23, 34. 24, 17.), wird kaum möglich seyn; indeß befriedigt auch sie nicht völlig, da die Aufeinanderfolge dann eine unerklärliche bleibt und ein anderweites Prin-

Schätze der Provinzen für sich auszubeuten. Mit merkwürdiger Energie sehen wir schon von dem ersten Clemens an den römischen Episkopat seinem hohen Ziele zustreben. Am Ende dieses zweiten Jahrhunderts nun aber traten an den römischen Stuhl von zwei Seiten bedeutende Gefahren heran. Der Monarchianismus und der Montanismus suchten sich seiner zu ihren Zwecken zu bemächtigen. Beide Erscheinungen trugen einen Karakter an sich, der sie keineswegs so unbedingt wie die gnostischen Systeme außerhalb des Gebietes des Christenthums stellte. Ihnen gegenüber galt es nicht nur, für die christliche Welt sich zu einheitlichem Kampfe zu sammeln, sie waren vielmehr dazu angethan, die christliche Welt in sich selbst zu spalten. Der Montanismus, namentlich in seiner abendländischen Gestalt, in welcher er von seinen phantastischen Auswüchsen etwas freier erscheint, hatte offenbar in Rom bedeutende Anschließungspunkte, wie namentlich der pastor Hermae beweist, aus dem freilich zugleich auch erhellt, daß der römische Episkopat schon gegen diese Anfänge in einem gewissen Gegensatze sich befand. Dennoch war die Stellung, welche gegen den eigentlichen Montanismus der römische Stuhl einzunehmen hatte, keineswegs zum Voraus entschieden. Victor schwankte (Tert. adv. Prax. I.). Es bedurfte des Einflusses von einer anderen Seite her, um die Entscheidung gegen den Montanismus herbeizuführen. Der Monarchianismus tritt hier in einen merkwürdigen Conflikt mit dem Montanismus. Es ist nicht dieses Orts, nachzuweisen, inwiefern dieser Conflikt kein bloß zufälliger war. Es genügt hier, auf diese thatsächliche Complikation hinzuweisen. Hatte die römische Kirche mit richtigem Instinkt herausgefühlt, daß der Montanismus die Negation einer Weltkirche wäre, so sah sie sich durch den Monarchianismus zu einer nicht minder gefährlichen Einseitigkeit anderer Art verlockt. Wenn wir auch nicht mit Baur (das Christenthum der 3 ersten Jahrhunderte. 1. Aufl. S. 316 ff.) in der von Eusebius (a. a. O. 5, 28, 3 ff.) aufbehaltenen Notiz: „die Artemoniten haben sich gerühmt, bis auf Victor sey ihre Lehre die geltende in der römischen Kirche gewesen“ — einen Beweis für das späte Alter der Logoslehre sehen, so liegt doch sicher die deutliche Erinnerung in jener Nachricht, daß der Monarchianismus eine Zeit der Begünstigung unter Victor erlebt hatte.

So standen die Dinge, als Zephyrin die Zügel der Regierung übernahm. Allem nach war er keine hervorragende Persönlichkeit — und wenn wir nicht fürchteten, uns in das Gebiet unbewiesener und unbeweisbarer Hypothesen zu verirren, so dürften wir vielleicht schließen, die Wahl dieses Mannes sey der Versuch gewesen, eine Vermittelung der streitenden Parteien herbeizuführen; es sey mit Absicht eine weniger ausgeprägte Persönlichkeit (vgl. die freilich parteiisch gefärbte, aber doch in dem von uns innegehaltenen Maaße sicher zutreffende Schilderung des Zephyrin von Hippolytus [Philos. 9, 11. init.]) berufen worden. Den Mangel an eigener Energie wußte aber Zephyrin bald dadurch zu ersetzen, daß er einen Mann zu unbeschränktem Einfluß gelangen ließ, welcher allerdings auch ein Mann der Vermittelung war, aber nicht einer schwächlichen, sondern einer ächt römischen energischen. Dieser Mann war Kallistus. Seine Karakterisirung im Einzelnen gehört nicht hierher (s. den Artikel „Hippolytus“ Real-Encykl. Bd. VI. S. 131 ff). Daß er zwar kein sittliches Ungeheuer war und von der berühmten Schilderung, die Hippolytus von seiner Person macht, gar Vieles abzuziehen seyn dürfte, daß er aber doch seinem ganzen Wesen nach ein weniger theologisch und geistlich tiefgegründeter Mann, als ein mit den Gaben des Regiments ausgestatteter Hierarch war — darüber dürfte die evangelische Geschichtschreibung einig werden. Die Doppelzüngigkeit, deren ihn Hippolytus beschuldigt (Phil. 9,11. Ausg. von Schneidewin und Dunker), war sicher nicht nur, wie Döllinger will, eben die Einbildung eines Feindes, dem die katholische Wahrheit in ihrer Allseitigkeit nur so zwiespältig erschien (vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus S. 222 ff.). Die Berichte des Hippolytus, Tertullian und Eusebius machen zusammen doch durchaus den Eindruck, daß in jener Zeit ein lebhaftes Intriguenspiel in Rom herrschte. Es scheint, daß Zephyrin anfangs mit den Monarchianern noch liebäugelte und der montanistisch gefärbten Partei des Hippo-

nus mit ihren hinsichtlich der Disciplin energischen Forderungen entgegentrat, daß aber uf die Dauer diese Stellung gegen des Hippolytus Opposition unmöglich war, daß die Monarchianer nach und nach hinausgedrängt wurden aus der Kirchengemeinschaft, ohne daß alle geheimen Fäden, die zu ihnen hinüberführten, abgebrochen worden wären, was ie schöne Geschichte von dem noëtianischen Bischof Natalis (Eusebius a. a. O. 5, 18) eweist. Offenbar war auch jetzt noch der Gegensatz gegen den Montanismus das Ueberiegende, und die Monarchianer scheinen immer mit einer gewissen Schonung behandelt orden zu seyn. Der größte Schlag gegen die erstere Partei geschah durch das von ertullian (de Pud. 1.) so heftig angefochtene Edikt, das ohne Zweifel dem Zephyrinus gehört, worin der pontifex maximus, episcopus episcoporum edicit: ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto (vgl. Ritschl, Entstehung er altkathol. Kirche S. 544. 556). Damit war die Linie wohl noch nicht überschritten, is zu welcher die strengere montanisirende Partei des Hippolytus noch mitgehen konnte, hne aus der Kirchengemeinschaft auszuscheiden, wenn auch manche Bedenken gegen diesen Schritt bei ihnen obgewaltet haben mögen. So blieb denn unter Zephyrin der kirchliche Friede mühsam aufrecht erhalten. Er selbst, der Bischof, scheint vor zu extremen Maßregeln zurückgeschreckt zu seyn. Die Monarchianer, obgleich eine eigene Gemeinschaft bildend, vermochten ohne Rückhalt am Episkopat einen weitgreifenden Einfluß offenbar nicht zu gewinnen, und die römische Kirche stand denn so immer noch äußerlich in ungebrochener Gestalt da und bot mit ihrem reichen Leben immer noch einen Anziehungspunkt für Fremde, wie denn der Besuch des Origenes in des Zephyrinus Verwaltung fällt, aber dennoch hört eben mit Zephyrinus diese erste große Zeit Roms auf. Das noch entschiedenere Auftreten des Kallistus rief eine förmliche Separation hervor, und von nun an ward bis in's vierte Jahrhundert hinein Rom der Schauplatz von häretischen Bewegungen, und den dogmatischen Kämpfen gegenüber, welche der Monarchianismus einleitete, half kein kluges Diplomatisiren. Es galt eine ernstliche Parteinahme, zu der sich der katholische Sinn Roms nicht so leicht entschließen konnte und zu er in Rom auch die dogmatische Tüchtigkeit fehlte. Eine neue Glanzzeit Roms begann ist wieder, nachdem die dogmatischen Streitigkeiten in ihrer kirchenpolitischen Bedeutung mehr wieder erkannt worden waren.

Die wenigen Notizen des Eusebius in der Hist. Eccl. lib. V. u. VI. über Zephyrin werden durch das 9te Buch des Werks des Hippolytus wider die Häresen (s. neueste Ausgabe von Schneidewin und Dunker) wesentlich ergänzt. Dieses letztere Werk at die bekannten Bücher von Bunsen, „Hippolytus und seine Zeit“ — und Döllinger: Hippolytus und Kallistus“, hervorgerufen. Doch würde man in ersterem vergeblich was für die wirkliche Aufhellung der Zeit des Zephyrinus Brauchbares suchen, während Döllinger zu einseitig apologetisch ist. Bedeutender sind die wenigen Bemerkungen Baur's in seinem Werke über das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, und namentlich Ritschl's in der zweiten Auflage seiner Entstehung der altkatholischen Kirche.

H. Schmidt.

Zeugen bei den Hebräern, עֵד, עֵדִים von עוּד (nach Meier, Wurzelw. S. 624 festmachen, versichern, nach Gesenius wiederholen, daher wiederholt sagen, im Kal nur Klagl. , 13. Chet. Hiph. הֵעִיד, zeugen, bezeugen; Jes. 8, 2. zum Zeugen anrufen, mit בְּ egen Jemand 5 Mos. 4, 20. 30, 19. 31, 28 — scheint denom. von עֵד zu seyn; עֵדָה 1 Mos. 21, 30., Zeugniß, auch עֵד = das Zeugende in der Redensart, עָנָה עֵד בְּ, Zeugniß ablegen gegen Jemand, 2 Mos. 20, 13. 5 Mos. 5, 17. 31, 21). Ueber die Ableitung des deutschen „Zeuge“ von ziehen s. Grimm, deutsche Rechtsalt. S. 857. Wir sehen hier ab von der so häufigen Anwendung des Begriffs auf göttliches Zeugen s. Bd. XII, 644. 646. 666. 673. 683 ff.) und auf die Predigt des Evangeliums, wie auf leblose Dinge (1 Mos. 21, 30. die 7 Lämmer bei der Bundesschließung, Mos. 22, 12. das zerrissene Stück Vieh, Ruth 4, 7. der ausgezogene Schuh, 5 Mos. , 26 u. ö., Himmel und Erde, Jes. 22. 27 f., der Altar der britthalb Stämme, Ps.

89, 38., der Mond oder der Regenbogen u. s. w.) und fügen nur dem schon Bd. V. S. 59. X, 771 u. XV, 41. über die menschliche Zeugenschaft als Beweismittel im Rechtsgang Gesagten noch Einiges hinzu:

1) Betreffend die peinliche Gerichtsbarkeit, wurde die früher unbestimmtere Verordnung, daß es mehrere Zeugen seyn müssen, wo es sich um Bestrafung des Mords handelt (4 Mos. 35, 30.) später dahin bestimmt, daß es bei todeswürdigen Verbrechen mindestens 2 (5 Mos. 17, 6.) und auch bei anderen Vergehen 2—3 Zeugen seyn sollen (5 Mos. 19, 15.), auf deren Aussage die Sache bestehe ((יָקוּם דָּבָר), der Thatbestand rechtskräftig erhoben werden solle. Bei einem Verbrechen aber, wo etwa nur ein Zeuge vorhanden ist, dessen Aussage doch nicht ganz unbeachtet gelassen werden darf, wenn es nicht möglich ist, noch mehrere Zeugen aufzubringen, soll die Untersuchung und Entscheidung dem höheren Gericht beim Heiligthum übergeben werden. Ueber den Zeugeneid s. Bd. V. S. 60.

2) Betreffend die freiwillige Gerichtsbarkeit, wurden nicht nur, wenn die Verhandlung vor Gericht war (Ruth 4, 9 ff.), Zeugen beigezogen, sondern auch, wenn sie unter Privatpersonen (Jer. 32, 10 ff. 25. Jes. 8, 2.) stattfand. Auch im attischen Recht galt kein Vertrag, der ohne Zeugen geschehen war. Wachsm. hell. Alt. II, 180. Vgl. M. Baba bathr. 10, 2. — Falsches Zeugniß wird oft in der heil. Schrift gerügt: Spr. 6, 19. 14, 17. 14, 5 ff. 19, 5. 24, 38. Vgl. Ps. 27, 12. 35, 11. 1 Kön. 21, 10. Matth. 26, 59 f. Apgesch. 6, 13.

Das rabbinische Recht im Talmud hat, wie über die Bestrafung falscher Zeugen, so über die Prüfung der Zeugen und über ihre Beschaffenheit im Allgemeinen, die speciellsten Bestimmungen aufgestellt. Vgl. besonders den Tract. עֵדוּת des Maimonides.

1) In Betreff der Zahl der Zeugen. In Criminalsachen hat die Aussage bloß eines Zeugen nicht nur keine Kraft, sondern sie wird sogar als sündhaft betrachtet, so daß ein Gesetzeslehrer sich in einem solchen Falle nach Pesach. 113, b. für berechtigt hielt, den als Zeuge Auftretenden für Uebertretung von 5 Mos. 19, 15. und erfolgloses Ausbringen eines bösen Gerüchtes über den Nächsten (3 Mos. 19, 16.) körperlich züchtigen zu lassen. Wo in der Schrift überhaupt von Zeugen die Rede ist, da ist es immer von zweien zu verstehen (Sanh. 30, a.). Nur bei Anforderungen an bewegliches Eigenthum genügt die Aussage eines Zeugen, um den die Schuld gänzlich Läugnenden zum Eide zu zwingen, von dem er sonst frei wäre (Scheb. 40, a. Maim. tr. Toên 1, 1. Eduth 5, 1.). Auch um den Mörder zu constatiren in dem 5 Mos. 21, 1 ff. erwähnten Fall und die dort vorgeschriebene Sühneceremonie abzuschneiden (Sot. 9, 8. Maim. Ed. 5, 2), der des Ehebruchs Verdächtigen das Recht des Gottesurtheils durch die bitteren Wasser zu benehmen (Sot. 6, 2 f.), genügt nach rabbin. Recht ein Zeuge. In allen diesen Fällen, wo ein Zeuge genügt, mit Ausnahme des ersten, gilt auch die Aussage von sonst unfähigen Zeugen, Kindern, Sklaven, Frauen (Jeb. 15, 1. 6. 7. 16, 5. Sot. 9, 8. Ketubh. 11, 9).

2) In Betreff des falschen Zeugeneides (שְׁבוּעַת הָעֵדוּת). Wenn Jemand, von einem Anderen aufgefordert, eine ihm bekannte Thatsache zu bezeugen, seine Kenntniß davon eidlich abläugnet in Fällen, wo sein Zeugniß überhaupt gültig und möglich ist, so hat er hiefür (nach 3 Mos. 5, 1.) ein Opfer je nach seinem Vermögen (nach rabbin. Ausdruck עולה ויורד, steigend oder abnehmend) zu bringen. Solche an Einzelne gerichtete Beschwörungen einer Partei, ihr eine Thatsache zu bezeugen, werden im Recht der Mischna als etwas Gewöhnliches vorausgesetzt (Scheb. 4, 1.), sind aber zu unterscheiden von dem 3 Mos. 5, 1 ff. erwähnten Falle, wo von der feierlichen Adjuration des Richters die Rede ist. Erst im späteren rabbinischen Recht wird es dem Gericht anheimgestellt, unter Umständen die Zeugen eidlich zur Angabe der Wahrheit zu verpflichten, Chosch. Mischp. T. 28. p. 2.

3) In Betreff der Vermahnung und des Verhörs der Zeugen vgl. die ausführlichen Vorschriften Sanh. 3, 6. 4, 5. 5, 1—4. — a) Jeder Zeuge soll für

allein verhört werden. Der Richter muß den Zeugen verstehen, darf das Verhör
ht durch Vermittelung eines Dolmetschers vornehmen (Macc. 1, 9.). Die an die
ugen zu richtenden Fragen betreffen vorzüglich die Zeit, Ort, Umstände, namentlich
die Zeugen den des Verbrechens Angeklagten kennen, vorher verwarnt haben u. s. w.
nh. 5, 1. — b) Beide Zeugen müssen miteinander, nicht bloß jeder Einzelne für
h, die Thatsachen wahrgenommen haben, um bezeugen zu können, „vor uns" ist
hes geschehen und gesprochen worden. Sanh. 3, 6. — c) Widersprechen sie einander
einzelnen bemerkenswerthen Punkten, so ist ihr ganzes Zeugniß null und nichtig.
nh. 5, 2. — d) Bei zweifellos begangener Mordthat hat nach Sanh. 9, 5. und
m. Widerspruch der Zeugen in unwichtigen Nebenpunkten statt der unmittelbaren
desstrafe die des peinlichen Gefängnisses zu Folge; der Delinquent bekommt zuerst
ge Kost, dann, nachdem dadurch seine Eingeweide eingeschrumpft sind, Gerstenbrod,
ihm der Leib platzt. — e) Hat ein Zeuge von Einem nur gesprächsweise gehört,
ß er einem Anderen eine Summe schuldig sey, so hat diese Aussage keinen Werth;
muß das förmliche Zugeständniß des Einen an den Anderen gehört haben. Sanh. 3, 6.

4) In Betreff der Qualität der Zeugen verordnet das rabbinische Recht:
daß sie ohne Mißtrauen erregendes Interesse an dem betreffenden Handel seyen, also
mentlich keine nahe Verwandte. Sanh. 3, 1. 3. Baba bathr. 43, a. Maimon. Eduth
, 1 ff. Chosch. Mischp. 37. — b) Daß sie keine sittlich verwerfliche oder unglaub-
rdige Personen seyen. Zu solchen sind zu rechnen Räuber, Diebe, zum Tode oder
r Geißelstrafe Verurtheilte, namentlich auch Solche, die eine unehrliche Handirung
üben, wie Würfelspieler, Wucherer, Taubenabrichter, Zöllner. Auch der König durfte
gen seiner zu hohen Stellung kein Zeugniß ablegen. Vgl. Sanh. 2. 2. 3, 1. 3. 4.
heb. 4, 1. — c) Daß sie mit keinem geistigen oder körperlichen Gebrechen behaftet
yen, das zum Zeugniß untüchtig macht, wie Taubheit, Blindheit, Cretinismus u. s. w.
gl. Maim. Ed. Kap. 10. 11. — d) Auch Minderjährige, Sklaven, Heiden sind un-
hig zum Zeugniß. Baba Kam. Fol. 88, a. Vgl. Jos. Ant. 4, 8. 15. und Maimon.
l. 9, 1. 4. — e) Nur in Civilsachen dürfen ungeeignete Zeugen auftreten, wenn die
artei, gegen die das Zeugniß gerichtet ist, damit einverstanden ist. Sanh. 2, 2. Maim.
. Sanh. 7, 2.

4) In Betreff der Prüfung der Zeugen. Erscheinen dem Richter die Zeugen
s trügerisch oder in einer Täuschung befangen, so darf er sich bei ihrer Aussage nicht
ruhigen, sondern soll durch strenge Untersuchung auf die Wahrheit zu kommen suchen.
indet er keinen Grund, die Zeugenaussage für unrichtig zu erklären, aber auch nicht
s rechte Vertrauen in sich, dem Zeugniß gemäß das Urtheil zu sprechen, so darf er
nem Gewissen keinen Zwang anthun, sondern soll die Sache einem anderen unbefan-
nen Richter überlassen. Scheb. 30, b. Maim. Sanh. 24, 3.

5) Zeugnisse müssen unentgeldlich abgelegt werden. Ein bezahltes Zeugniß
ungültig. Bechor. 4, 6.

Vgl. Saalschütz, Mos. Recht S. 604 ff. — Othon. lex. rabb. p. 753 sq.

Leyrer.

Ziegenbalg, s. protestant. Missionen, Bd. IX. S. 566. 605.

Zillerthal. Es ist freilich schon in dem Artikel „Tirol" auf die protestantische
ewegung im Zillerthal hingewiesen worden, da diese Begebenheit aber ein Zeugniß
n dem Verhalten der katholischen Kirche in neuester Zeit gegenüber der evangelischen
rche ablegt, in einer Zeit, in der man von evangelischer Seite derselben aus freiem
illen mit Gleichberechtigung entgegenkommt, so verdient dies Ereigniß wohl in einem
enen Artikel dargestellt zu werden.

Auf dem Wege von Salzburg nach Innsbruck beginnt bei dem Dörfchen Straß
n ziemlich breites, anmuthiges Thal, das seinen Namen von der dasselbe durchflie-
nden Ziller erhalten hat. Das ganze Thal dehnt sich ungefähr 5 Meilen aus; der
ittelpunkt desselben ist das Städtchen Zell, der Sitz des Landgerichts und des katho-

lischen Dechanten. Das Thal zählt ungefähr 15—16000 Seelen. Die Einwohner leben größtentheils von Ackerbau und Viehzucht, besonders von der letzteren, was sie zu großen Reisen veranlaßt, bis nach Petersburg, Odessa und Constantinopel. Es sind kräftige, gesunde Menschen, welche die alte Offenheit der Tyroler und deren ehrliches, treuherziges Wesen noch festgehalten haben, auf der anderen Seite freilich nicht ganz frei sind von Rohheit und Ausgelassenheit. Die Bewohner gehören in kirchlicher Beziehung zu den beiden Bisthümern von Salzburg und Brixen. Strenge Katholiken gibt es in diesem Thale nur wenige, dagegen eine ziemliche Anzahl solcher, die in Bezug auf die Religion sich gleichgültig verhalten. In dieser Umgebung bildete sich im Zillerthal, in den Dörfern Hippach, Maierhofen, Finkenberg, Bransberg und Zell eine evangelische Gemeinde, frei von aller Schwärmerei und separatistischem Wesen, die sich zur Augsburgischen Confession bekannte, in ihrer Lehre noch mannichfach schwach und unentwickelt, mit der Bibel aber wohl bekannt war, und sich eines christlichen Wandels befleißigend. Im Salzburgischen findet man schon vor der Reformation Spuren hussitischer Ansichten (vgl. den Art. „Salzburger"). Im Salzburgischen und in Tirol fand die Reformation wie in den anderen Ländern Deutschlands Eingang, wurde aber in der letzten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Salzburg von den Erzbischöfen, in Tirol von der Regierung, dem Adel und den Kirchenfürsten gewaltsam unterdrückt. Doch erhielten sich im Salzburgischen in der Stille ganze Gemeinden beim evangelischen Glauben, bis der Erzbischof Firmian im Jahre 1730 jene furchtbare Verfolgung über sie verhängte, die einen nachhaltigen Eindruck hinterließ. Dennoch erhielt sich in diesen Gegenden die evangelische Lehre, blieb auch nicht ohne Einfluß auf die tirolischen Thäler. In Zell hatten in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts manche Einwohner ihre Hausreligion für sich und machten nur äußerlich die katholischen Gebräuche mit. Gestärkt und befestigt wurden diese evangelisch Gesinnten in ihren Ansichten durch evangelische Schriften, die in den Familien forterbten und sorgfältig verborgen gehalten wurden, besonders durch die Bibel und des Salzburgers Scheitberger Sendbrief. Auch die Tiroler, die auf ihren Reisen nicht frei von protestantischen Einflüssen blieben, verbreiteten den Samen des Evangeliums in ihrer Heimath; manche von diesen reisenden Tirolern litten freilich auch an ihrem Glauben Schiffbruch.

Die Keime eines evangelischen Glaubens entwickelten sich besonders in dem südlichen Theile des Thales, wo mehrere Gleichgesinnte sich zusammenfanden, sich gegen einander aussprachen, wodurch ihre Verbindung mit der römischen Kirche immer lockerer wurde. Je länger je mehr fühlten daher diese evangelisch Gesinnten das Bedürfniß, sich von ihrer unwahren Stellung zur katholischen Kirche gänzlich loszusagen. Besonders anstößig waren ihnen die Anbetung der Jungfrau, der Ablaß und die Ohrenbeichte. Es meldeten sich daher im Jahre 1826 mehrere von ihnen, Bartholomäus Heim an der Spitze, zum 6wöchentlichen Unterricht. Im J. 1817 waren ihrer kaum 10 gewesen. Die katholischen Geistlichen waren durch die Meldungen überrascht, hielten die Sache jedoch nicht für so ernstlich und suchten ihnen ihr Vorhaben auszureden. Das war vergeblich und die Bestreitung ihres Glaubens diente nur dazu, die Evangelischen in ihrem Glauben zu stärken. Als die katholischen Geistlichen merkten, daß die Sache ernster sey, als sie geglaubt hatten, wurde ihre Zahl in den evangelischen Dörfern verstärkt, in Hippach 3 statt 2, in Maierhofen 2 statt 1, in Finkenberg 2 statt 1, in Bransberg 1, in Zell 3. Als die Zahl der Meldenden sich mehrte, wurde der 6wöchentliche Unterricht geradezu verweigert und dieses Betragen von den höheren Geistlichen gebilligt. Berichte und Klagen bis zur Hofstelle schleppten die Angelegenheit 5 Jahre hin, ohne daß eine Entscheidung erfolgte, während dessen nahm die Zahl der evangelisch Gesinnten beständig zu. Als Kaiser Franz im Sommer 1832 nach Tirol kam, wandten die evangelischen Zillerthaler sich an ihn durch eine Deputation und suchten Hülfe bei ihm. Der Kaiser versprach ihnen, zu sehen, was er für sie thun könnte. Kaum hatten die Katholiken aber von dieser Gefahr gehört, so wirkten sie den Evangelischen beim Kaiser ent-

gen. Man wies darauf hin, daß Joseph's Toleranz-Edikt in Tirol nicht publicirt orden sey, also hier keine Gültigkeit habe, als wenn die Nachlässigkeit oder der Ungeorsam der Bischöfe von Salzburg und Brixen, welche das Edikt ad acta gelegt hatten, e Gültigkeit des Edikts in Tirol aufheben könnte. Von dem Beschluß des Wiener ongresses, nach welchem in allen deutschen Bundesstaaten Gleichheit aller christlichen onfessionen stattfinden sollte, schwieg man gänzlich still. Die Stimmung der tiroler tände war durchaus gegen die Zillerthaler. Im Jahre 1835 traten von 52 Mitliedern der Stände 51 dem Antrage bei, die Zillerthaler müßten das Land verlassen, mit in Tirol der alleinige Glaube geschützt werde. Dies war bei den Katholiken die mer wiederkehrende Losung, die Nation müsse in ihrer Einheit erhalten, eine Spaltung m jeden Preis verhindert werden. Endlich drang dieß auch in Wien durch, die vangelischen erhielten von dort den Bescheid, wenn sie die katholische Kirche verlassen ollten, so müßten sie in eine andere Provinz des österreichischen Staates wandern. uf diesen Vorschlag wollten die evangelischen Zillerthaler sich aber nicht einlassen; enn sie ihre Heimath durchaus verlassen sollten, dann wollten sie aus den kaiserlichen taaten überhaupt heraustreten und ein neues Vaterland unter einem evangelischen ürsten suchen. Dieser ausgesprochene Wunsch wurde ihnen von der österreichischen egierung zugestanden. Ehe dies aber zur Ausführung kam, hatten sie in Folge ihrer tellung zur katholischen Kirche vielfaches Leid zu ertragen. Sie standen unter dem anne der Kirche, und doch mußten ihre Kinder in katholischen Kirchen und zwar unter em Beistand katholischer Gevattern getauft werden, diese waren aber gar nicht immer u bekommen, so daß selbst die Priester diese Stelle übernehmen mußten. Die Kinder er Evangelischen mußten die katholischen Schulen besuchen, die Trauung wurde den vangelischen verweigert, das Sakrament des Altars konnten sie nicht genießen. Die atholischen Gemeinden wurden vor dem Umgang mit ihnen gewarnt; Arbeiter und ienstleute aufgefordert, ihnen keine Hülfe zu leisten; ihre Leichen wurden auf dem rchlichen Begräbnißplatze nicht aufgenommen, sondern mußten unter polizeilicher Aufsicht im Walde oder auf dem Felde begraben werden. Es waren das die Ordnungen er katholischen Kirche und die Art und Weise, wie sie angewandt wurden, versöhnte icht, sondern vermehrte nur die Entfremdung. Auf den Kanzeln wurden die Evangeschen so deutlich bezeichnet, daß die katholischen Kinder ihre Mitschüler auslachten und erhöhnten. In Folge dessen wollten diese nicht mehr nach der Schule gehen, das wurde un den Eltern, als von ihnen ausgehend, zur Last gelegt. Auch in der Schule wurden e durch abgesonderte Sitze von den übrigen Schülern unterschieden; man theilte die chüler ein in Christen- und Teufelskinder. Das Verfahren der Obrigkeit bei den orderungen der Geistlichen, ihre Ordnungen aufrecht zu halten, bezeichneten die Evanelischen selbst als ein mildes und rühmten besonders den Landrichter zu Zell, mit dem e viel lieber als mit den geistlichen Herren sprechen möchten, weil diese sie nie zu Worte kommen ließen. Deshalb sind auch keine Fälle von Widersetzlichkeit gegen die brigkeit vorgekommen, wohl aber sind in einzelnen Fällen Schmähungen und Lästengen gegen die katholische Kirche ausgestoßen worden. Die Evangelischen selbst haben ugestanden, daß Manches vorgekommen sey, was nicht hätte seyn sollen, sie glaubten ber, es würde um die Gemeinde viel besser gestanden haben, wenn sie in einem geordneten Zustande gewesen wären. Im Ganzen war ihr Betragen bei den 11 Jahre indurch fortgesetzten Anfeindungen und Entbehrungen ein musterhaftes und ihres Namens würdiges.

Als den Evangelischen von Wien aus der Bescheid ertheilt worden, daß sie auswanern könnten, wählten sie Johann Fleidl zu ihrem Deputirten, um im Auslande Hülfe u suchen. Dieser reiste nach Berlin und übergab dem König von Preußen eine Bittchrift im Namen von 430—440 Evangelischen, — so sehr hatte sich ihre Anzahl ermehrt —, in der sie um Aufnahme in des Königs Länder und um Hülfe und Schutz is dahin baten. Sie bekannten sich darin zur Lehre der heil. Schrift und zu den

Grundsätzen der Augsburgischen Confession, die sie fleißig gelesen zu haben versicherten. Friedrich Wilhelm III. nahm sie freundlich auf, bewilligte ihre Bitte und sandte den Oberconsistorialrath Dr. Strauß nach Wien, um ihnen eine längere Frist zum Verkauf ihrer Güter, die nur bis auf den 11. September des laufenden Jahres 1837 gestellt war, auszuwirken, was ihm auch in Wien ohne Schwierigkeit gelang. Noch im September des Jahres kam ein großer Theil von ihnen in Schlesien zu Schmiedeberg an, wo sie vorläufig untergebracht wurden, bis ihre Uebersiedelung nach Erdmannsdorf geordnet war. Sie zogen, 448 Personen, über Böhmen nach Schlesien, kamen auf königliche Kosten nach Erdmannsdorf, erhielten dort Aecker und Geräthschaften und wurden so lange unterhalten, bis sie sich ernähren konnten. Auch für Kirche und Schule sorgte die Freigiebigkeit des Königs. Im Jahre 1840 waren die Communalverhältnisse der Tiroler geordnet. Ihre Niederlassung besteht aus den 3 Antheilen Hohen-, Mittel- und Nieder-Zillerthal. In Hohen-Zillerthal sind 10 Stellen mit 374 Morgen Land für 58 Seelen. In Mittel-Zillerthal sind 41 Häuser mit 940 Morgen Land für 184 Seelen. Nieder-Zillerthal zählt 13 Häuser mit 332 Morgen für 55 Seelen. Von den 64 Häusern aller 3 Antheile waren 45 von den jetzigen Besitzern aus ihren eigenen Mitteln gekauft, die 19 übrigen in Zeitpacht genommen. Hohen-Zillerthal gehört zur Kirche und Schule nach Seidorf; Mittel- und Nieder-Zillerthal bilden mit Erdmannsdorf den Pfarrbezirk der neubegründeten und mit 22500 Thlr. dotirten evangelischen Kirche in Erdmannsdorf. Beide Antheile haben eine evangelische Schule, welche mit 5 Morgen Land, 120 Thlr. Gehalt, 22 Thlr. Holzgeld und dem Schulgelde dotirt ist. Diejenigen Tiroler, denen das Preußische nicht zusagte, wanderten in andere österreichische Provinzen. Auch in Zillerthal sind noch solche zurückgeblieben, die aus Liebe zur Heimath nicht wagten, mit ihrem Glauben hervorzutreten. In neuester Zeit scheinen denn endlich auch in Tirol die Schranken zu fallen, welche die Bildung protestantischer Gemeinden daselbst verhinderten, so daß wir hoffen dürfen, wie in Meran, auch an anderen Orten protestantische Gemeinden sich bilden zu sehen.

Vergl. Prof. Rheinwald, die Evangelischgesinnten im Zillerthal (Abdruck aus dem Juniheft des allgemeinen Repertoriums für theologische Literatur und kirchliche Statistik). Berlin 1837. 8. — Evangel. Kirchenzeitung. Jahrg. 1835. S. 813—816. 820—823. Jahrg. 1836 S. 132. Jahrg. 1837 S. 343. — Allgemeine Darmstädter Kirchenzeitung. Jahrg. 1837 S. 709. 840. 879. 888. 984. 1008. 1016. 1069. 1193. 1201. 1209. 1247. 1487. 1488. 1537. 1545. Jahrg. 1840 S. 1072.

Klose.

Zinsen, s. Wucher.

Zinzendorf und die Brüdergemeine. — I. Geschichtliche Verknüpfung mit der alten böhmisch-mährischen Brüderunität. — Zinzendorf ist der Stifter der „Brüdergemeine" oder der „erneuerten Brüderunität". Mit diesem letzteren Ausdruck bezeichnen wir die geschichtliche Anknüpfung der genannten Erscheinung an die alte böhmisch-mährische Bruderunität, sowie die innere Verwandtschaft beider Erscheinungen auf dem Gebiete der christlichen Kirche und deren geschichtlicher Entwickelung. Die innere Verwandtschaft besteht nämlich darin, daß beide hervorgingen aus dem Bedürfniß lebendiger Herzensgemeinschaft auf Grund des gemeinsam erfaßten und angeeigneten Glaubens an den Erlöser; daß beide diese Gemeinschaft realisirten und ausgestalteten in bestimmten äußeren Gemeinschaftsformen, die einmal der einfache und nothwendige Ausdruck vorhandener innerer Gemeinschaft waren, dann aber auch dazu dienten, den vorhandenen Glauben und die vorhandene Liebesgemeinschaft unter einander wesentlich zu fördern. Darin liegt weiter, daß beide schon durch ihre Entstehung den Karakter freier Gemeinschaft tragen, einer Gemeinschaft, die nicht zusammenfällt mit irgend welchen im gesellschaftlichen Leben vorhandenen, natürlichen Banden, wie Volks- und Vaterlandsgemeinschaft, oder auch den Banden der Familie. Was die Glieder zusammenschließt, ist überall, wenigstens der

ee nach, nur die innere Gleichartigkeit. Freilich nicht eine graduelle Gleichartigkeit s Gnadenstandes, wohl aber eine Gleichartigkeit des Ziels, dem Alle mit Bewußtseyn gegenstreben. Endlich sind auch darin beide Erscheinungen innerlich verwandt, daß e sich in diesen ihren Gemeinschaftsformen nicht abschließen gegen ihre Umgebung, ag diese sich freundlich oder feindlich oder indifferent verhalten, sondern daß sie den eruf in sich fühlen und bethätigen, von der eigenen, in ihrer Mitte lebendig gewornen Gnade laut zu zeugen an alle Welt und dadurch das Verwandte, wo es sich ch finden möge, nicht durch künstliche Ueberredung oder Proselytenmacherei, sondern nfach mit innerer Nothwendigkeit an sich zu ziehen. Das Alles fassen wir kurz zummen, wenn wir sagen: Beide Erscheinungen haben den gleichen inneren Beruf von ott erhalten, „Gemeine" zu seyn. (Vergl. Plitt, die Gemeine Gottes. Gotha 859. S. 69. 105 ff.). — Die hier in Rede stehende kirchliche Erscheinung hat dien ihren Beruf auch in ihrem Namen ausgedrückt, wenn sie sich Brüdergemeine nnt. Die alte böhmisch-mährische Brüderkirche nannte sich nicht Gemeine, sondern nität. Wir können daher auch schon vom einfach geschichtlichen Standpunkte die rscheinung, um welche es sich hier handelt, nicht „neue Brüdergemeine" nennen (vgl. eal-Enc. Bd. XIV. S. 576), sondern entweder schlechthin „Brüdergemeine" oder erneuerte Brüderunität". — Die erstere von beiden, die alte böhmisch-ährische Brüderunität, ist diesem ihrem obengenannten göttlichen Berufe in r Folge nicht treu geblieben*). Wir können das Mangelhafte in ihr und somit die rsachen ihres Zerfalls hier nicht ausführlich entwickeln. Nur so viel sey gesagt, daß r als wesentliches Stück einer Gemeine des Herrn die tiefere Erfassung und vollere usprägung der Versöhnungslehre oder, mit anderen Worten, die gründliche und fe Anerkennung der freien Gnade und der Rechtfertigung gerade des Sünders urch den Glauben allein und damit das rechte Verständniß der fortgehenden „geistlichen Armuth" (Matth. 5, 3.) fehlte. Daher die zwei nur zu rasch hervortretenden eiten in ihrer Entwickelung, einmal die innere Verweltlichung bei Erschlaffung nd Lockerung ihrer Disciplin, und dann das ehrgeizige Streben nach kirchenpolitischer Gleichstellung mit der utraquistischen Nationalkirche. Nur kurze Zeit noß sie die angestrebte, durch den Majestätsbrief Rudolf's II. 1609 ihr gewährte he und einflußreiche Stellung in engster Verschwisterung mit der Landeskirche. Denn ie sie in ihren hervorragenden Gliedern Theil nahm am Aufstand der Stände 1618, af sie auch das gleiche Schicksal mit der ganzen akatholischen Bevölkerung Böhmens. m Jahre 1627 war sie nicht mehr. Aber wenn auch durch ein Gottesgericht niedergeschmettert — die rohe Henkerfaust, die es vollzogen, hat darum doch einen schweren luch auf sich geladen, denselben Fluch, der Assur und Babel traf und der das römische Weltreich den germanischen Eroberern preisgab.

Was seit dem Jahre 1627 sich in Böhmen und Mähren erhalten, waren inzelne Reste, zerstreute Familien, die die Erinnerung an die alte Zeit bei sich aufrecht erhielten, die im Verborgenen ihre evangelische Hausandacht pflegten und wohl ch einzelne Schriften evangelischen Inhalts bei sich bewahrten. Eine „Gemeine" war s nicht. Und doch waren es eben diese Reste, an welche die erneuerte Brüderunität eschichtlich anknüpft. Solche Familien, die die Erinnerung an die alte Unität lebendig bewahrten, finden wir im Beginn des 18. Jahrhunderts hauptsächlich in einigen Dörfern nahe an der nördlichen Gränze Mährens in der Nähe von Troppau. Es

*) Wir müssen hier bedauern, daß der Karakter und die Schicksale dieser alten Unität in m Artikel „Böhmische Brüder" (Real-Encyklopädie Bd. II.) eine wenig eingehende und die ache nicht recht würdigende Darstellung gefunden haben. Es existirt überhaupt noch keine, die rscheinung klar und richtig beleuchtende, geschichtliche Darstellung dieser alten Brüderunität; nn auch Gindely (Geschichte der Böhmischen Brüder. Prag 1857 u. 1858) nimmt bei aller sführlichen und gründlichen Behandlung doch einen der Sache innerlich fremden und darum r Wahrheit nicht entsprechenden Standpunkt ein.

sind aber, wenigstens zum bei weitem größeren Theil, nicht National-Mähren, slavi-
schen Stammes, sondern Deutsche mit deutschen Familiennamen und deutscher Sprache,
wie denn auch heute noch die dortige Bevölkerung zum großen Theile deutsch ist. Seit-
wann diese Deutschen dort eingebürgert sind, wie sie von den slavischen Gemeinden der
alten Brüderunität ihre Erinnerung und lebendige Nachwirkung überkommen haben, sind
wir außer Stande nachzuweisen. Genug, daß einige Familien daselbst, namentlich die
Familien Schneider und Nitschmann, aus den Dörfern Zauchtenthal und
Kunewalde, sich als ächte Nachkommen der alten böhmisch-mährischen Brüder be-
trachteten. Bei anderen, namentlich der Familie Neisser aus dem Dorfe Söhle
ist es zweifelhaft, ob sie der geistigen Ueberlieferung und der leiblichen Abstammung
nach wirklich aus der alten Brüderunität abzuleiten sind und nicht vielmehr aus ein-
zelnen Ueberresten der lutherischen Kirche Böhmens und Mährens. Diese genannten
Familien nun hatten in ihrer Mitte einzelne Altväter, patriarchalische Männer, unter
denen namentlich Samuel Schneider hervorragt. Durch das mächtige evangelische
Zeugniß derselben entstand im Beginne des 18. Jahrhunderts eine ausgedehnte Er-
weckung in jenen Dörfern, bei der sich auch, besonders durch die prophetischen Worte
jener Altväter angeregt, eine mächtige, hoffnungsreiche Sehnsucht nach Erneuerung der
alten Unität regte. Zwar suchte die katholische Kirche diese Regungen mit Macht und
List zu unterdrücken, aber dennoch erhielten sie sich mehr oder weniger frisch bis in den
Anfang der zwanziger Jahre. Um diese Zeit bekamen sie neues Leben und zwar von
nicht geahnter Seite her. Christian David, ein Zimmermann, gebürtig aus dem
Dorfe Senftleben, das ebenfalls in jener genannten Gegend Mährens liegt, ward in
Gottes Hand das Werkzeug, das religiöse Leben in dortiger Gegend neu anzufachen
und zugleich die wiederbelebten Reste der alten Unität mit der neu entstehenden
Herrnhut unter dem Grafen Zinzendorf (von welcher weiter unten eingehender die
Rede seyn soll) zusammenzuknüpfen. Dabei ist es auffallend, daß dieser Christian David
selbst in gar keiner Verbindung mit der alten Brüderunität steht. Er war in der ka-
tholischen Kirche geboren und erzogen. Und in dieser Kirche, ohne allen Einfluß
reinerer Lehre, besserer Erkenntniß u. s. w. von Außen her, allein durch die Wirkung
des Geistes Gottes, wurde er schon als Knabe beim Viehhüten erweckt. Er fand
Ruhe und Frieden des Herzens und Vergebung seiner Sünden. Daraus aber bildete
sich noch keineswegs eine innere Opposition gegen die Lehren seiner Kirche, wie denn
überhaupt die Erkenntniß bei ihm viel später nachkam. Das erste war bei ihm das
Ergriffenseyn des Herzens. Erst in späteren Jünglingsjahren wirkte der Umgang
mit Solchen, die heimlich evangelisch gesinnt waren, auf seine Erkenntniß ein. Mit
der wachsenden Erkenntniß kam aber auch der Zweifel auf. Er ward irre an der Gott-
heit Christi, und nur das Lesen der Bibel, ohne alle fremde Hülfe oder Einwirkung
von Seiten anderer Menschen, brachte ihn wieder zum Glauben. Nun aber konnte er
auch nicht länger in der katholischen Kirche bleiben, sondern suchte offenen Anschluß an
die lutherische Kirche. Von den Geistlichen seines Vaterlandes verfolgt, entfloh er in
lutherische Länder. In Berlin trat er zur lutherischen Kirche über. Aber er fand hier
freilich nicht, was sein Herz gesucht; er fand keine Gemeinschaft erweckter, gläubiger
Christen, sondern statt dessen überall bei richtiger Kirchenlehre ein gottloses Leben der
Menschen. Nach vielem Umherirren und manchen schweren Schulen, in die Gott ihn
geführt, durch die er aber auch sein Herz fester gemacht im Glauben an den Gekreu-
zigten, kam er 1717 nach Görlitz. Hier fand er zum ersten Male Gemeinschaft gott-
seliger, erweckter Männer. Es waren Magister Schäfer, Prediger in Görlitz, Ma-
gister Schwedler, Prediger in Nieder-Wiese, einem Dorfe am Riesengebirge, und
der Candidat Rothe, Hauslehrer in Leube bei einem Herrn von Schweinitz. Nicht
erst durch sie ward er zum festen Grund im Glauben gebracht, sondern was ihn mit
diesen Männern verband, war, daß er das Gleiche wie sie bereits hatte. Es ist eine
wunderbare Führung dieses treuen Knechtes Gottes, aber doch analog der Weise, wie

Gott sich auch sonst diejenigen selbst innerlich zubereitet, ohne menschliche Hülfe, die er besonderer Weise in seinem Reiche brauchen will.

Von Görlitz aus besuchte Christian David, einem wunderbaren, inneren Drange folgend, zu wiederholten Malen Mähren. Er wollte seinen Landsleuten das anpreisen, was er selbst gefunden. Bei dieser Gelegenheit stärkte er die heimlich evangelisch Gemeinden, namentlich im Dorfe Söhlen, mächtig; zugleich aber regte er in ihnen das Verlangen und die Sehnsucht an, einen Ort zu finden, wo sie sich frei und ungestört auf Gottes Wort erbauen könnten. Der Wunsch nach Auswanderung ward immer lebendiger, und Christian David schied von ihnen mit dem Versprechen, sich nach einem geeigneten Platze in einem lutherischen Lande für sie umzusehen. Nach Görlitz zurückgekehrt, ward er von Rothe — es war im Mai 1722 — dem jungen Grafen *Zinzendorf* vorgestellt. Dieser hatte soeben *Berthelsdorf* in der Oberlausitz gekauft und *Rothe* zum Pfarrer daselbst berufen. Berthelsdorf sollte nach Zinzendorf's und Rothe's Meinung eine Stätte werden, wo für das Reich Gottes etwas gethan würde. In welcher Weise und Ausdehnung, das war ihnen Beiden damals noch völlig unklar. Rothe nun meinte, hier sey ein mährischer Zimmermann, der für etliche seiner Landsleute, die um des Glaubens willen auswandern wollten, ein Unterkommen suche. Zinzendorf sagte vorläufig seine Hülfe zu für den Fall, daß sie wirklich kämen, hatte aber zunächst gar nicht den Gedanken, daß sie sich in *Berthelsdorf* niederlassen sollten, sondern er wollte sie bei seinem Freunde, dem Grafen Reuß, zu Ebersdorf im Voigtlande, unterbringen. So wenig also stimmte noch die menschliche Absicht mit dem göttlichen Plane zusammen. Keiner von Beiden, weder Zinzendorf noch Christian David, ahnte, daß Gott sie zu gemeinsamer Arbeit an *einem* Werke berufen, daß er sie sich gerade für diese Arbeit durch alle bisherigen Führungen speciell erzogen hatte. Die Brüdergemeine trägt, in ihren ersten Anfängen schon, durchaus nicht den Stempel eines menschlich gemachten Werkes.

Christian David nun geht sogleich, nachdem er diese Versicherung von Zinzendorf erhalten, wieder nach Mähren. Seine Bekannten in Söhlen sind auch bereit, ihm zu folgen, und noch Ende Mai 1722 wandern zwei Familien *Neisser* mit Weib und Kind und einigen Anverwandten unter Christian David's Führung bei Nacht aus ihrem Heimathsorte aus, Hab' und Gut und Haus und Hof zurücklassend. Am 8. Juni kamen sie in der Lausitz an. Zinzendorf selbst war gerade in Dresden und blieb auch daselbst bis zum Winter, in Staatsgeschäften thätig. Aber sein Wirthschaftsinspektor *Heiz* nahm sie in seinem Namen auf, wozu er von Zinzendorf schriftlich die Erlaubniß erhalten hatte. Einen Platz an der Landstraße zwischen *Löbau* und *Zittau* außerhalb des Dorfs am Abhang des *Hutbergs* bestimmte er ihnen zum Anbau. Am 17. Juni begann der Bau und im Oktober ward das Haus bezogen. Es war das erste Haus von *Herrnhut*. Nachdem einmal diese Zufluchtsstätte mährischer Exulanten gefunden war, kamen bald mehrere nach. In den folgenden 10 Jahren fand ein förmlicher Auswanderungsstrom statt, obgleich die entdeckten Versuche in der Heimath mit Bande und Kerker bestraft wurden. Eigentliche Nachkommen der alten Brüder-Unität, bei denen der Zusammenhang mit letzterer unzweifelhaft ist, kamen erst im Jahre 1724 und bauten sich neben den ersten Exulanten an. Das ist die *geschichtliche Verknüpfung Herrnhuts mit der alten Brüder-Unität*. Darum können wir die in Herrnhut entstandene Gemeine als die „*erneuerte Brüder-Unität*“ bezeichnen.

Aber nicht diese Exulanten allein sind es, die den verknüpfenden Faden bilden zwischen der alten und der erneuerten Brüder-Unität. Auch in sachlicher Beziehung erscheint die erneuerte Brüder-Unität als die geschichtliche Erbin der alten. Man bezeichnet gewöhnlich *Amos Comenius* als den *letzten Bischof* der alten Brüder-Unität, und allerdings hat er noch mit seinem Herzen und Gemüth viel in ihr gelebt, wenn sie auch zur Zeit seines Episkopats nicht mehr existirte. Denn er mußte 1627,

als der letzte Brüdergeistliche, aus Böhmen fliehen, und wurde erst 1632, auf einer Synode zu Lissa in Polen, für den böhmischen Zweig der Unität zum Bischof geweiht auf Hoffnung, daß dieser Zweig neu erstehen würde. Auch der polnische Zweig der alten Brüder-Unität war um dieselbe Zeit untergegangen. Dieses Bischofthum nun suchte Comenius zu erhalten, auch als er am Abend seines Lebens sah, daß er selbst die Erneuerung der alten Unität nicht erleben werde. Es war eine Glaubensthat, daß er sich um die Wahl und Weihe neuer Bischöfe so eifrig bemühte. So ward 1662 sein Schwiegersohn, Peter Jablonsky, zum Bischof geweiht, ebenfalls noch für den böhmisch-mährischen Zweig, und 1699 dessen Sohn Daniel Ernst Jablonsky, Hofprediger beim Kurfürsten Friedrich von Brandenburg, nachmaligen König von Preußen, Friedrich I. Es war eine bloße Forterhaltung des Bisthums ohne entsprechende Thätigkeit für die untergegangene Unität. Doch gerade dieser letztgenannte Bischof, der auch ein warmer Freund und Bewunderer der alten Brüder-Unität war, und ihr in seiner Geschichte des Consensus Sendomiriensis ein schönes Denkmal gesetzt hat, sollte, ohne daß man bei seiner Weihe die Ahnung haben konnte, sein Bisthum verwerthen, indem er es auf die zu Herrnhut entstandene Gemeine übertrug. Im Jahre 1735 weihte er einen der Nachkommen der alten Brüder, David Nitschmann, zum Bischof der mährischen Brüder. So bildet denn auch die unversehrte brüderische Bischofsweihe ein geschichtlich verbindendes Glied zwischen der alten und erneuerten Brüder-Unität. — Und endlich kann man dazu auch noch des Comenius Herausgabe der Ratio disciplinae der alten Brüder-Unität, zugleich mit einer kurzen Geschichte derselben, im Jahre 1660 rechnen. Denn diese Ratio disciplinae ist, als sie in der neu entstandenen Gemeine zu Herrnhut bekannt wurde, von wesentlichem Einfluß auf die Ausgestaltung der Gemeineinrichtungen geworden, wenn letztere auch schon vorher und unabhängig davon geschaffen worden waren.

II. Geschichtliche Verknüpfung mit dem Spenerischen Pietismus in Deutschland. — Alles, was wir bisher genannt haben, um die historische Verknüpfung der gegenwärtigen Brüder-Unität mit der alten nachzuweisen, dient jedoch noch keineswegs dazu, die gesammten geschichtlichen Wurzeln der ersteren zu zeigen. Hätte die erneuerte Brüder-Unität keine anderen Wurzeln, als diese genannten, so wäre sie eigentlich nur eine einfache Fortsetzung oder Wiederbelebung der alten, aber eben darum in ihrer neuen Gestalt, in ihrer großartigen Thätigkeit, in ihrer Geschichte seit fast anderthalb Jahrhunderten ein unbegreifliches Räthsel. Sie ist aber darum auch weit mehr als eine bloße Fortsetzung der alten. Bedeutsam ist schon das, daß sie auf einem ganz anderen Boden entsteht. Während die alte so gut wie gar nicht hinausgegangen war über den slavischen Boden der böhmisch-mährischen, weiter dann der polnischen Nation, sproßt die erneuerte mit ihrem ersten Anfang sogleich auf deutschem Boden, im Schooße der deutsch-evangelischen Kirche. Und wie die alte auf diesem ihrem allgemeinen Boden zunächst aus der hussitischen Bewegung geschichtlich hervorwuchs, so die erneuerte aus der durch Spener hervorgerufenen kirchlichen Bewegung des Pietismus. Dieses Hervorwachsen aus dem Pietismus ist die andere Seite in der Entstehungsgeschichte der Brüdergemeine, und zwar weitaus die bedeutendere. Kamen doch schon im ersten Jahrzehnt der werdenden Gemeine zu Herrnhut neben den Emigranten aus Mähren zahlreiche Mitglieder aus der deutsch-evangelischen Kirche, angeregt durch die Lebenskräfte des Spenerischen Pietismus, um sich in Herrnhut niederzulassen. Und seit dem zweiten Jahrzehnt ist dieß der eigentliche und alleinige Zuwachs. Heutzutage finden sich in der Mitte der Brüdergemeine nur wenige Familien noch, die aus Mähren und somit aus der alten Brüderkirche stammen. Man muß im Allgemeinen auch vom einfach historischen Standpunkte aus sagen: im Spenerischen Pietismus liegen die eigentlichen und tiefsten Wurzeln der heutigen Brüdergemeine. Ja aus dem Spenerischen Pietismus hätte mit Nothwendigkeit eine solche Gemeinschaft erwachsen müssen, auch wenn keine Reste der alten Brüder-

nicht zur Anknüpfung vorhanden gewesen wären. Denn der Spenerische Pietismus drängte aus seinem Princip heraus mit innerer Nothwendigkeit zur Gemeinbildung. Spener's ecclesiolae selbst waren freilich das noch nicht, was wir hier unter „Gemeine" verstehen und was sich in Herrnhut später herausbildete, aber sie waren die Vorstufe, welche, richtig entwickelt, zur „Gemeine" führen mußte. Und wir werden weiter unten sehen, wie die Spenerischen ecclesiolae, theils in contreter Einzelerscheinung, theils mit der ihnen zu Grunde liegenden Idee, mächtig einwirken auf die Bildung der Gemeine zu Herrnhut. Es lag in der ganzen Wiederbelebung der Kirche durch Spener ein Zug nach näherer Gemeinschaft der Erweckten unter einander. Ohne eine leitende und ordnende Hand, namentlich ohne die höhere Weihe des Geistes von oben, zersplitterte dieser Zug sich in Sekten, wie wir dieß in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts im westlichen Deutschland sehen. Recht geleitet aber und mit dem Geist von oben getauft, gestaltete er sich zur Gemeine. Dieß geschah, soweit ein Mensch dabei betheiligt seyn kann, durch Zinzendorf; und das ist, um dieß gleich hier vorauszuschicken, die große Bedeutung des Mannes in der Geschichte des Reiches Gottes. — Der Spenerische Pietismus hat aber noch eine andere Seite, gleichsam ein zweites Stadium, nämlich in A. H. Franke und den Hallischen Anstalten. Auch dieses Stadium greift in die Entstehungsgeschichte der Brüdergemeine vielfach ein, [illegible] leider nur zu bald in feindlicher Weise. Wir werden bei der Entwickelungsgeschichte Herrnhuts auf dieses Eingreifen näher zurückkommen. Vor der Hand müssen wir die Person des Stifters der Brüdergemeine kennen lernen, ehe wir sein Werk näher betrachten.

III. Die Geschichte Zinzendorf's bis zur Gründung von Herrnhut. 1700—1722. — Die Zinzendorfe sind ein altösterreichisches Adelsgeschlecht. Die eine Linie trat schon zu Luther's Zeit zum Protestantismus über, während die andere katholisch blieb. Aus dieser evangelisch gewordenen Linie verließ ein gewisser Max Erasmus von Zinzendorf, seines Glaubens wegen, Vaterland und Güter und siedelte sich in Franken an, zu Oberbirg in der Nähe von Nürnberg. Er starb im Jahre 1672. Seine beiden Söhne traten in chursächsische Dienste, während seine [illegible] Töchter an fränkische Reichsgrafen verheirathet wurden, die eine an den Grafen von Castell. Von den beiden Söhnen ward der ältere, Otto Christian, chursächsischer Generalfeldzeugmeister und starb 1718. Der zweite, Georg Ludwig, ward Minister in Dresden und trat im J. 1699 zum zweitenmal in die Ehe mit Charlotte Justine Freiin von Gersdorf; in dieser Ehe ward Nicolaus Ludwig Graf v. Zinzendorf geboren, am 26. Mai 1700. Diese Familie war eine von den vielen Adelsfamilien damaliger Zeit, die, durch Spener erweckt, ein christlich-frommes Leben im Geiste des Spenerischen Pietismus führten. Mit diesem Hause war Spener auch persönlich befreundet und vertrat Pathenstelle bei Nicolaus Ludwig. Indessen sollte Dresden und das väterliche Haus nicht die Stätte der Erziehung für den jungen Grafen werden; schon sechs Wochen nach der Geburt des Sohnes starb der Vater und seine Mutter zog mit ihm nach Groß-Hennersdorf in der Ober-Lausitz, wo ihre Eltern wohnten, eine ebenfalls mit Spener in der engsten Verbindung stehende Adelsfamilie. Ihr Vater nämlich, Nicolaus v. Gersdorf, war Landvogt der Ober-Lausitz, starb aber schon 1702. Ihre Mutter war Katharine, geb. von Friesen, eine literarische Berühmtheit damaliger Zeit. Ihre geistlichen Lieder sind in manche Gesangbücher übergegangen (s. die Karakteristik ihrer Person in: Schrautenbach, der Graf von Zinzendorf und die Brüdergemeine; herausgegeben von Kölbing. Gnadau 1851. S. 91)*).

*) Wir nehmen diese Gelegenheit wahr, dieses Werk auf das Dringendste allen denen zu empfehlen, die sich für Zinzendorf und seine Sache interessiren; es ist unstreitig das geistvollste Werk, das über Zinzendorf geschrieben worden, und ist, wenn auch in das alterthümliche Gewand des vorigen Jahrhunderts gehüllt, doch auch heutigen Lesern noch eine höchst interessante Lektüre. Es ist seit seiner Herausgabe leider viel zu wenig bekannt geworden.

An diesem Orte nun und in der Pflege seiner Großmutter sollte der junge Zinzendorf seine erste Erziehung erhalten, denn seine Mutter gab ihn wieder aus den Händen, in dem sie 1704 zum zweiten Male in die Ehe trat mit dem preußischen Feldmarschall von Nazmer und diesem nach Berlin folgte. Sie wäre auch bei ihrer Weichheit und ihrem beziehungsweise schwachen Karakter nicht die geeignete Erzieherin für den feurigen, kühnen, ja oft extravaganten Knaben gewesen. Dieß war aber gerade in ausgezeichneter Weise seine Großmutter, die alte Landvögtin. Mit ihrem nüchternen Ernste, ihrer ruhigen Klarheit, mit ihrer festen Bestimmtheit des Wollens und Handelns, vor Allem aber mit ihrer tief innigen Herzensfrömmigkeit verstand sie, wie Niemand sonst, den Knaben zu behandeln. Daneben hatte aber auch die jüngere Tochter der Landvögtin, Henriette, die Tante des jungen Zinzendorf, die bei ihrer Mutter in Hennersdorf wohnte, mit ihrem mehr lebhaft-feurigen, dem des Knaben ähnlichen Naturell großen Einfluß. Unter der Pflege der beiden Damen verbrachte der junge Zinzendorf seine Kindheit und ihnen verdankte er nach der menschlichen Seite hin einen großen Theil der Naturbestimmtheit seines Wesens. Denn sein damaliger Hofmeister war ein schwacher Mann von weit geringerem Einfluß. Dieser fast ausschließliche Dameneinfluß in früher Jugend spiegelt sich denn auch wieder in der Weichheit und Innigkeit, in der zarten Tiefe seines Gemüths ab, Eigenschaften, die er nicht nur in seinen Knabenjahren, sondern sein ganzes Leben hindurch gezeigt hat. Unter diesem Einfluß steht vor Allem auch seine eigenthümlich frühreife religiöse Entwickelung. Sie bewegt sich, dem weiblichen Herzensleben entsprechend, vorherrschend auf dem Gebiet des unmittelbarsten Empfindens, wäre aber vielleicht in weiche Empfindelei ausgeartet, wenn nicht die nüchtern-verständige Großmutter die aufkeimenden Regungen überall in die richtige Bahn geleitet hätte. Sie wies den Knaben unmittelbar auf die Person des Heilandes; und die Idee, daß wir einen Gott hätten, der aus Liebe für uns gestorben sey, fing bei dem Knaben Feuer. Es entbrannte in ihm schon mit dem ersten Erwachen des Bewußtseyns, noch ohne Sündenerkenntniß, eine Heilandsliebe von wunderbar tiefer Gewalt*). Und diese Liebe mit ihrer ganzen Innigkeit und Unmittelbarkeit, ohne klare Ueberlegung wofür und warum, ist das bestimmende Grundelement, das eigentliche agens in der ganzen religiösen Entwickelung Zinzendorf's. Alles Andere entwickelte sich erst hieran. Mit dieser instinktiv eingewurzelten Heilandsliebe kämpft er alle Zweifel, alle Versuchungen nieder, an ihr erst lernt er die Sündenerkenntniß; denn diese fehlte in seinem späteren Leben wahrlich nicht, wie wir vielfach Gelegenheit haben werden, zu sehen.

Als ein solches körperlich und geistig zartes Kind mit frühzeitig entwickeltem religiösem Leben ward er, 10 Jahre alt, in das Pädagogium zu Halle gebracht; aus der Damenumgebung und Damenerziehung in das Institutsleben mit seiner schablonenmäßigen Schulzucht, mit seinem Pennalismus, mit seinem knabenhaften, oft rohen Umgangston. Ein starker Gegensatz, aber heilsam für die Entwickelung seines Karakters. Daß es gut ist, wenn der Mann in seinen Knabenjahren ein hartes Joch trägt, hat sich auch ihm bewährt. Es war diese ernste Schule des heranreifenden Knaben gewiß von eben so großer Wichtigkeit für ihn und seine Stellung im Reiche Gottes, als jene Jahre des heiteren, von Liebe getragenen Kinderfriedens im großmütterlichen Hause zu Hennersdorf. Was in Hennersdorf unter der liebevollen Pflege von Großmutter und

*) Karakteristisch ist, was er selbst einmal später von dem Herzensleben seiner Kinderjahre sagt (Büdingsche Sammlungen. Bd. I. Vorrede): „Ich dachte vielmals, wenn's möglich wäre, daß ein anderer Gott, als er, seyn oder werden könnte, so wollte ich lieber mit dem Heilande verdammt werden, als mit einem anderen Gott selig seyn.“ — Wir könnten noch viele Quellenbelege zu obiger Schilderung geben, begnügen uns aber, um nicht zu weitläuftig zu werden, auf folgende Bearbeitungen hinzuweisen: Spangenberg, Leben des Grafen Zinzendorf. [illegible] 1772. Theil I. S. 17 ff. — Verbeek, des Grafen Zinzendorf Leben und Charakter. [illegible] 1845. S. 13 ff. — Cröger, Geschichte der erneuerten Brüderkirche. Gnadau 1852. [illegible] S. 21.

Laute in ihn gelegt worden war von zarter Tiefe des Gemüthslebens, das ward jetzt ergänzt durch Festigkeit und Jugendkraft, wie sie hier unter der rohen Behandlung seiner Kameraden, unter der harten Zurücksetzung von Seiten seiner Lehrer, sich in ihm heranbildeten. Zu dieser harten Behandlung trug nämlich besonders der Umstand bei, daß eine Großmutter, als sie ihn nach Halle brachte, dem Professor Franke von den guten Eigenschaften ihres Enkels erzählte und wie man ihn deßhalb kurz halten müsse. Diese Mahnung ward auf's Eifrigste befolgt, der Knabe aber, der sie unglücklicherweise zufällig mit angehört, sah in allen diesen Maßregeln nur die pädagogische Absicht und fühlte sich um somehr zur Opposition gedrängt*). Zu diesem Leiden kam noch, daß der Hofmeister, den der junge Zinzendorf hier in Halle erhielt, ein Mann von wahrhaft diabolischer Bosheit war, was aber, wie es scheint, weder von seiner Großmutter noch von seinem Oheim und Vormund, dem Grafen Otto Christian von Zinzendorf, der ihn erziehen ließ, erkannt wurde. Von dieser Seite her hatte man denn auch die Absicht, den Knaben eine Carriere für den Staatsdienst machen zu lassen und ihn deßhalb wissenschaftlich so viel wie möglich 'zu poussiren. In ihm selbst aber lebte ein ganz anderes Ideal, nämlich sein Leben in direktem und unmittelbarem Dienste des Heilandes hinzubringen; und dieses Ideal keimte unter dem hartem Drucke einer schweren Erziehung immer mächtiger in ihm auf; seine Heilandsliebe stählte sich zum jugendlichen Heldensinn. Daher suchte er schon hier als Knabe für den Heiland etwas zu thun. Wenn seine Kameraden zu den auch selbst in diesen Anstalten des Pietismus nicht fehlenden Jugendsünden ihn verlocken wollten, gelang es ihm öfters, sie statt dessen mit ihm zu einem gemeinschaftlichen Gebet zu bringen und sie so für den Heiland zu gewinnen. Ueberhaupt lebte der Trieb nach einer auf den Heiland gegründeten Jugendfreundschaft, wie sie auch sonst wohl die Seele des Knaben mit heiligem Zauber über diese Erde hinaushebt, auch in ihm mächtig. Manche Verbindung der Art hat er in Halle gestiftet. Eine solche gemeinsame Verbrüderung, die mehrere Schüler umfaßte, nannte sich „mancipia virtutis", später „Bekenner Christi"; daraus ging dann der sogenannte „Senfkornorden" hervor, eine weitverzweigte Verbindung. Und was solche Jugendfreundschaft für Früchte getragen, sieht man an Friedrich von Watteville, der damals mit ihm auf dem Pädagogium war. Er war, wie Zinzendorf erzählt, ein allenthalben beliebter, artiger Mensch, aber er habe ihn erst durch Gebet und alle ersinnlichen Mittel aus den Zähnen von über 50 verderbten jungen Leuten, die ihn umgaben, herausgerissen. Mit ihm schloß er auch, angeregt durch die Hallische Mission in Ostindien, einen besonderen Bund zur Bekehrung der Heiden, und zwar gerade solcher, an die sich sonst Niemand machen würde. Auch in einzelnen Liedern sprach er bereits damals seine Empfindung für den Heiland aus, wovon die Sammlung von Knapp (Stuttg. 1845) in den ersten Nummern S. 2—6 Zeugniß gibt. In wissenschaftlicher Beziehung scheint er, nach den wenigen Angaben, die wir besitzen, nicht Unbedeutendes geleistet zu haben. Für das letzte Semester ward für ihn und noch einen anderen Schüler eine classis selecta eingerichtet, wo bereits etwas Theologie und Jurisprudenz getrieben wurde. Mit Kameraden und Lehrern stand er in dieser Zeit friedlicher. Er hatte sich durch seine innere Gediegenheit allmählich Ansehen verschafft. So war denn, als er das Pädagogium verlassen sollte, der weiche und zarte Knabe des Hennersdorfer Schlosses in jeder Beziehung zum starken und kräftigen Jüngling herangereift. Nur sein Körper blieb noch einige Jahre hindurch schwach.

Zu Ostern des Jahres 1716 verließ Zinzendorf Halle, und nachdem er den Sommer in Hennersdorf zugebracht, bezog er im August desselben Jahres die Universität Wittenberg, um Jurisprudenz zu studiren. Das war der feste und unbeugsame Wille

*) Daher kam es, daß seine Lehrer gar nicht begreifen konnten, wie er, der doch auf den „Listen der erweckten Schüler" stand, so ungehorsam, wild und trotzig seyn könne. Man muß freilich hinzunehmen, daß überhaupt wohl der Hallische Pietismus das religiöse Leben eines frischen, munteren Knaben nicht zu würdigen verstand.

seines Oheims und Vormundes, gegen den nicht aufzukommen war. Dieser Oheim hatte kein Verständniß für die Herzensregungen des Jünglings und meinte, dadurch könne man ihm am besten „die Grimassen austreiben“. Die Universitätsjahre des jungen Zinzendorf haben einen eigenthümlichen Karakter. Während in der Regel hier die akademische Freiheit in ihrer ganzen Fülle als Reaktion gegen den bisherigen Schulzwang eintritt, waren für ihn die akademischen Jahre nur die Fortsetzung des harten Joches seines Schullebens. Das kam einmal daher, daß sein zeitheriger Hofmeister ihn auch nach Wittenberg begleitete und ihn hier ebenso mit der peinlichsten Aufsicht und Ueberwachung, ja mit der empörendsten Ungerechtigkeit plagte, wie früher. Aber noch weit mehr war das harte Joch des Jünglings ein selbst auferlegtes. Was er in Halle von pietistischer Selbstzucht gesehen und gelernt, das setzte er hier in eminenter Weise fort. In Halle war er für seine Person gar nicht ein strenger Pietist gewesen. Da hatte ihn das übertrieben pietistische Wesen der Anstalt vielmehr abgestoßen. Hier aber fühlte er die Nothwendigkeit des Gegensatzes gegen die akademische Ungebundenheit und ward daher gerade durch den Gegensatz, wie er selbst sagt, ein „rigider Pietist“. Und das nicht nur in negativer Weise, indem er sich von dem ganzen burschikosen Treiben seiner Kameraden zurückzog, sondern auch positiv, indem er z. B. strikt seine Bet- und Fasttage hielt, und zwar in der Regel Sonntags. Da nahm er keine Besuche an, sondern lebte nur seinen Betübungen mit beständigem Fasten. Oft hat er ganze Nächte durch im Gebet gewacht. Aber das fleißige Studiren ward darüber nicht hintangesetzt, ja er bekam allmählich Geschmack an der Jurisprudenz, so daß er, als sein Oheim im Sommer 1718 starb, doch in Wittenberg und bei dem bisherigen Fakultätsstudium zu bleiben beschloß. Unter einigen seiner Studiengenossen trat er im letzten Semester als eine Art Repetent für einige juristische Collegia auf und bei öffentlichen Disputatorien erwarb er sich durch sein glänzendes Opponiren allgemeine Bewunderung. Neben dem Allen aber trieb er noch für sich mit besonderer Herzensangelegenheit Theologie, freilich weniger wissenschaftlich, sondern mehr mit praktischem Herzensbedürfniß, aber doch mit dem bestimmten Gedanken, daß es seinem eigentlichen Lebensberufe entsprechen solle. Daß er nicht theologische Collegia hörte, kam wohl daher, daß ihm die einseitig orthodoxe Richtung Wittenbergs mit ihrem förmlichen Luthercultus wenig zusagte. Spangenberg bemerkt treffend, er habe seine Theologie mehr zu den Füßen Jesu als zu den Füßen irgend eines Menschen erlernen sollen. Wunderbar ist aber doch und zugleich ein Beweis, wie hoch man den Jüngling auf maßgebender Seite achtete, daß ihn der damalige erste Wittenberger Theolog, Prof. Wernsdorf, zum Vermittler in dem Streite zwischen Wittenberg und Halle zu brauchen gedachte. Schon war Zinzendorf in dieser Sache sehr thätig gewesen, als sich die Verhandlungen von Hallischer Seite her zerschlugen.

Im Frühjahr 1719 erhielt er von Hause die Weisung, die Universität nun zu verlassen und auf Reisen zu gehen. Es erforderte das damals bekanntlich der gute Ton, daß ein junger Adeliger doch wenigstens Holland und Frankreich sah. Und wie mancher deutsche Adelssohn, der mit frohlockender Hoffnung hinging, hat Herz und Heimath dort verloren zum tiefen Schaden seiner deutschen Brüder! Bei Zinzendorf war das anders. Er ging mit Widerstreben hin; er kannte die Schwäche seines Herzens, aber er hatte auch die Davidsschleuder bei sich, das feste Vertrauen auf seinen Heiland und die innige Liebesgemeinschaft mit ihm. Darum ward diese Reise nicht nur ihm, sondern durch ihn auch vielen seiner deutschen Brüder zu tiefem und reichem Segen. Er reiste anfangs in Begleitung seines Stiefbruders Friedrich und eines neuen Hofmeisters, der dem bisherigen sehr unähnlich, aber ein unbedeutender Mensch war. Auf dieser Reise war es, wo jenes Ecce homo auf der Düsseldorfer Gallerie mit der Unterschrift: „Das that ich für Dich, was thust Du für mich?“ einen tiefen Eindruck auf ihn machte. Es ist das ein berühmter Moment in Zinzendorf's Leben, aber häufig falsch dargestellt. So bei Johann Georg Müller in seinem „Leben Zinzendorf's“ (in den „Bekenntnissen merkwürdiger Männer“, Band III.). Es war keineswegs der erste Eindruck der Art,

och ein entscheidender für sein Leben. Da hatten andere Eindrücke bereits längst entschieden. Den Sommer über blieb er in Holland. In Amsterdam traf er Heinrich XXIX. Grafen Reuß-Ebersdorf, den er näher kennen lernte und der hier in den „Bund der Bekenner“ trat. Er ward später sein vertrautester und sehr geschätzter Freund. Besuche bei hochgestellten Personen geistlichen und weltlichen Standes wechselten mit Studien und Anhören der Collegia auf der Universität Utrecht. Der Hauptgewinn aber seines Aufenthalts in Holland war unstreitig einmal, daß er die Welt von ihrer mangelhaften und hohlen Seite tiefer kennen und verachten lernte und dann, daß er hier zum ersten Mal Männer aus der reformirten Kirche kennen lernte und zwar gleich dem Herzen nach. Das gab ihm damals schon den bestimmten Eindruck, daß die Herzensreligion, die Liebe des begnadigten Sünders zum Heiland, in allen Confessionen verbreitet und das eigentliche Salz jeder Kirchengemeinschaft sey, gegen welches der Lehrunterschied ganz zurücktrete. Von Holland reiste er nach Paris und blieb hier den Winter über von 1719 auf 1720. Hier lebte er den eigentlichen Studien wenig, mehr den geselligen Vergnügungen, zu denen hier namentlich die auch in Wittenberg cultivirte Reitbahn gehörte. Er gehörte bald zu den ersten und gewandtesten Reitern der Bahn, und sein Tagebuch, das wir noch besitzen, verräth eine große Neigung zu dieser Kunst. Als er einmal erzählt, wie man ihm jetzt unbedenklich die wildesten und besten Pferde gebe, fügt er das klassische dictum hinzu: „Wem aber zeitliche Dinge indifferent sind, der kann sie auch besser als Andere treiben.“ Das Wichtigste sind aber auch hier wieder die mancherlei Bekanntschaften, die er anknüpft, besonders unter der hohen katholischen Geistlichkeit. — Unter seinen neu erworbenen Freunden ist hier namentlich der Erzbischof und Kardinal Noailles zu nennen. Er verkehrte viel mit ihm, und als der Erzbischof und seine Umgebung die Versuche, den jungen Zinzendorf zum Katholizismus hinüberzuziehen, aufgegeben, konnte man sich auch besser dem Herzen nach verstehen und würdigen. Wie frei und offen seine Stellung zum Kardinal Noailles war, zeigt der Brief, den er an den letzteren schrieb, als dieser sich aus Schwachheit von den gegen die Bulle Unigenitus protestirenden Bischöfen, den sogenannten Appellanten, zurückzog. (Der Brief findet sich Büding'sche Sammlungen Bd. III. S. 539. Wieder abgedruckt bei Spangenberg S. 133 und bei Verbeek S. 35). „Mit Verwunderung“, sagt Schrautenbach, „liest man das Schreiben eines 19jährigen Reisenden an den ersten Prälaten der französischen Kirche.“ Die Freundschaft zwischen Zinzendorf und Noailles erhielt sich aber trotzdessen noch Jahre lang, und Zinzendorf fand seinen Universalismus der Herzensreligion auch hier wieder bestätigt. — Von weniger Einfluß war es, daß er auch bei Hof eingeführt und von der Mutter des Regenten, des Herzogs von Orleans, sehr geschätzt wurde. Dergleichen lehrte ihn nur um so mehr die Welt und seinen Grafenstand in ihr verachten.

Im Frühjahr 1720 verließ Zinzendorf Paris. Sein Sinn stand darauf, nach der Rückkehr in die Heimath sich noch eine Zeit lang dem praktischen Rechtsstudium zu widmen. Indessen noch eine andere Erfahrung, auf die er nicht gerechnet, wartete seiner. Auf dem Heimwege nämlich machte er einen Besuch in Franken, zuerst den Sommer hindurch in Ober-Birg, dann von August an in Castell. Hier wohnte die Schwester seines Vaters, eine Wittwe mit mehreren Kindern. Der älteste Sohn, Wolf Georg, war abwesend in Italien in kaiserlichen Diensten; die älteste Tochter aber, Theodore, 17 Jahre alt, lebte bei der Mutter. In dem Hause herrschte eine entschieden christliche Gesinnung. Zinzendorf gedachte, obgleich er sich hier sehr heimisch fühlte, doch anfangs nur kurze Zeit da zu bleiben, indessen mehrere Krankheitsanfälle und endlich die Aufforderung der Tante, die zerrütteten Finanz- und Verwaltungszustände der kleinen Reichsgrafschaft Castell ein wenig zu ordnen, hielten ihn den Winter über in diesem Hause auf. Dabei war es auffallend, wie er allmählich den Pietisten immer weniger herauskehrte, sondern voll heiterer Lebenslust auf Scherz und Witz einging.

Das Motiv dazu war eine ihm anfangs selbst unbewußte, aber immer mächtiger aufkeimende Liebe zu seiner Cousine Theodore. Er trug sich ernstlich mit dem Gedanken, sie als Gemahlin heimzuführen, denn ihr wahrhaft tiefes und inniges Gemüth zog ihn mächtig an, und als er im Januar 1721 der Tante die Eröffnung machte, war diese durchaus damit einverstanden. Anders aber ging es der Cousine. War sie bisher unbefangen und kindlich mit ihrem Vetter umgegangen, so ward sie jetzt auf das Geständniß hin scheu und wendete Allerhand vor, was nicht gerade ein direktes Nein war, aber doch deutlich zeigte, daß die bisherige brüderliche Achtung vor ihrem Vetter noch lange keine Liebe war. Nur auf das Zureden der Mutter hin gab sie endlich halb nach, so daß Zinzendorf, der dieß als ein volles Zugeständniß nahm, abreiste, um noch die Einwilligung der Eltern und der Großmutter zu holen. Schon war er mit der erhaltenen Erlaubniß wieder auf dem Rückwege nach Castell, da nöthigte ihn ein Reiseunfall, einen unfreiwilligen Aufenthalt in Plauen zu machen. Er erfährt, daß der Wohnsitz seines Freundes, Heinrich's XXIX. Grafen Reuß, nur wenige Meilen entfernt sey, und rasch ist er bei ihm. Dieser hatte eben die Regierung seines kleinen Ländchens angetreten und war in Verlegenheit wegen einer Heirath. Zinzendorf sollte rathen. Da entschließt er sich kurz und gut, in rascher, edler Aufwallung seine geliebte Cousine dem Freunde zu überlassen. Er sprach sich aus, seine Liebe sey ja doch nur eine „Naturliebe“ und Theodore könne in Ebersdorf ebenso gut vor der Welt gesichert seyn wie bei ihm. Heinrich XXIX. und seine Familie hatten denselben Plan gehabt, und nur weil sie bereits von Zinzendorf's Vorhaben wußten, davon abgesehen. Nun aber ward es angenommen und Heinrich XXIX. reiste mit Zinzendorf sofort nach Castell. In der ersten Aufwallung der Begeisterung war der heldenmüthige Entschluß rasch gefaßt worden, aber nun kam der eigentliche Kampf nach, und er war für Zinzendorf bitter und schwer. Denn noch lag ja der Gedanke im Hintergrunde, Theodore könne ja doch ihrerseits den Grafen Reuß verschmähen und ihn nehmen, und er glaubte ja fest an ihre Liebe; er ahnte ja nicht, daß Theodore inzwischen ihrem heimgekehrten Bruder Wolf Georg, an dem sie mit großer Liebe hing, die Bekümmerniß ihres Herzens gestanden, und daß dieser sie getröstet: ohne ihren Willen solle nichts geschehen. Und in der That, als Zinzendorf mit seinem Begleiter in Castell angekommen, erwarb sich der Graf Reuß bald die allgemeine Achtung der Castell'schen Familie und die Liebe der Theodore insonderheit. Zinzendorf wollte seine Cousine in ernster Unterredung auf den unerwarteten Schritt vorbereiten und fand zu seiner Bestürzung, daß es *sie* gar keinen Kampf kostete. Als der Antrag geschah, gab Theodore mit freudigem Herzen das Ja. Bei der Verlobung erklärte Zinzendorf seine Entsagung öffentlich und hielt ein Gebet, das alle Anwesenden zu Thränen rührte. Nun war er entschieden und sein Herz war ruhig. Aber 14 Tage lang war er in einem schweren inneren Kampfe einhergegangen, in einem Kampfe, der einerseits zwar durch Theodorens Gesinnung erleichtert wurde, andererseits aber gerade dadurch auch alle Romantik verlor, die sonst in dergleichen Fällen oft noch eine Trösterin ist. Aber gerade diese Erfahrung, so schwer sie zu tragen war, war doch ein großes und wichtiges Stück seiner inneren Entwickelung, ein bedeutender Schritt auf der Bahn zu jenem Glaubensheldenthum, das der gereifte Mann dereinst geltend machen sollte. Seine Theodore war der Isaak, den auch dieser Glaubensheld opfern mußte. Schwer war für ihn freilich hintennach auch das noch, daß man in beiden Familien, zu Castell und Ebersdorf, sehr bald seiner edeln Aufopferung vergaß und that, als wenn er gar nichts dazu gethan hätte. Aber auch gerade das war ihm gut. Es sollte dieser That jede menschliche Verherrlichung entzogen werden und Zinzendorf sollte lernen, daß auch das *Gnade* gewesen.

Noch einige Zeit im Frühjahr 1721 verbrachte Zinzendorf in *Ebersdorf*. Das Ebersdorfer Schloß bildete auch eine Adels-ecclesiola im Sinne Spener's, nur war sie durch den Hofprediger *Schubert* etwas Hallisch gefärbt. Von Ebersdorf aus sah Zinzendorf sein *Halle* wieder, den Ort, wo er so viel gelitten. Aber er hatte eine

: Liebe für diese Anstalten. Er bot sich sogar dem Direktor A. H. Franke als
lfe an Stelle des verstorbenen Baron Canstein an. Franke ging auch anfangs
f ein, aber doch zerschlug sich die Sache wieder. Zinzendorf's Eltern und Groß-
r wollten durchaus, er solle in den Staatsdienst treten. Das entschied sich
auch während des Sommers 1721, wo er sich in Hennersdorf aufhielt.
r Aufenthalt zu Hennersdorf hatte manches Drückende für ihn. Die Großmutter,
eine Frau in den Siebzigern, verlangte vom Enkel denselben unbedingten Gehor-
wie früher, und wollte sich zu der Anschauung durchaus nicht bequemen, daß der
jetzt erwachsen und mündig sey. So gab es denn viel Differenz über die Le-
lane. Zinzendorf hatte die größte Abneigung gegen den Staatsdienst. Er wollte
Gut kaufen, wo möglich in der Lausitz (er hatte Berthelsdorf bereits im Auge),
m als ein christlicher Gutsherr zum Besten seiner Unterthanen und zur Förderung
Reiches Gottes wirken. Endlich nahm er aus Gehorsam eine Stelle als Hof-
Justizrath bei der Regierung in Dresden an und reiste im Herbst des Jahres
dorthin ab. Aber in Dresden war es freilich nicht der Staatsdienst, was ihm
hst am Herzen lag. Er sammelte bald einen Kreis erweckter, christlicher Freunde
ich und hielt mit ihnen Bet- und Erbauungsstunden. Darin ging seine
liche Thätigkeit, seinem Herzen nach, auf. Ein solches Verhalten fiel denn freilich
Hofe eines August II. sehr auf. Aber Zinzendorf war nicht der Mann, darauf
icht zu nehmen. Er trat überall mit seinen Anschauungen offen hervor und galt
en Meisten als ein wunderlicher und unbegreiflicher Mensch.
Im April (1722) reiste er wieder nach Hennersdorf, um wegen eines Guts-
s sich umzuthun. Die Großmutter, die anfangs sehr dagegen gewesen, gab nun
da er ihr ja in Bezug auf den Staatsdienst gehorsam gewesen war. So kaufte
m Berthelsdorf (in der Nähe von Hennersdorf gelegen) und zwar von seiner
mutter, die es bisher besessen. Dabei mußte er freilich sein ganzes, vom Vater
es Vermögen, das sich auf ungefähr 21000 Rthlr. belief, in das Gut stecken und
einen Theil darauf schuldig bleiben. Mit dem Gutskaufe hing die weitere Aus-
ng seiner Plane zusammen. An die Stelle des eben verstorbenen Pfarrers zu
elsdorf berief er den Candidaten Joh. Andr. Rothe, den er seit längerer Zeit
t und hochschätzen gelernt hatte. Als Wirthschaftsinspektor setzte er einen außer-
lich biederen und dabei erweckten Mann ein, den er schon in Franken in seine
e genommen hatte, Joh. Georg Heiz. Auch seine zukünftige Gemahlin, die
m Hand in Hand hier in Berthelsdorf für das Reich Gottes wirken sollte, hatte
reits gefunden. Es war die Schwester des Grafen Reuß-Ebersdorf, Hein-
XXIX., Erdmuth Dorothea. Im August 1722 reiste er nach Ebersdorf
Verlobung. Diese Liebe zu Erdmuth Dorothea, wie sie seit Jahr und Tag in ihm
unterschied sich wesentlich von jener früheren zu Theodore. Es war ihm hier
sächlich darum zu thun, eine Gehülfin für seine Arbeit im Reiche Gottes zu
. Die „Naturliebe" trat dabei sehr zurück. Er hatte sie in der Entsagung bei
orens Heirath überwunden. Daher trägt auch die Ehe Zinzendorf's mit Erd-
) einen eigenthümlichen Karakter. Sie gleicht mehr dem Verhältniß zweier Freunde,
nen Bund für die Sache des Herrn miteinander gemacht haben. Höchst karakte-
ist dafür der Schluß des Liedes, das er seiner Erwählten zur Hochzeit dichtete.
utet:

> Wohlan, wir lieben Dich, o Liebe, eigentlich;
> Unsre Liebe ist nur ein Bild, so lang es gilt,
> Wie Du uns endlich lieben willt. —

as Lied: „Deutsche Gedichte", 2. Aufl. Barby 1766. S. 63. Bei Knapp
0 bedeutend abgeändert.) — Die Neuvermählten zogen nun im Herbste 1722 zu-
nach Dresden. Hier fand Zinzendorf seinen Wattewille wieder, der in-
en wieder in schlechte Umgebung gerathen war und seinen Glauben verloren hatte.

Die Jugendfreundschaft mit Zinzendorf war das einzige Band, das ihn noch hielt, und es ward das Mittel, ihn wieder zum Frieden des Herzens zu bringen. Im Dezember reisten sie in die Lausitz. Hier traf Zinzendorf unerwartet ein neues Haus an der Landstraße, eine Stunde von Hennersdorf. Es war das Haus der ersten mährischen Exulanten, es war der Anfang von Herrnhut. Er erinnerte sich der brieflichen Verhandlungen mit seinem Wirthschaftsinspektor und begrüßte die Einwohner freundlich; aber was aus ihnen und ihrem Hause werden solle, davon hatte er nicht die geringste Ahnung. Seine Absicht ging auf nichts weniger als auf die Anlegung einer Emigranten-Colonie. Aber der Allmächtige hatte hier die beiden Faktoren eines großen Werks gleichsam prophetisch zusammengestellt: Zinzendorf und die mährischen Exulanten. Noch kannten sie sich gegenseitig nicht, noch hatte jeder Theil seine eigenen, sehr verschiedenen Absichten. Und diese verschiedenen Absichten wurden von beiden Theilen noch fünf Jahre lang verfolgt. Sie stehen, wie zwei getrennte Pfeiler noch unverbunden neben einander, bis endlich im August 1727 der Herr sie unter eine Tempelwölbung bringt. Von da an baut sich dieser neue Tempel des Herrn rasch, schön und gewaltig empor.

Es ist wunderbar und ergreifend, zu sehen, wie Gott sich den Grafen Zinzendorf vorbereitet zu dem Werk, das er ihm anvertraut, und wie die Menschen ohne ihr Wissen und Wollen dazu dienen müssen. In Spenerischer ecclesiola zu Hennersdorf wächst der Knabe auf, in den Anstalten des Hallischen Pietismus wird er zum Jüngling erzogen, am Heerde des lutherischen Orthodoxismus studirt er Jurisprudenz. Alle diese Bildungselemente sollte er in sich aufnehmen, keines ausschließlich, aber aus allen den edleren Kern, und zugleich das Haltlose daran verwerfen lernen. Auf Reisen lernt er sodann die große Welt kennen und ihr absagen, aber erst in Castell entsagt er der feineren Welt in seinem Inneren. — Indessen auch jetzt noch hat er seine eigenen Ideale. Sie gehen zwar auf die Arbeiten am Reiche Gottes, es sind keine menschlichen Ideale; aber wenn auch nicht dem Inhalt, der Form nach sind sie doch noch menschlich. Auch diesen Götzen muß er noch zum Opfer bringen, ehe er das von Gott ihm in die Hand gegebene Material zu einem Gotteshause aufbauen kann zur Ehre des Gekreuzigten.

IV. Zinzendorf und Herrnhut. 1723—1736. — In den folgenden Jahren sehen wir Zinzendorf theils in Dresden, theils auf seinem neugekauften Gute Berthelsdorf. Es war meist nur der kleinere Theil des Jahres, den er in Dresden zubrachte. Mit seinem Herzen und Gemüth lebte er ganz in Berthelsdorf und der dortigen Thätigkeit. Und wie sich früher um die alte Frau Landvögtin in Hennersdorf eine Spenerische Ecclesiola gesammelt, so geschah dasselbe jetzt in Berthelsdorf um Zinzendorf, und hier in noch ausgedehnterer Weise. Zinzendorf und Rothe, der Gutsherr und der Pfarrer, bildeten die stützenden Säulen, und um sie her erbaute sich ein Häuflein erweckter Seelen in engerem und weiterem Kreise. Hier wurden täglich Hausversammlungen, sogenannte „Singstunden", gehalten, und am Sonntage pflegte Zinzendorf in diesen Hausversammlungen die Predigt Rothe's zu wiederholen. Auch jene mährischen Emigranten, in ihrem einsamen Häuslein am Hutberg, hielten sich zum weiteren Kreise dieser Berthelsdorfischen Verbindung.

Während im Laufe des Jahres 1723 neue Emigranten aus Mähren kamen und am Hutberg neben jenem ersten ein zweites Haus entstand, waren Zinzendorf's Plane zum Aufbau des Reiches Gottes noch immer weit entfernt, mit dem Aufbau jener Emigrantencolonie zusammen zu fallen. Sie gewannen vielmehr jetzt eine eigenthümliche und neue Gestalt im sogenannten „Bund der vier Brüder". Auf Zinzendorf's Anregung nämlich verbanden sich Watteville, Rothe und Magister Schäfer in Görlitz mit ihm, um in bestimmter und speciell organisirter Weise für das Reich Christi zu wirken. Es war das eigentlich eine Erweiterung oder Neugestaltung des früheren, nun aber zerfallenen „Senfkornordens", und zugleich, insofern die nächste Umgebung

iesonders in's Auge gefaßt wurde, eine Anknüpfung an das, was schon die Land-
von Hennersdorf aus für die Oberlausitz gethan. Der eigentliche und letzte
dieser Bundesthätigkeit war: Jesum, den Gekreuzigten, zu verkünden, und
as als den einfachen Hauptgegenstand des Christenthums überall geltend zu
, mit Ausschließung alles Nebensächlichen. Es galt, wie Zinzendorf selber später
sagt, die „Universalreligion des Heilandes und seiner Jünger-
ie“, oder die Herzensreligion, da die Person des Heilandes der
nukt ist, zum Gemeingute Aller zu machen. Dabei sollte denn natürlich bei der
t örtlichen Umgebung nicht stehen geblieben werden, sondern die ganze evangelische
ja Juden und Heiden sollten das Objekt der Thätigkeit seyn. Die Weise des
s war eine sehr mannichfache. Sie sollte theils durch Schriften und Briefe,
durch öffentliche Verkündigung, theils durch mancherlei Anstalten in Hallischer
theils endlich durch Reisen geschehen. In diese ganze Thätigkeit sollten die
nten am Hutberg oder, wie man damals sagte, „auf der Herrenshut“, wohl
meingezogen werden, aber doch nur sehr nebensächlich, nicht anders als die Unter-
im Dorf. Daß aber diese Emigrantencolonie, daß besonders Nachkommen und
ße der alten Brüderkirche, hier wieder belebt, das Werkzeug werden sollten,
Idee des Vierbrüderbundes erst recht lebendig, tief und großartig durchzuführen,
auf Grund eben dieser Ideen in Verbindung mit jenen altbrüderischen Ele-
hier wieder eine Gemeine erwachsen sollte, ähnlich der untergegangenen alten
nnität, aber weit tiefer gegründet, weit voller ausgestaltet als jene, das ahnte
it freilich Niemand. Die göttlichen Gedanken gehen immer weit über mensch-
lane hinaus. Sie decken sich niemals mit diesen. Darum darf man aber auch,
ttlich geworden, nicht ansehen als das klug ausgedachte Werk eines Menschen. —
ichste in die Augen fallende Frucht dieser Bundesthätigkeit war die Gründung
Anstalt, einer Adelsschule, ähnlich dem Pädagogium in Halle, nur hier auf
em Boden. Zinzendorf, Watteville und Schäfer reisten deshalb nach Nieder-
t, um Geld und Zöglinge für eine solche Anstalt zu sammeln. Sie fanden
fache Unterstützung; auch Zöglinge wurden ihnen zugesagt. Im Winter von
auf 1724 ward der Bau eines Anstaltshauses beschlossen. Merkwürdig und
ich nicht recht klar motivirt ist dabei der Beschluß, dieses Haus neben die Emi-
häuser am Hutberg zu bauen. Aber die göttliche Absicht, welche die Gemüther
leuchtet ein. Sie tritt auch beim Bau des Hauses selbst wieder von Neuem
Gerade an demselben Tage, an welchem der Grundstein zu diesem Hause ge-
rden sollte (es war der 12. Mai 1724) trafen in den Vormittagsstunden, so
der feierlichen Handlung noch beiwohnen konnten, fünf Jünglinge aus Mähren
Es waren die ersten direkten Nachkommen der alten Brüder. Sie
im Winter vorher durch Christian David's sechsten Besuch, der diesmal sich nicht
öhlen und dessen Umgebung beschränkt hatte, sondern auch nach Zauchtenthal
unewalde gekommen war, erweckt worden. Harten Verfolgungen von weltlicher
istlicher Seite waren sie nur mit Mühe entgangen. Sie sehnten sich nach Frei-
ristlicher Erbauung und Gemeinschaft, vor Allem nach Erneuerung der alten
die auf die Erzählung ihrer Väter hin lebendig in ihrer Vorstellung lebte. Als
wanderten, war es gar nicht ihre Absicht, sich in der Oberlausitz, in der „Stadt
n David's“ niederzulassen; ihr Sinn stand vielmehr auf Polen. In Lissa,
menius gelebt, hofften sie die Erneuerung der alten Unität. Es war gleichsam
fällig, daß sie sich unterwegs entschlossen, sich Christian David's neuen Ort doch
anzusehen. An ein Bleiben daselbst dachten sie nicht. Aber die Grundstein-
des Hauses am Hutberg und was dabei von Gemeinschaftssegen ihr Herz durch-
nmal als Watteville auf dem Grundstein niederkniete und ein wahrhaft prophe-
Gebet hielt, bestimmte sie zum Bleiben. Sie sind in der Folge sämmtlich Säulen
üdergemeine geworden, der eine als Märtyrer schon nach wenigen Jahren, die

anderen aber als rüstige Streiter bis zum späten Abend ihres Lebens. Einer v
ihnen war David Nitschmann, der nachmalige Bischof. So waren an jen
zwölften Mai verschiedene Elemente zusammengeführt worden, die sich innerlich vereinig
sollten: eine Thätigkeit im Sinne des Hallischen Pietismus, eine Gemeinscha
von Emigranten, die sich mit Freiheit des Gottesdienstes gemeinsam erbauen wo
ten, und dazu etliche Nachkommen der alten Brüderunität, die eine Erneu
rung ihres alten, zertrümmerten Heerdes begehrten: Bausteine in der Hand eines gö
lichen Baumeisters. Aber das gegenseitige Verständniß fehlte noch. Der objektive gö
liche Zweck mußte auch subjektiv erfaßt werden, und dazu bedurfte es zunächst n
einer schweren Krisis.

Inzwischen entfaltete der Bund der vier Brüder eine rege Thätigkeit. Rei
predigte so gewaltig, daß in der Umgegend große Erweckungen entstanden und die Ei
wohner anderer Dörfer schaarenweise nach Berthelsdorf in die Kirche strömten. Ei
Klage der Pastoren ward in Dresden abschlägig beschieden und die Berthelsdorfer Kir
um ein Bedeutendes größer gebaut. Daneben entstand ein Armenhaus und ein Sc
für adelige Mädchen, beides unter der direkten Leitung Watteville's und seiner G
mahlin. Die Hauptunterstützung floß dabei aus der Hand der alten Landvögtin. A
die adelige Landschule in Herrnhut begann mit dem Jahre 1725. Freilich war d
Zahl der Pensionäre nicht groß, und leider fehlte es an einem geeigneten Lehrerpersona
Das Anlegen einer Druckerei in Verbindung mit dem Institut ward von der Regierung
untersagt. Deshalb verlegte Zinzendorf die Druckerei nach Ebersdorf, wo sie ba
eine große Thätigkeit eröffnete, denn der Vierbrüderbund wollte ja hauptsächlich dur
Schriften wirken. So ward z. B. um die Verbindung mit dem katholischen Frankrei
aufrecht zu erhalten, nicht nur die Correspondenz mit Noailles wieder angekn
sondern Zinzendorf ließ auch Arnd's wahres Christenthum in das Französische ü
setzen, in Ebersdorf drucken, und sandte die ganze Auflage nach Paris. Dort w
zwar der Verkauf untersagt, aber ein Amsterdamer Buchhändler übernahm das Gesch
Eine große Anzahl Erbauungsschriften lieferte außerdem die Ebersdorfer Presse, so u
anderen auch die „Ebersdorfer Bibel“, eine wohlfeile Ausgabe des lutherischen Te
mit Aenderungen von Rothe als Anhang und einer Vorrede von Zinzendorf.

Das Interessanteste aber, was aus dieser Offizin hervorging, ist vielleicht e
Wochenschrift, die Zinzendorf in Dresden schrieb und die den Namen „Dresdn
Sokrates“ führte. Sie war für das gebildete, noch außerhalb des Christenthu
stehende Publikum bestimmt. Zinzendorf will demselben die Vernünftigkeit des Christ
thums darlegen, nicht spekulativ, sondern in der Weise eines praktischen Philosoph
Wie der atheniſche Sokrates seine Mitbürger durch Spott und Ironie und dadu
daß er sie beständig ad absurdum führte, von der Richtigkeit und Unhaltbarkeit ih
traditionellen Anschauungen zu überzeugen suchte, gerade so verfährt dieser „Dresdn
Sokrates“ in Bezug auf die Haltlosigkeit einer unchristlichen Aufklärung. Die Sch
ward viel gelesen und machte großes Aufsehen. Der Verfasser blieb aber anony
Später, im Jahre 1732, hat er sie neu herausgegeben unter dem Titel: „der deu
sche Sokrates“. Seine Privatthätigkeit in Dresden aber, nämlich das Halten v
Hausversammlungen, ward ihm am 1. Januar 1727 von der Regierung plötzlich g
legt. Die Motive der Regierung sind nicht ganz klar, vielleicht daß persönliche Fein
schaft und Intrigue eine Rolle gespielt hat. Das bewog ihn denn auch, im Frühja
1727 bei der Regierung um seine Entlassung aus dem Staatsdienste nachzusuchen.
erhielt sie in der Form eines Urlaubs auf unbestimmte Zeit. Zu diesem Gesuch ha
bei Zinzendorf allerdings auch noch ein anderes Motiv. Er fühlte sich jetzt positi
Herrnhut hingezogen. Er sah jetzt, wie er selbst sagt, daß dort „seine von Go
bestimmte Parochie“ sey. Das war durch die bedenklichen Umstände hervorg
worden, in denen sich Herrnhut jetzt befand. Diese müssen wir nun näher bele

Die Zahl der ankommenden Emigranten stieg in diesen Jahren bedeutend.

ahre 1725 zählte man bereits über hundert. Dazu kamen auch andere aus der evan-
lischen Kirche, z. B. die Gebrüder Dober aus Schwaben. So erfreulich nun einer-
its diese starke Emigration aus Mähren war, so hatte sie doch auch ihre bedenkliche
eite. Zinzendorf konnte sich als Gutsherr und Ortsobrigkeit leicht schwere Verwicke-
ngen dadurch zuziehen. Er ging freilich bei der Aufnahme sehr gewissenhaft zu Werke.
der Ankömmling wurde in Berthelsdorf von Seiten des Ortsgerichts vernommen, und
r denjenigen wurde die Aufnahme zu Theil, die sich bestimmt ausweisen konnten, daß
e alle ihre Güter zurückgelassen hatten und allein um der religiösen Freiheit willen
sgewandert waren. Aber dennoch konnte er leicht den Schein auf sich laden, als zöge
die Leute heraus. An Verläumdungen der Art fehlte es auch wahrlich nicht. In
ähren waren die Gerichte und die Geistlichkeit in größter Aufregung über diese Aus-
anderung. Mit Banden und Gefängniß und mit den härtesten Strafen suchte man
gegen zu wirken. Einer der Emigranten, ein gewisser David Nitschmann, war nach
ähren zurückgegangen, um seine Eltern zu besuchen, nachweislich ohne die geringste
sicht, zur Auswanderung zu verlocken. Dort wurde er sogleich festgenommen und
ch Kremsier in's Gefängniß gebracht.

Diese Thatsache, sowie der Wunsch, die ganze Emigrationssache juridisch zu ordnen,
wog Zinzendorf im Jahre 1726 zu einer Reise nach Mähren. Er kam nach Kremsier,
o sich gerade der Cardinal Graf Schrattenbach, Bischof von Ollmütz, bei seinem
ruder, dem kaiserlichen Minister, aufhielt. Er trug dem Minister sein Anliegen vor
nd bat, daß die Auswanderung künftig ungestört vor sich gehen möge. Er berief sich
bei auf das von Oesterreich im westphälischen Frieden ausdrücklich anerkannte jus
migrationis für evangelische Unterthanen, falls dieselben freiwillig auszögen und nicht
rausgelockt würden. Der Minister beruhigte ihn auch. Eine Hand voll Volks wolle
an an der Auswanderung nicht hindern. Aber die Losgebung des gefangenen David
itschmann erlangte er nicht. — Indeß die Schwierigkeit der Emigrationssache war es
cht allein, was ihn für Herrnhut thätig seyn ließ. Eine weit bedenklichere Erschei-
ng zeigte sich unter den Einwohnern Herrnhuts.

Jemehr die Einwohnerzahl wuchs, jemehr der Ort sich äußerlich belebte und em-
orblühte, um so mehr zeigte sich, daß die bisherigen natürlichen Bande, wie Volks-
nd Vaterlandsgemeinschaft, auch die gleichen Schicksale der Emigration und das gleiche
iel des Strebens, nämlich gemeinsame friedliche Erbauung, noch nicht hinreichten, um
iese zusammengekommene Menge zu einer „Gemeine“ zu machen. Schon im Früh-
hre 1725, als das erste Feuer des Gemeinschaftssegens verraucht war, zeigte sich eine
rennung der Gemüther; Nahrungssorgen führten den Brodneid und allerlei bürgerliche
istigkeiten herbei, das Sich-Näherkennenlernen führte zu lieblosem Richten über die
chwächen des Anderen, Verschiedenheiten in den Lehransichten endlich weckten heftigen
treit. Doch gelang es damals noch Zinzendorf's Bemühungen, der sich der einzelnen
n Privatunterredungen liebreich annahm, die erregten Gemüther wieder zu beschwich-
gen. Aber leider war das nicht von rechter Dauer, und im folgenden Jahre war der
iß tiefer und klaffender als je. Während so Herrnhut innerlich immer mehr zu
rfallen drohte, wuchs die ecclesiola in Berthelsdorf, jener Kreis von Erweckten,
er sich um Rothe und Zinzendorf schaarte. Er bestand aus etwa 30 Personen, einige
enige aus Herrnhut, die meisten aus Berthelsdorf. Unter diesen traf Rothe aposto-
sche Gemeineinrichtungen; er setzte „Aufseher“, „Ermahner“ u. s. w. ein. Es war
ieß wohl die ausgebreitetste ecclesiola, die sich auf Spenerischem Grunde erhob, in-
fern wir unter diesem Namen einen freien Verein von Erweckten innerhalb
ner äußerlich geschlossenen Parochie zu verstehen haben. Es stand also damals diese
ie Vereinigung im Geist und Herzen jener äußerlich zusammengebundenen Volks-
emeine in Herrnhut gegenüber; und was war natürlicher, als daß Zinzendorf und
othe aus letzterer immer mehr einzelne Glieder in erstere hinüberzuziehen suchte, daß
e meinten, jener Berthelsdorfische freie Verein müsse der Grund bleiben zu jedem wei-

teren Bau des Reiches Gottes in der Lausitz. Aber des Herrn Vorhaben war ein anderes, und während jener Berthelsdorfische Verein zerfiel, ward der Ort Herrnhut zur „Ortsgemeine“ (vgl. das weiter unten gesagte). Aber ehe das geschah, ging die Sichtung noch tiefer. Veranlassung dazu gab das Auftreten eines Mannes, den Zinzendorf ohne rechte Prüfung in Herrnhut aufgenommen hatte. Es war der Rath Krüger aus Ebersdorf. Ursprünglich ein frommer und gottseliger Mann und als solcher in den Diensten des Grafen Reuß stehend, hatte er sich mit dem dortigen Hofprediger Schubert überworfen; seine Anschauungen vom Abendmahl trieben ihn zu Angriffen gegen die lutherisch-kirchliche Praxis. Schubert schloß ihn vom Abendmahl aus und der Graf Reuß entließ ihn aus seinem Dienst, weil er sich noch überdieß hatte Nachlässigkeiten zu Schulden kommen lassen. Von Zinzendorf als ein Vertriebener aufgenommen, erschien er in Herrnhut. Hier verbreitete er einen außerordentlichen Schein von Heiligkeit und frommer Andacht um sich und riß dadurch viele redliche aber unbefestigte Gemüther mit sich fort. Er eiferte gewaltig gegen die Verweltlichung der Kirche und redete beständig von der Nothwendigkeit, sich von ihr zu trennen. Rothe's heftiges Predigen gegen den Separatismus half nichts, Zinzendorf's milderes und herzliches Ermahnen eben so wenig. Krüger trat nur zu bald Zinzendorf persönlich feindlich gegenüber und erklärte, er habe den Beruf, hier zu reformiren; und wie immer bei solchen aufgeregten Schwärmern, mußte die Apokalypse Worte und Begriffe hergeben zur Bezeichnung der Gegner. So war denn sehr bald Rothe der „falsche Prophet“ (Offenb. 13.) und Zinzendorf das „Thier“, vor dem er die Zeichen that und das ihm die Macht gab. Immer weiter griff der Separationshang unter den Einwohnern Herrnhuts um sich. Alles redete von der Kirche als von dem Babel, von dem man ausgehen müsse. Dazu kamen mystisch-theosophische Spekulationen aus Jakob Böhme, mit denen Viele wie mit einer schwerfälligen Rüstung sich umgaben. Aber der Wandel aller dieser Schwärmer war untadelig; ein strenger ascetischer Ernst war die Physiognomie ihres Auftretens. Die meisten mährischen Emigranten waren in diese Strömung gerissen worden, selbst ein Christian David schwärmte für Krüger. Man darf übrigens den Mähren diesen Separatismus nicht so übel nehmen. Was kannte sie denn gerade an die lutherische Kirche? In ihr waren sie nicht groß gewachsen, für sie hatten sie keine Pietät. Sie wollten nur ein Gemeinschaftsleben mit streng christlichem Ernste. In welcher Kirchengemeinschaft sie das fanden, war ihnen gleich. Aber erklärlich ist Rothe's glühender Eifer gegen dieses separatistische Treiben. Er drang fortwährend in Zinzendorf, etwas Entscheidendes zu thun; dieser aber that nichts, als daß er hin und wieder die Einzelnen liebreich ermahnte. Es könnte das auffallen. Indeß sah Zinzendorf damals (es war noch im Jahre 1726) in der Herrnhutischen Ortsgemeine noch nicht das eigentliche Ziel seiner Thätigkeit oder das Feld seiner Arbeit, noch lagen ihm die Bundesanstalten mehr am Herzen. Erst als Krüger im Winter von 1726 auf 1727 aus der Schwärmerei in Wahnsinn verfallen war und in diesem Zustande Herrnhut verlassen hatte, jammerte es ihn der Armen, Irregeleiteten, denen nun auch die Augen zum Theil aufgingen. Und als die Umstände in Dresden ihm einen Wink gaben, machte er Herrnhut zum nächsten und eigentlichsten Objekt seiner Thätigkeit (Ostern 1727). Es galt hier vor Allem, die Herzen im einzelnen zu gewinnen; denn was sie irre leitete, war bei den meisten der trügerische Wahn, durch ihre Auswanderung um des Evangelii willen hätten sie ihren Glauben bethätigt, und nun seyen sie fertig und könnten darauf ausruhen. Eine gründliche und liebreiche Seelenpflege hätte vielleicht von vorn herein den Schaden verhütet, konnte aber auch jetzt noch, wenn der Herr Gnade dazu gab, das Uebel heben. So nahm denn Zinzendorf mit Rothe's Bewilligung die Herrnhuter in seine besondere Seelenpflege. Er hoffte dabei, sie auf billige Bedingungen hin mit der lutherischen Kirche combiniren und sie dahin bringen zu können, in Taufe und Abendmahl sich einfach an Rothe in Berthelsdorf zu halten. Und diese treue seelsorgerische Bemühung mit den einzelnen Seelen

[illegible]te der Herr wunderbar. In wenigen Wochen, Ende April und Anfang Mai, war [illegible] die ganze Einwohnerschaft wie umgewandelt; man erkannte die Selbstgerechtigkeit [illegible] den Hochmuth des bisherigen Treibens und sehnte sich nach der Gemeinschaft des [illegible]nadigten Sünders mit dem Herrn und unter einander. Resultat dieser Umwandlung [illegible] die Statuten vom 12. Mai 1727, von Zinzendorf in Gemeinschaft mit [illegible] David (einem Hauptseparatisten der damaligen Bewegung) und einigen Anderen [illegible]gesetzt. Am 12. Mai nämlich sollten die Einwohner Herrnhuts von Zinzendorf in [illegible]thanenpflicht genommen werden; und diese Gelegenheit benutzte er, um ihnen die [illegible]nnten Statuten vorzulesen. Nach einer längeren und eindringenden Rede, die allen [illegible] bisherigen Bemühungen noch die Krone aufsetzte, las er die Statuten vor, und [illegible] Einwohner ohne Ausnahme verpflichteten sich mit Handschlag dazu. Diese Statuten [illegible]halten nicht bestimmte Forderungen im Einzelnen, nicht specielle Vorschriften und Re[illegible], sondern nur allgemeine Principien, nach denen man fortan im gesellschaft[illegible] Verbande leben wollte. Sie beziehen sich, der damaligen Situation gemäß, haupt[illegible]lich auf die brüderliche Liebe und die gegenseitige demüthige Unterordnung. Aber [illegible] Eigenthümliche und Neue, das mit diesen Statuten hervortritt, ist das: alle bis[illegible] christlichen Gemeinschaften auf Spenerischem Grunde waren freie Vereine, in[illegible]halb eines größeren Ortsganzen, innerhalb einer äußerlich geschlossenen Pa[illegible]. Hier aber tritt zum ersten Mal eine ganze bürgerliche Commune, die [illegible]wohnerschaft eines ganzen lokal geschlossenen Ortes als solche in eine enge brü[illegible]rlich-christliche Gemeinschaft und beschließt, wer nicht innerlich zu ihr [illegible]hören wolle, dürfe auch nicht an einem Orte mit ihr wohnen. Herrnhut [illegible] also zur geschlossenen „Ortsgemeine“ (vgl. oben), in der bürgerliche Communal[illegible]nung und geistliche Gemeineinrichtung in eins zusammenfällt. Und als dies Princip [illegible]mal hingestellt und von Allen freudig anerkannt war, entwickeln sich daraus sofort [illegible] bestimmten Gemeineinrichtungen. Die Ideen der Statuten verkörpern sich gleichsam [illegible] äußeren Institutionen. Noch an demselben Tage geschah die Wahl von 12 Ael[illegible]sten, aus denen dann eine Woche später 4 „Oberälteste“ durch's Loos an die [illegible]spitze gestellt werden. Das war der erste Anfang einer organischen Gliede[illegible]ung der Gemeine. Denn in einem lebensvollen Organismus muß Ueber- und [illegible]terordnung stattfinden. Diese Aeltesten hatten besonders die geistliche Wache über [illegible] Gemeine. Später wird die Gliederung weiter geführt, bürgerliche Gesellschafts[illegible]ter für die äußere Ordnung werden geschaffen neben den geistlichen Specialämtern [illegible] „Aufseher“, „Helfer“, „Ermahner“ u. s. w. Ueber und außer dieser Gemeingliede[illegible]ng aber steht Zinzendorf. Im Diarium der Gemeine zu Herrnhut wird er [illegible] anfangs bezeichnet als „Vorsteher“ der Gemeine; eine besondere Wahl und [illegible]ertragung des Amtes scheint nicht stattgefunden zu haben. Seine übergeordnete [illegible]llung verstand sich von selbst, denn einmal hatte er ja diese Neugestaltung der Dinge [illegible] Leben gerufen, und dann war er Ortsherr, die Einwohner von Herrnhut seine „Unterthanen“. Die Ortsherrschaft übte er aber nicht nur im bürgerlichen, son[illegible]dern fortwährend auch im geistlichen, neben den Aeltesten. Mit letzteren hielt er von [illegible] zu Zeit Conferenzen. Wie sehr er sich fortwährend des Gemeinlebens annahm, [illegible] unter Anderem, daß er jetzt ganz nach Herrnhut zog und hier seine Wohnung [illegible]richtete. Hier hielt er auch sonntäglich seine Wiederholung der Rothe'schen Predigt, [illegible] die Gemeine am Vormittag in der Berthelsdorfer Kirche angehört hatte; und um [illegible] Gemeinschaftsleben recht zu fördern, veranlaßte er durch seine Pflege die Bildung [illegible]inerer Kreise innerhalb der größeren Gemeine, sogenannter „Banden“. Hier theilte [illegible] sich mit der größten Offenheit gegenseitig die gemachten Herzenserfahrungen mit [illegible] stärkte einander im Glauben und in der Liebe. Solche „Banden“ waren aber [illegible] in sich festgeschlossene Kreise, sondern sie waren nur die Gefäße, in welchen die [illegible]zelnen Glieder ab- und zuströmten. Es waren fluktuirende Mittelpunkte in dem [illegible]ßen, durch den ganzen Ort wogenden Gemeinschaftsleben. Dadurch ward Stagnation

und Cliquenwesen verhindert. — Bedeutsam ist es übrigens, daß man erst jetzt, nach begonnener Einrichtung im Laufe des Sommers durch Zinzendorf's Vermittelung des Commenius ratio disciplinae kennen lernte. Man war freudig überrascht, hier die Ideen vom 12. Mai ausgewickelt und praktisch angewendet zu finden. Das hatte gro-ßen Einfluß auf die Weiterbildung der Gemeinschaftsformen.

Was so in Herrnhut seit dem Mai zu Stande gekommen war, kann man recht eigentlich als eine allgemeine Erweckung bezeichnen; sie war denn auch bis in den August hinein im fortwährenden Steigen begriffen. Zahlreiche nächtliche Gebetsvereini-gungen im Freien fanden statt, Besuche bei Erweckten in der Umgegend wurden ge-macht und befreundete Nachbaren kamen nach Herrnhut, um dort am Gemeinschaftsleben Theil zu nehmen. Von besonders tiefgreifendem Segen aber war die Feier des Abendmahls in der Kirche zu Berthelsdorf am 13. August. An diesem Tage communicirte nämlich bloß die Gemeine Herrnhut; es sollte kein öffentliches Abendmahl für die Berthelsdorfer Parochie seyn. Der Segen dieses Tages äußerte sich besonders in erneuter und vertiefter Liebesgemeinschaft der Erweckten. Man bekam auch das Zeugniß des heiligen Geistes, daß der Herr sich hier ein Volk gesammelt habe, an dem er seinen Namen verherrlichen wolle. Und dieses Gefühl der Verbundenheit einer auf den Herrn gegründeten Gemeine führte zur Einrichtung des sogenannten „Stundengebetes". Weil man nämlich mit dem er-wachenden Leben hier in Herrnhut auch viel Feindschaft von Seiten der umwohnenden Welt wahrnahm, so beschloß man, um der rastlosen Thätigkeit des bösen Feindes ein gleiche entgegenzusetzen, eine „heilige Wacht des Gebetes" über dem Orte auf-zurichten, eine Opferflamme, die Tag und Nacht brennen sollte. Eine große Anzahl Gemeinglieder meldete sich zu dieser fürbittenden Wacht, und nun vertheilte man sie so, daß Jeder eine Stunde übernahm, in der er unabläßig für die Gemeine betete. Das ging Tag und Nacht ununterbrochen fort. — Ein Beweis, wie durchgreifend und umfangreich dieses neue Leben der Gemeine war, ist auch der Umstand, daß in jenen Tagen zugleich eine große Erweckung unter den Kindern entstand, so aus-gedehnt und intensiv, als sie bei dem vorherrschend naturhaften Leben des Kindes nur möglich ist.

Diese Vorgänge zu Herrnhut im Sommer 1727 bezeichnen offenbar die eigentliche innere Gründung der Gemeine. Bis dahin war Herrnhut nur der Sammelplatz eines bunten Haufens religiös Bewegter und Erweckter, aber noch nicht organisch zu-sammengefügter Seelen. Von nun an war Herrnhut „Gemeine". Wir pflegen den 13. August 1727 als den Stiftungstag der Brüdergemeine anzusehen. Es ist ein Tag, herausgegriffen aus der großen Kette denkwürdiger Thaten des Herrn in jenem Jahre vom Mai bis in den September. Aber er ist nicht beliebig heraus-gegriffen. Das Abendmahl an jenem Tage ist die Spitze aller damaligen Gnaden-erweisungen des Herrn; es ist der Tag, den die damalige Gemeine am tiefsten als Segenstag gefühlt, der ihr unverwelklich in der Erinnerung geblieben ist. Der Herr gibt solche außerordentliche Gnadentage, damit der schwache Glaube sich daran halten möge; und zur dankbaren Erinnerung feiert ihn die Brüdergemeine noch heute als einen ihrer Hauptfesttage. Die Geschichte aber zeigt uns, wie er nicht einzeln dasteht, sondern ein organisches Glied ist in der Kette des Werdens*).

Was wir hier vom Sommer 1727 gesagt, nämlich daß er die Zeit der Gründung für die Brüdergemeine sey, muß freilich erst die folgende Geschichte bestätigen. Manches Erweckungsfeuer ist thatenlos verraucht. Wer bürgt uns dafür, daß es hier anders war und daß hier etwas Neues zu dauerndem Leben geschaffen wurde? Nun in der

---

*) Obige Darstellung der Gründung der Brüdergemeine lehnt sich aufs Genaueste an die zum Theil allerdings nur handschriftlich vorhandenen Quellen an. Darnach ist die Dar-stellung von Kurtz in seinem „Lehrbuch der Kirchengeschichte" (Mitau u. Leipzig 1850) § zu berichtigen.

hat, die Geschichte ist Bürge und Zeugin, eine Geschichte voll wunderbarer Thaten
ottes, voll Gnade und Erbarmung über eine sündige, aber ihm zugeschworne Gemeine.
Wir können aber hier diese denkwürdige Geschichte und die Entwickelung der Brü-
ergemeine im Einzelnen nicht verfolgen und müssen uns auf wesentliche Hauptmomente
schränken.

Im Inneren gestaltete sich Herrnhut seit dem August 1727 immer mehr als
ne eigenthümliche, damals neue Erscheinung in der Kirche, die wir mit dem Namen
„Gemeine" bezeichnen, nicht unähnlich den Gemeinen auf apostolischem Grunde, wie
ir sie in der Apostelgeschichte geschildert finden. Es ist eine ideale Republik mit ge-
ählten Führern, deren oberste Stellen aber doch wieder theokratisch durch's
oos besetzt sind. Es ist eine allgemeine demüthige Unterordnung in der Liebe,
ne Gemeinsamkeit im Wollen und Handeln, im Zweck und Ziel, ein freier Lie-
esgehorsam, getragen von dem lebendigen Bewußtseyn, Glieder zu seyn an Einem
ibe unter dem gemeinsamen Haupte Christus; kurz eine Gemeinschaft, wie die Ge-
hichte der christlichen Kirche bis daher wohl nur wenige gezeigt hat. Und mit diesem
istlichen Organismus verschmilzt auf's Innigste das bürgerlich-geschäftliche Leben; alle
ürgerlichen Communaleinrichtungen sind von lebendiger christlicher Sitte getragen. Nicht
solater Communismus der Güter ist es, was wir hier finden, aber freie Unterstützung
n allen Seiten. Nicht ein müssiges Feiern, ein Aufgeben gewerblicher Thätigkeit,
ch ein ängstliches Sich-Zurückziehen von Gewerben, die nicht unmittelbar im Dienste
s Reiches Gottes stehen, wie wir das wohl sonst bei religiösen Sekten, z. B. bei den
nositen der alten Brüderunität (s. Gindely I. S. 65), finden, sondern bei allem Vor-
ellen des religiösen Zwecks doch reger Fleiß in bürgerlichen Geschäften. Ein leben-
ges Erfassen des Wortes „Alles ist Euer!", aber ein demüthiges Sich-Beschränken
f das zum Leben Nothwendigste. Ein fröhliches Herz bei tiefer Armuth. Denn
erdings arm, blutarm waren die meisten Familien. Hatten sie doch Hab und Gut
Mähren zurückgelassen und mußten sich jetzt mit ihrer Hände Arbeit mühsam empor-
beiten. Von Ansprüchen auf Bequemlichkeit, von Luxus im äußeren Leben war da
cht die Rede. Martin Linner, nachmals Aeltester der Gemeine, schlief noch als
cker im Winter und Sommer auf einem bloßen Brett, um in allen Stücken seinen
men Brüdern sich gleichzustellen.

Wir dürfen uns übrigens die Gemeineinrichtungen in Herrnhut seit der Gründung
Sommer 1727 nicht stabil denken; im Gegentheil, es ist eine beständige Fortent-
ickelung, ein beständiges Emporkeimen neuer Gestaltungen auf Grund der einmal er-
nten Principien. So erkannte man z. B. schon im Herbst 1728, daß die bisherigen
atuten vom 12. Mai 1727 nicht mehr ganz ihren Zweck erreichten. Sie enthielten
gemeine Principien, aus denen allmählich sich die einzelnen Einrichtungen heraus-
wickelt hatten. War nun jeder neue Ankömmling, der sich auf die Statuten ver-
ichtet hatte, auch genöthigt, alle daraus hergeflossenen Einrichtungen strikt mit-
halten? Man beschloß, diese Frage in der Weise zu lösen, daß man zwischen Orts-
wohnern und Gemeingliedern, zwischen „Commune" und „Gemeine" doch wieder re-
lo zu scheiden versuchte. Für die Einwohner im Ganzen wurden neue Statuten
gesetzt, sogenannte „herrschaftliche Ortsrügen", einzelne bestimmte, auf christ-
hen Anschauungen beruhende Vorschriften in communaler Beziehung enthaltend und
r jeden Einwohner als solchen ohne Ausnahme bindend. Daneben bestanden die eigent-
hen Gemeineinrichtungen. Zu diesen ward Niemand genöthigt, aber wer sich
mal freiwillig zu ihnen bekannt, konnte sich nun nicht in einzelnen Stücken eigen-
ächtig davon emancipiren. Eine solche Scheidung zwischen „Commune" und „Ge-
eine", verbunden mit dem Grundsatz, daß die freien Gemeineinrichtungen nicht zum
se, sondern nur zum bene esse gehören, wird bei „Ortsgemeinen" jederzeit, wenig-
ens im Princip, nothwendig seyn. Sonst liegt die Gefahr des Donatismus nur
zu nahe. Wie weit man die Scheidung im Einzelnen durchführt, wird dem Takte

der Gemeine überlassen werden müssen. — Eine nothwendige Folge jener Scheidung in Herrnhut vom Jahre 1728 war die im Jahre 1729 erfolgende Trennung des „Gemeinraths" in einen inneren und einen äußeren. Der Gemeinrat war nämlich die Versammlung aller erwachsenen Männer, recht eigentlich die „Volksversammlung" von Herrnhut. Bisher hatte er Alles, Inneres wie Aeußeres, vor sein Forum gezogen; nicht eigentlich, wie es scheint, maßgebend, nicht als letzte Instanz der Entscheidung, wie die Volksversammlung im alten Athen, aber doch mit seiner Stimme jederzeit ein großes Gewicht in die Wagschale legend. Von nun an aber berieth die äußeren Communalangelegenheiten nur der äußere Gemeinrath, in welchem alle Bürger Herrnhuts als solche erschienen. Die inneren, auf Disciplin, Liturgik, Verfassung u. s. w. gehenden Gemeinangelegenheiten berieth der innere Gemeinrath, in dem nur diejenigen Sitz und Stimme hatten, die sich zu den Gemeineinrichtungen bekannten. Ein lehrreiches Licht auf die Funktion und den Geist dieses inneren Gemeinrathes wirft ein Vorgang vom Jahre 1731. Zinzendorf kommt plötzlich, seinem später noch öfters hervortretenden, unruhigen und extravaganten Geiste gemäß, auf den, wie es scheint, unmotivirten Einfall, die bisherigen Gemeineinrichtungen mit einem Schlag aufzuheben und Herrnhut einfach in die Verfassung der lutherischen Landeskirche eintreten zu lassen. Er mochte damit wohl hoffen, die Feindschaft der Gegner zu entkräften. Aber das war doch kein genügendes Motiv zu einem solchen Schritt. Diesem Vorschlage nun tritt der Gemeinrath mit der entschiedensten Opposition entgegen; aber nicht einfach abweisend, sondern an eine höhere Instanz appellirend. Er verlangt, das Loos solle entscheiden. Dem fügt sich Zinzendorf, und das Loos entscheidet für Beibehaltung der Gemeineinrichtungen. Hier vertritt also die Volksversammlung nicht allein, was im politischen Leben wohl fast unerhört ist, das gesunde, conservative Element mit klarem und nüchternem Blick die realen Verhältnisse erfassend, sondern auch, was im politischen Leben wohl noch weniger eine Parallele hat, die fröhliche Glaubenszuversicht, daß ein Gottesgericht für sie entscheiden werde. — So nämlich muß man die Forderung der Loosentscheidung ansehen. Der Loosgebrauch, sowohl bei Aemterbesetzung als auch bei sonstigen wichtigen Entscheidungen, ist in der Brüdergemeine so alt als sie selbst. Nur findet sich in jener älteren Zeit nie ein eigentliches Regulativ für die Anwendung. Es wird im einzelnen Falle angewendet, wenn die Stimme der Gemeine oder der Aeltesten es fordert. Es ist allein die „Salbung" (1 Joh. 2, 27), welche hier bestimmend auftritt, und mit Recht stützte sich die Brüdergemeine bei diesem Gebrauch schon damals auf Apgesch. 1, 26. Sie sah und sieht noch heute in der Loosentscheidung die direkte Antwort des Herrn auf eine kindlich und glaubensvoll an ihn gerichtete Frage. Neben diesem Loos in Gemeinsachen gebraucht Zinzendorf noch für seine Privathandlungen häufig ein Privatloos und zwar in einer Weise, wie wir's vom Standpunkte des nüchternen Glaubens nicht immer billigen können.

Was im Uebrigen die Ausbildung und Fortentwickelung der Gemeineinrichtungen in dieser ersten Zeit bis 1736 betrifft, so müssen wir immer das festhalten als Grundlage und Princip und zugleich als Bedingung für das rechte Verständniß, daß Herrnhut sich zwar als Gemeine der mährischen Unität, aber doch mit größter Bestimmtheit als Glied der evangelisch-lutherischen Kirche ansieht, zu der es nach Lehre und Leben gehört; und zwar näher in kirchenrechtlicher Beziehung als Theil der sächsischen Landeskirche, als Theil der Berthelsdorfer Parochie. Dies Verhältniß wurde im August 1729 in einem besonderen Aktenstücke ausgesprochen, dem sogenannten „Notariatsinstrument" (s. Büding'sche Sammlungen I. S. 3 ff.), das gerichtlich beglaubigt und von sämmtlichen Bürgern des Orts und dem Berthelsdorfer Pfarrer Rothe unterschrieben wurde. In Folge dieser Grundanschauung nun zerfallen sämmtliche Gottesdienste in zwei Theile. Alles was zum eigentlich kirchlichen Ritus gehört (Predigt, Sakramente, Casualien), findet in der Berthelsdorfer Kirche statt und wird vom Pfarrer Rothe besorgt. Alle sonstigen aber, bloß der engeren Gemeinschaft

verbindung entsprungenen gottesdienstlichen Versammlungen werden in einem eigens dazu eingerichteten Saale in Herrnhut gehalten. So die täglichen Frühversammlungen um 5 und 8½ Uhr mit Bibellesen und Gebet, und die abendlichen „Singstunden" an jedem Wochentage. Am Sonntag Nachmittag fand dann eine Wiederholung der Predigt statt und am Abend eine sogenannte Gemeinstunde mit einer Rede, die auf die besonderen Verhältnisse der Gemeine Rücksicht nahm. Allmählich aber änderte sich dies Verhältniß, wenigstens in lokaler Beziehung. Im Jahre 1731 wird ein monatliches Abendmahl für die Gemeine eingerichtet; es wird zwar noch in der Berthelsdorfer Kirche gehalten, aber die Berthelsdorfer Kirchengemeinde nimmt nicht daran Theil, es ist ausschließlich für die Gemeine in Herrnhut. Später wird dieses Gemeinabendmahl wenigstens für den Winter nach Herrnhut verlegt und im dortigen Gemeinsaal gehalten. Seit dem Jahre 1730 hat Herrnhut auch seinen eigenen Gottesacker und die Begräbnisse werden in Herrnhut gehalten. Ungefähr zu derselben Zeit werden auch die Taufen nach Herrnhut verlegt, damit immer die ganze Gemeine daran Theil nehmen könne. Bei allen diesen kirchlichen Handlungen fungirt aber, auch wenn sie in Herrnhut gehalten werden, jedesmal der Berthelsdorfer Pfarrer. Gegen das Jahr 1736 war es nur noch die Predigt, was die Gemeine an die Berthelsdorfer Kirche band, und auch diese besuchte man mehr um des kirchlichen Beispiels willen, als aus eigenem, innerem Bedürfniß: die Gemeinversammlungen genügten dem nach Erbauung und Gemeinschaft verlangenden Herzen. Geredet wurde in diesen Versammlungen zu Herrnhut meist von Zinzendorf, theils aber auch von Laien aus der Gemeine, die Gabe und inneren Beruf dazu hatten. Außerdem findet sich seit dem Jahre 1732 die Feier des Ostermorgens mit einer auf dem Gottesacker gebeteten Liturgie und seit dem Jahre 1733 die gottesdienstliche Feier des Jahreswechsels.

Mehr privaten Karakter haben noch in dieser Zeit zwei liturgische Formen, die später ebenfalls in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen ihre Stätte fanden, nämlich das Liebesmahl und das Fußwaschen. Ersteres, auf den Agapen der alten Kirche ruhend, findet sich für jetzt nur im engeren Kreise der Aeltesten oder in einzelnen Abtheilungen der Gemeine. Das materielle Substrat steht dabei nicht im Belieben des Einzelnen, der es sich mitbringt, wie in der alten Kirche, sondern es ist für Alle dasselbe und wird gemeinsam bereitet. Uebrigens ist es in dieser ersten Zeit ein sehr dürftiges, oft nur Brod und Wasser. Während desselben werden geistliche Lieder gesungen, erbauliche Gespräche geführt, Mittheilungen aus dem Reiche Gottes gemacht u. dergl., so daß das Mahl den Karakter einer heiteren, auf den Herrn gegründeten Vereinigung trägt. Das Fußwaschen nach dem Beispiel von Joh. 13. fand Anfangs nur bei der Ankunft sehr geschätzter Freunde von auswärts her, statt (nach 1 Timoth. 5, 10.). Dann aber sehen wir auch Zinzendorf diesen Dienst an den Aeltesten verrichten. Ueber diesen Kreis aber kam es damals nicht hinaus. — Wiederum von allgemeinerer Bedeutung für die ganze Gemeine, aber nicht in den regelmäßigen Verlauf der täglichen Versammlungen fallend, sind die sogenannten „Gemeintage". Sie werden seit dem Frühjahr 1728 ungefähr alle Monate gehalten. Die Gemeine versammelt sich, um Mittheilungen aus dem Reiche Gottes zu vernehmen, die dann ab und zu vom Gesang der Gemeine unterbrochen werden. Je mehr die Gemeine eine eigene Thätigkeit entfaltete, jemehr also an solchen Gemeintagen die eigenen Sendboten mündlich oder schriftlich von ihrer eigenen Arbeit erzählen konnten, um so fruchtreicher wurden diese Tage, um so lebendiger die Theilnahme der Gemeine.

Blicken wir von den gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeine auf das häusliche und private Leben derselben, so finden wir auch da gewisse Formen, die der Geist der Gemeine im Ganzen sich schafft, und denen der Einzelne als Theil des Ganzen ohne Weiteres folgt. Es ist wenig individuelle Ausprägung des Familien- und Einzellebens vorhanden. So keimt schon im Jahre 1728 die Idee der „Chöre" auf und bildet sich in den folgenden Jahren weiter aus. Man fand es nämlich dem

Zweck der Gemeine entsprechend und dem Gemeinleben förderlich, wenn gewisse durch Geschlecht, Lebensalter, Stand u. s. w. geschiedene Gruppen der Gemeine sich auch äußerlich enger zusammenschlössen, und so die natürlichen Bande im Dienste des Herrn und für seine Gemeine heiligten. Damit verband sich aber auch gleich anfangs die ascetische Idee, alle vom sexuellen Gebiet herkommenden Gefahren streng zu meiden. So zogen schon im Jahre 1728 eine Anzahl Jünglinge und unverheirathete junge Männer aus ihren Familien weg in ein eigenes Haus, um dort gemeinsam zu wohnen. Dort hatten sie eine gemeinschaftliche Haushaltung; auch gewisse Beschäftigungen, die auf künftige Arbeit im Dienste des Reiches Gottes hinzielten, hatten sie gemeinsam. Ebenso hatten sie ihre besonderen Erbauungsstunden neben den allgemeinen, ihre specielle Seelenpflege u. s. w. Anfangs bildeten nicht alle Individuen des gleichen Alters und Standes aus der ganzen Gemeine ein solches geschlossenes Chor, sondern es war eine freiwillig zusammengetretene Schaar. Erst später nahm die Sache einen allgemeineren und, so zu sagen, officiellen Karakter an. Eine ähnliche Vereinigung, wie hier die unverheiratheten jungen Männer, bildeten bald auch die Jungfrauen der Gemeine. Auch sie bewohnten später ein eigenes Haus, von einer Aeltestin aus ihrer Mitte geleitet. — Eine Consequenz dieses Princips war es, daß auch die Kinder der Gemeine, nach dem Geschlecht getrennt, von frühester Jugend an in besonderen Anstalten erzogen wurden. Wie Sparta seine Jugend als Eigenthum des Staats ansah und nur für diesen erzog, so sah auch Herrnhut seine Jugend als Eigenthum der Gemeine an und erzog sie von früh an für die Gemeine. — Bei dieser Gliederung der Gemeine in Chöre, die auf natürlicher Basis ruhte und die Natur gleichsam weihen und verklären sollte, vergaß man nur eins, nämlich daß die Familie ebenfalls ein natürliches Band, und zwar das stärkste ist. Die Familie kam damals nicht zu ihrem Rechte; und das hatte darin seinen Grund, daß man bei Gliederung der Chöre zu einseitig vom ascetischen Standpunkte ausging und die sexuellen Verhältnisse zu ausschließlich als das Bestimmende in den Vordergrund treten ließ. Es ist aber auch in der That ein Problem, die an sich gewiß richtige Choridee ohne Beeinträchtigung der Familie im Leben einer Gemeine zu realisiren. Mit diesem einseitig ascetischen Standpunkte der damaligen Gemeinzeit hängt auch die strenge Disciplin in den Chören, namentlich unter den ledigen jungen Männern zusammen. Es kam doch vor, daß einer, weil er Leichtsinn bewiesen, Sand karren mußte; ja selbst die Anwendung der Peitsche hielt man nicht unter der Würde. Eltern, die ihre kleineren Kinder, die sie noch bei sich hatten, nicht streng nach dem Geschlecht schieden, sondern Knaben und Mädchen in einer und derselben Kammer schlafen ließen, wurden vom Abendmahl ausgeschlossen. Veranlaßt wurde übrigens diese strenge Disciplin durch den damals in erweckten Kreisen allgemeinen Geist, der aus dem Pietismus hervorgegangen war; wesentlich unterstützt aber wurde sie in Herrnhut durch die socialen Verhältnisse. Die Einwohner Herrnhut's galten als Zinzendorf's Unterthanen, und dieser hatte unumschränkte polizeiliche Gewalt über sie.

Dieß müssen wir auch im Auge behalten bei der eigenthümlichen Verfassung, die wir in diesen Jahren in Herrnhut sich gestalten sehen. Das Institut der Aeltesten besteht zwar als ein aus der Mitte der Gemeine gewähltes, theilweis durch das Loos bestimmtes Organ zur Leitung der inneren Gemeinangelegenheiten. Thatsächlich aber ruht doch die innere wie äußere Leitung in Zinzendorf's, des Vorsteher's, Händen. Das liegt nun einmal in seiner Stellung als Gutsherr, dann aber auch, und noch mehr, in seiner allgewaltigen Persönlichkeit. Im Jahre 1730 legt er sein Vorsteheramt nieder, erstlich weil er es nicht von allen Mitgliedern der Gemeine anerkannt glaubte, und zweitens weil er für seine Thätigkeit außerhalb Herrnhuts, von der wir weiter unten reden werden, freie Hand haben wollte. Trotz dieser Niederlegung aber bleibt er eigentlich doch thatsächlich, was er vorher war, und es ist nur der Ausdruck dieses vorhandenen Zustandes, wenn die Gemeine im Jahre 1733 ihn bittet, das Vor-

eheramt wieder zu übernehmen und er darauf eingeht. Eine gleiche Allgewalt der Persönlichkeiten sehen wir im Aelteſteninſtitut. Anfangs ſtanden zwölf Aelteſte und unter ihnen vier Oberälteſte an der Spitze. Seit dem Jahre 1730 fällt dieſer Unterſchied und es gibt fortan nur noch drei Aelteſte. Aber auch unter dieſen tritt bald immer als der *alleinige Aelteſte* auf, nicht durch Wahl und Berufung, ſondern rein durch ſeine Perſönlichkeit: *Martin Linner*. Was aber dieſem den Sieg verſchafft, iſt nicht, wie bei politiſchen Entwickelungen, das *herrſchende* Element in ihm, ſondern das *dienende*. Weil er in lauterer Demuth Allen vorleuchtet, weil er ſich recht eigentlich Allen zum Diener gibt (Matth. 20, 25—27.), darum beugt ſich die Gemeine unter ihn. Und in derſelben Weiſe ſteht ſein Nachfolger *Leonhard Dober* da. Einem ſolchen Amte gegenüber tritt aber auch die Selbſtſtändigkeit der Gemeine in ein glänzendes Licht. Als Martin Linner geſtorben war (1733), vergingen zwei Jahre, ehe Leonhard Dober, der damals in Weſtindien Miſſionär war, ſein Amt antreten konnte. In dieſer Zeit ceſſirte das Amt, ohne daß die Gemeine davon den mindeſten Schaden gehabt hätte. Das *Aelteſtenamt* iſt, ohne in ſeinen Funktionen genau abgegränzt zu ſeyn, vorherrſchend ein *geiſtliches* Amt. Die Seelſorge iſt ſein ſpecielles Gebiet. Daneben gilt die Stimme des Aelteſten als deſſen, der unter den Uebrigen das höchſte Maß des Geiſtes hat, viel bei wichtigen, das innere Gemeinleben betreffenden Entſcheidungen. Neben ihm ſteht das *Vorſteheramt*, deſſen Reſſort mehr die äußeren Angelegenheiten und die Vertretung der Gemeine nach Außen iſt. So ergänzen ſich dieſe beiden, die Spitze der Gemeinleitung bildenden Aemter. Aber, wenn nicht der Geiſt der Liebe und der demüthigen Unterordnung ſowohl zwiſchen den Trägern dieſer Aemter, als bei der ganzen Gemeine gewaltet hätte, ſo wäre hier, wo alle conſtitutionelle Abgränzung der gegenſeitigen Funktionen ſo ganz fehlte, ſicherlich bald eine gränzenloſe Verwirrung eingeriſſen. Der Alles durchwaltende Gemeingeiſt, der Geiſt der demüthigen Liebe, war das Band, das auch bei großer formaler Mangelhaftigkeit der Verfaſſung den ganzen Organismus feſt zuſammenſchloß.

Gleichzeitig mit dieſer inneren Entwickelung und Fortbildung zeigt die Gemeine zu Herrnhut eine immer weiter entfaltete *Thätigkeit nach Außen*. Anfangs herrſchte die Idee vor, von dem, was in Herrnhut vorgegangen war, namentlich im Sommer 1727, allen denen zu erzählen, mit denen man bereits in Gemeinſchaft und näherer Verbindung ſtand. Solcher Verbindungen hatte Zinzendorf aus früherer Zeit eine große Anzahl. So ſandte er denn ſeine Brüder nach *Jena* an *Buddeus*, nach *Saalfeld* an den Erbprinzen *Chriſtian Ernſt*, nach *Kopenhagen* an den Prinzen *Karl von Dänemark*, ſpäter auch in die ruſſiſchen *Oſtſeeprovinzen*, wo die Generalin *von Hallart*, die Zinzendorf in Dresden kennen gelernt hatte, die Vermittlerin wurde, ſowie endlich nach *Tübingen* und in die *Schweiz*. Er ſelbſt beſuchte perſönlich Jena und die Höfe von Saalfeld und *Bayreuth*. Wichtig für die Folgezeit wurden namentlich die Sendungen nach *Jena* und *Kopenhagen*. Am erſteren Orte bildete ſich eine Verbindung erweckter Studenten, die in der Folge ihre edelſten und beſten Kräfte in den Dienſt der Brüdergemeine geſtellt hat. Wir nennen hier beſonders *Spangenberg* und *Gottfried Clemens*. Die Sendung nach Kopenhagen ward die erſte Veranlaſſung zum *Miſſionswerke* der Brüdergemeine. Denn nicht bloß die Mittheilung des Erlebten an Freunde und Bekannte hatte man im Auge, man wollte auch für das Reich Gottes etwas *thun*; man wollte in Gotteskraft Leben erwecken, wo noch keins war. Daher verbanden ſich mit jenen Botſchaftsgängen gleichzeitig *Erweckungsreiſen* nach allen Theilen Deutſchlands, namentlich auch nach *Böhmen* und *Mähren*, der Heimat der alten Unität und der Heimat der meiſten damaligen Einwohner von Herrnhut. Aber gerade in letzterem Lande mußten zwei dieſer Zeugen ihren Glaubensmuth mit Gefängniß und Tod beſiegeln. Der eine von ihnen war der oben bereits genannte *David Nitſchmann*, der andere war *Melchior Nitſchman*, einer der „Aelteſten“ in Herrnhut, obwohl noch ein Jüngling. Er

starb im Gefängniß zu Schildberg 1729. Die großartigste Thätigkeit jedoch entfaltete Herrnhut auf dem Gebiete der Heidenmission. Durch Vermittelung des dänischen Hofes wurden den Brüdern die Kolonieen Westindien (1732) und Grönland (1733) geöffnet; bald auch die englischen auf dem nordamerikanischen Festland. Und hier unter Grönländern, Indianern und Negern zeigt sich der echte Heldenmuth dieser ersten Zeugen der Wahrheit aus der Brüdergemeine. Nicht nur einzelne Missionare, unter denen die Namen Leonhard Dober, David Nitschmann, Friedrich Martin, Matthäus Stach unvergessen bleiben, sondern ganze Kolonieen von mährischen Brüdern wandern auf die Aufforderung der dänischen und englischen Regierung dorthin, um die Missionsthätigkeit zu treiben. Staunenswerthe Erfolge zeigen sich in wenigen Jahren. — Bekanntlich ist die Mission der Brüdergemeine nicht die erste evangelische Mission. Schon einige Jahrzehnte zuvor war von Halle aus durch Vermittelung des dänischen Hofes eine Mission in Ostindien gegründet; eben so arbeitete Egede in Grönland schon vor den Brüdern. Aber was eine blühende Missionsthätigkeit sey, hat doch erst die Brüdergemeine gezeigt. Sie hat zuerst Gemeinen aus den Heiden gesammelt und die Bekehrten und Getauften in fernere Pflege genommen. Und dieses ihr Missionswerk, wenn auch hie und da an einigen Orten zerstört, ist doch im Ganzen bis auf den heutigen Tag in steigendem Fortschritt begriffen. Diese Erscheinung erklärt sich nur aus der inneren Stellung und dem Beruf dieser Gemeine. Vor ihr war die Mission das Werk einzelner Vereine und Anstalten innerhalb der Kirche; die evangelische Kirche als solche trieb keine Mission. Auch heutzutage sind es in der evangelischen Kirche im Grunde nur Vereine, die sich die Mission zur Aufgabe gemacht haben; allerdings in Folge der Wiederbelebung der Kirche in diesem Jahrhundert sehr zahlreiche und große Vereine, aber es ist doch nicht die Kirche als solche, welche das Missionswerk treibt*). Und das rührt vielleicht daher, daß dieselbe in einzelne Landes- und Staatskirchen zersplittert ist. Die Brüdergemeine hat sich gleich von ihrem ersten Missionsanfang an als Gesammtheit, als Gemeine zum Missionswerk bekannt; und auch heutzutage treiben nicht Einzelne aus ihrer Mitte das Werk der Mission, sondern sie als Brüdergemeine thut's. Die ganze Gemeine daheim trägt das Werk der Mission mit Gebet auf dem Herzen, sie fühlt den Beruf dazu als einen von Gott der Brüdergemeine als solcher gegebenen; daher ihre großen und segensreichen Erfolge. Aber sie steht und fällt auch mit diesem Werk, es ist ihre Lebensthätigkeit, aber auch ihr Lebenszufluß**). Dasselbe gilt auch von jenem anderen Werk, das Herrnhut gleich nach der Gemeingründung in die Hand nahm, dem Sammeln und Pflegen erweckter Seelen innerhalb der Kirche, ohne dieselben deshalb in ihre engere Gemeinschaft hinüberzuziehen, dem Werk, das sie heutzutage mit dem Namen „Diasporawerk“ bezeichnet. (Näheres darüber siehe weiter unten.) —

Wir müssen aber neben der Entwickelung der Gemeine zu Herrnhut, die wir im Bisherigen verfolgt haben, noch unser besonderes Augenmerk auf Zinzendorf richten, auf seine besonderen Erfahrungen, Bestrebungen und Thaten während dieser ersten Gemeinzeit. Da fallen uns vor Allem zwei denkwürdige Momente in die Augen, die für ihn selbst, sowie für die daraus herfließenden Anschauungen der gesammten Brüdergemeine von größter Wichtigkeit sind. Das eine ist eine eigenthümliche Erfahrung, die er im Jahre 1729 machte. Zinzendorf hatte bisher, was seine Lehranschauungen und Grundsätze betrifft, sich ganz auf dem Boden des Hallischen Pietismus gefühlt; er hat selbst gesagt, daß er in Wittenberg „ein rigider Pietist“ geworden sey, und das war er im Wesentlichen geblieben bis 1729. Er lebte nicht nur in den ascetischen Anschauungen des Pietismus, sondern er hatte auch die Methode der Bekehrung, wie sie

*) Die schott. Nationalkirche so wie die schott. freie Kirche treiben als solche das Missionswerk. S. Bd. IX, 581. XIII, 729. Die Red.

**) S. Art. „Missionen“ Bd. IX. S. 567 ff. — Ueber die Gesch. des brüderischen Missionswerkes s. unten die Litteratur; und über den gegenwärtigen Bestand s. Schluß dieses Art.

der Hallische Pietismus ausgebildet, sich angeeignet. Er redete in seinen Vorträgen vom „Bußkampf“ und „Durchbruch“, und diese Anschauungen waren denn auch in das Bewußtseyn der Gemeine, die ihn anhörte, übergegangen. Dennoch aber war eine gewisse feindliche Spannung zwischen Halle und Herrnhut eingetreten. Der Grund dazu lag wohl zunächst nur in der verschiedenen und gewissermaßen rivalisirenden Thätigkeit beider Institutionen. Daß Herrnhut als Gemeine auftrat und somit über die Halleschen Anstalten hinausging, erregte ein immer steigendes Mißtrauen auf Hallischer Seite. Im Jahre 1729 nun griff man Zinzendorf von dort her auch persönlich an. Der Prediger Mischke in Sorau, ein eifriger Hallenser, warf ihm vor, er habe ja nie den rechten Bußkampf durchgemacht, sey also nicht wahrhaft bekehrt, nicht ein Kind Gottes; sein ganzes Wirken in der Kirche sey daher null und nichtig. Das griff Zinzendorf's Gemüth im Innersten an und veranlaßte ihn zu einer ernsten Selbstprüfung. Seine Prüfung ging so weit, daß er sich, in innigster Armuth des Geistes, mit tiefer Demuth jenem harten Urtheil unterwarf und selbst eine Zeit lang in dem Glauben hinging, er sey noch nicht bekehrt, er sey noch nicht ein Kind Gottes; aber auch zugleich in dem festen Glauben, der Herr werde ihn noch dazu machen. In dieser Zeit dichtete er ein eigenthümliches Lied, das sogenannte „Apolloslied“, worin er sich mit jenem gelehrten Alexandriner vergleicht, von dem es Apgesch. 18, 25. heißt, daß er mit brünstigem Geist und vielem Fleiß vom Herrn lehrte, aber bis dahin nur die Taufe des Johannes gekannt habe; und ebenso mit einer Reihe alttestamentlicher Knechte Gottes, die noch keine Kinder Gottes gewesen seyen. Nach dieser tiefen inneren Demüthigung, die in der That ein Bußkampf war, wie ihn kaum je ein Pietist durchgemacht, machte es ihm der Herr mit einem unendlich tiefen Gefühl des Friedens klar, daß er wirklich ein Kind Gottes sey und zwar nicht erst jetzt geworden, sondern daß er's gewesen sey, seitdem er in frühester Jugend dem Zuge des Vaters zum Sohn gefolgt sey. Da wurde es ihm klar, daß die ganze Durchbruchstheorie eine verkehrte sey und die Seelen irre führe, daß es ein stilles Wachsen in den Heiland hinein gebe, von frühester Jugend auf, bei dem man gerade so gut sein sey, als nach einem sogenannten Durchbruch; ja daß Bußkampf und Durchbruch nur Folge eines besonderen Widerstrebens der sündigen Natur sey. Nur daß der Seele einmal die ganze Tiefe ihres Verderbens aufgehen müsse, daß sie sich der Versöhnung ihrer ganzen sündigen Natur klar bewußt werden müsse, hielt er allerdings und mit Recht fest. Mit dieser Erfahrung brach Zinzendorf mit dem Hallischen Pietismus und lehrte als ein fröhliches Kind Gottes nach einer langen und mühevollen und, wie er selbst sagt, ihn nur aufhaltenden Zwischenperiode des Kampfes wieder zu den heiteren seligen Tagen seiner Kindheit zurück. Nur daß freilich das nunmehrige Stadium ein höheres ist, als jenes kindliche. Jetzt lebt er mit Bewußtseyn ein Leben der innigsten Gemeinschaft mit dem Herrn, während er es damals mehr naturhaft und ohne dieses Bewußtseyn gelebt. Was Zinzendorf hier in seinem eigenen Herzen erlebt hatte, das floß sofort über auf die Brüdergemeine. Er hat ihr damit ein wichtiges Stück ihrer Herzenstheologie erworben, und sie hat es später immer tiefer erkannt, daß sie damit wahrhaftig auf dem Boden der Schrift und der realen Erfahrung steht*). — Die andere Erfahrung Zinzendorf's, die gleichsam zu dieser eben geschilderten die Ergänzung bildet, fällt in das Jahr 1734. In dieser Zeit nämlich legte er sich auf ein eingehenderes und tieferes Bibelstudium, besonders mit Spangenberg und Oetinger, der, aus Tübingen kommend, ihn damals in Herrnhut besuchte. Es war ihm darum zu thun, zu prüfen, wie weit die Symbole der lutherischen Kirche eigentlich auf Schriftgrund ruhten und wie weit er daher mit

*) Zinzendorf hat diese Erfahrung mehrfach ausgesprochen, so z. B. in den „naturellen Reflexionen“ S. 31. 67.; am klarsten und bestimmtesten aber in einer Rede vom Jahre 1743, die er zu Philadelphia vor seiner Abreise aus Amerika hielt. S. dieselbe Büdingsche Sammlung Bd. III. Seite 193 ff. Das betreffende Stück aus dieser Rede ist abgedruckt: Plitt, Gemeine Gottes, Beilage B.

ersteren stimmen könne. Das führte ihn dann besonders auf die paulinische Rechtferti-
gungslehre und auf die darin liegende Ergänzung zu seinem johanneischen Christenthum
vom Jahre 1729. Er sah, wie Luther diesen Punkt zu seinem Mittelpunkte gemacht,
wie aber die spätere Buchstabenorthodoxie ihn zu einer leren Formel, zu einer äußer-
lichen Genugthuungstheorie umgestaltet; wie dann wieder Arnd, Spener und Andere
im Gegensatz dagegen auf die innere Bedeutung der Rechtfertigungslehre hingewiesen
hatten. Durch das Alles ward es ihm allmählich klar, wie eben in der Nothwen-
digkeit des Todes Christi der Mittelpunkt der Heilslehre liege. Es
ging ihm der tiefere Sinn des Wortes λύτρον (Matth. 20, 28.) auf, als einer nicht
nur äußerlichen Gerechtsprechung, sondern einer innerlichen Loslösung
und Umwandlung. Es ging ihm die ganze Bedeutung des Versöhnungs-
opfers Christi tiefer und voller auf, als je vorher. Und auch diese Erfahrung ging
nun wiederum über in das Bewußtseyn und die Anschauung der Gemeine, natürlich
vermittelt durch Zinzendorf's Reden, die eben seitdem tiefer und voller die Versöhnung
predigten. Nicht als ob die Gemeine zu Herrnhut vorher nichts der Art gewußt und
erkannt habe, aber es war ein lebendigeres Sich-Vertiefen in eine vorher mehr
äußerlich gewußte Wahrheit. Auch sind wir damit weit entfernt, zu sagen, Zinzendorf
und die Brüdergemeine habe dadurch etwas Neues in die Lehrentwickelung der Kirche
gebracht. Nein, sie hat sich nur ein Gnadengut, das in der Lehre der Kirche lag,
lag, subjektiv lebendig angeeignet. Und damit verbindet sie jene frühere Anschauung von
Einsseyn mit dem Heiland in Gemeinschaft der Liebe auf Grund eines in ihn Hinein-
gewachsen- und Gewurzeltseyns von Jugend auf. Durch die tiefere Erfassung der Ver-
söhnungslehre wird jene Liebesgemeinschaft eine bewußte und klar erkannte. Daher jene
eigenthümliche Färbung, welche die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders durch
den Glauben, von dem vollgültigen Versöhnungstode Christi, in der Brüdergemeine hat.
Dieses Eigenthümliche liegt darin, daß es für sie vorherrschend die Person des Ver-
söhners ist, was sie ergreift. Sie will nicht die Sache, nicht die That allein in ab-
stracto, sie will vor Allem die Person dessen, der uns versöhnt hat; und daher ihr
stetes Hervorheben der persönlichen Liebesgemeinschaft mit dem Heiland.
Darin glaubt sie die gegenseitige Durchdringung und Vereinigung des johanneischen Ele-
ments mit dem paulinischen, der Liebe und des Glaubens gefunden zu haben und hält
es noch heute fest.

An diese inneren Erfahrungen und Erlebnisse Zinzendorf's schließen wir nun
Einiges von seinen Bestrebungen und Thaten während dieses ersten Zeitraums.
Diese sind nämlich einmal solche, die über den engeren Kreis der Brüdergemeine hin-
ausgehen. Noch nach dem Jahre 1727 wollte er Herrnhut zwar immerhin als seinen
hauptsächlichsten, jedoch nicht als seinen alleinigen Wirkungskreis ansehen. So finden
wir ihn im Jahre 1730 unter den Sekten im westlichen Deutschland auf dem We-
sterwald und in der Wetterau thätig. Hier fanden sich religiös angeregte Seelen
in Menge, noch von Spener's Zeit her, aber in Meinungsverschiedenheit zersplittert
und zwar so, daß jede Partei ihre Absonderlichkeiten mit Zähigkeit für das Wesentliche
hielt. Dieses bunte Gewimmel hätte Zinzendorf gern zu einer lebendigen Gemeinschaft
nach seiner „Universalreligion des Heilandes“ vereinigt, ohne sie deshalb mit Herrnhut
zu verschmelzen. Aber so sehr auch seine Bemühungen anfangs den Schein des Ge-
lingens hatten, sie zerfielen doch nach seiner Abreise sogleich wieder. Denn gerade die
bisherigen Häupter der Parteien, Dippel und Rock, wollten sich am wenigsten
fügen *).

---

*) Vgl. die geistvolle Darstellung dieser Vorgänge bei Schrautenbach S. 147 ff. — Wir geben
dem, was M. Göbel in seiner „Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen
evangelischen Kirche“ Bd. 3. von dieser Begegnung Zinzendorf's mit jenen westdeutschen Separa-
tisten sagt, im Allgemeinen durchaus Recht. Es lag in der Uebereilung Zinzendorf's, mit der er
bei jenem Versuch einer Gemeinbildung zu Werke ging, entschieden ein Fehler, und er mochte

Einen anderen über Herrnhut hinausgehenden Plan verfolgte Zinzendorf im Jahre 1734. Als er sich nämlich durch sein Bibelstudium überzeugt hatte, daß sein Schrift-..ande mit den lutherischen Symbolen übereinstimme, hinderte ihn nichts mehr, einen ..n Jugend auf gehegten Wunsch zu realisiren, nämlich den, seinen Grafen- und Herrenstand mit dem geistlichen Stand zu vertauschen. Denn was sonst ..ch äußerlich diesem Plane im Wege gestanden hätte, war schon beseitigt. Aus dem Staatsdienst in Dresden war er für immer entlassen und sein Gut Berthelsdorf hatte .. an seine Gemahlin verkauft. Es kam nun also darauf an, daß er ein öffentliches ..eologisches Examen mache und dadurch namentlich seine Rechtgläubigkeit an den Tag ..ge. Er wählte zu Examinatoren zwei damals hochberühmte lutherische Theologen, die ..istlichen der Stadt Stralsund, den Superintendenten Dr. Langemack und den Dia-..nus Dr. Sibeth. In Stralsund konnte die Sache auch ohne viel Aufsehen ge-..hehen, zumal da er noch überdieß incognito dahin reiste. Das Examen, im April des ..hres 1734 gehalten, fiel zu vollständiger Befriedigung aus. Noch aber trat er nicht ..fentlich als Geistlicher der lutherischen Kirche auf, sondern wartete erst noch den Aus-..ng eines anderen, damit verbundenen Planes ab. Er hoffte nämlich vom Herzog ..rl Alexander von Würtemberg die gerade vakant gewordene Prälatur zu St. Georgen .. Schwarzwald zu erhalten. Hier als würtembergischer Prälat wollte er ein theo-..gisches Seminarium errichten für Diener der Kirche unter Christen und Heiden. Also .. Institut, unabhängig von Herrnhut, aber in demselben Geiste und mit verwandtem ..iel. Die Verhandlung aber, die er darüber anknüpfte, zerschlug sich. Er erhielt die ..wünschte Prälatur nicht. Nun trat er aber doch in Tübingen öffentlich in den geist-..lichen Stand über durch zwei Predigten, die er daselbst hielt*). An diesen seinen neu ..worbenen Karakter als Geistlicher knüpfte sich jedoch vor der Hand noch kein dem ..tsprechendes Amt. Für Herrnhut hatte dieser Standeswechsel durchaus keine Bedeu-..ng. Hier blieb er nach wie vor Vorsteher und Leiter der Gemeine. Er hatte von ..sem Schritte nichts als die innere Befriedigung, nun auch äußerlich als das da-..stehen, was er innerlich längst war: ein Diener der Kirche.

Aber nicht nur von solchen Thaten Zinzendorf's können wir in diesem Zeitabschnitt ..ten, die über Herrnhut hinausgingen. Er hat auch viel für Herrnhut gethan, ..mentlich um diese aufblühende Gemeine nach Außen hin zu stützen und ihr Anerken-..ng zu verschaffen. So bewog er im J. 1733 die theologische Fakultät zu Tübin-..en, an deren Spitze damals der Kanzler Pfaff stand, ein öffentliches Gutachten ..er die Gemeine zu Herrnhut auszustellen und darin die Fragen zu beantworten: ..) stimmt die zu Herrnhut getriebene Lehre mit der Augsburgischen Confession? ..) ist die Disciplin und ganze Gemeineinrichtung zu Herrnhut im Sinn der ..iligen Schrift, nach dem Beispiel der alten Kirche, den Bekenntnißschriften der luthe-..rischen Kirche nicht entgegen und den einzelnen Seelen förderlich? 3) ist dieses Herrn-..hut, so wie es ist, ein Theil der evangelischen Kirche? Alle drei Fragen ..rden in diesem „Tübinger Bedenken" bejaht und die Erscheinung Herrnhuts in ..r evangelischen Kirche mit Freuden begrüßt. Gern hätte bei dieser Gelegenheit ..e Gemeine zu Herrnhut den Magister Steinhofer aus Tübingen zu ihrem ..ediger erhalten, aber das Consistorium sowohl als die Regierung in Dresden ..sen dies Gesuch Zinzendorf's ab. Die Berthelsdorfer Parochie, erklärte die Regie-

---

..hl die Formen Herrnhut's zu direkt auf jene anderen Verhältnisse übertragen wollen. Aber die ..huld des Zerfallens lag doch in erster Linie an jenen Separatisten selbst. Und von dem Vor-..rf, der bei Göbel zwar nicht direkt ausgesprochen wird, aber doch der Darstellung zum Theil .. Grunde liegt, als habe Zinzendorf mit seinen Bemühungen unter den Separatisten Propa-..nda für Herrnhut machen wollen, müssen wir ihn entschieden freisprechen. Das wird un-..ttelbar klar, sobald wir uns den Mann in seiner Totalerscheinung und nicht nach einzelnen ..ßerungen vor Augen stellen.

*) In Stralsund hatte er zwar auch gepredigt, aber nicht unter seinem wahren Namen.

rung, könne nicht getheilt und aus Herrnhut eine eigene Parochie gebildet werden. „Das Dominium Berthelsdorf dürfe nicht zwei jura patronatus haben.“ So blieb Herrnhut unter dem Pfarrer Rothe, obgleich die gegenseitige Stimmung keine ganz einhellige war.

Aber statt eines eigenen Pfarrers sollte die Gemeine zu Herrnhut bald darauf die Succession des altbrüderischen Episcopats in sich aufnehmen, und das geschah wiederum durch Zinzendorf's Vermittelung. Zinzendorf war schon seit einiger Zeit mit D. E. Jablonsky, dem Oberhofprediger in Berlin und Träger des altbrüderischen Bischofthums, persönlich bekannt geworden. Jablonsky hatte mit großer Freude von der zu Herrnhut aufblühenden Gemeine und ihrer Wiederbelebung altbrüderischer Formen gehört. Ja er hatte selbst vorgeschlagen, einem dieser mährischen Brüder die Bischofsweihe zu ertheilen und so sein Amt, das er nur nominell und auf Hoffnung geführt, in die rechten Hände zurückzugeben. Freudig ergriffen Zinzendorf und die Gemeine diesen Vorschlag, und letztere sandte David Nitschmann im März 1735 nach Berlin. In aller Stille, nur in Gegenwart zweier Zeugen aus der Böhmischen Gemeine zu Berlin, ertheilte Jablonsky diesem die Weihe und stellte ihm einen schriftlichen Ordinationsschein aus (s. Büding'sche Sammlungen, Bd. I. S. 697). — Diese Ordination David Nitschmann's hatte keinen anderen Zweck, als daß die Gemeine zu Herrnhut künftig in ihre überseeischen Missionen und Kolonieen ordinirte Brüder zur Verwaltung der Sakramente senden könne. Um die Sakramente auf den Missionen und Kolonieen zu verwalten, hatte man an sich einen dreifachen Weg. Entweder es thaten es die einzelnen Missionare ohne vorherige Ordination, was im Anfang auf Kolonieen in St. Crux und Georgien auch geschah. Aber das konnte mit der Zeit der englisch-bischöflichen Kirche und vielleicht auch der deutschen evangelischen Kirche gegenüber in mißliche Lagen führen. Oder man sandte immer nur Geistliche aus der evangelischen Kirche, die zur Brüdergemeine getreten waren. Aber konnte man auf diesen Zuwachs rechnen? Oder endlich, man führte die altbrüderische Ordination bei sich wieder ein, die ja in Jablonsky noch fortlebte. Das war der natürlichste, handgreiflichste und gefahrloseste Weg, und darum schlug man ihn ein. — In dieser Bischofsweihe David Nitschmann's liegt an sich noch durchaus nicht die Gründung eines eigenen Kirchenthums. Man blieb trotz dieses neu erworbenen Bischofamtes in der lutherischen Kirche. Dies Amt war kein anderes als die anderen Gemeinämter, das der Aeltesten, Helfer u. s. w. Es war mit ihm bloß die Befugniß zu ordiniren gegeben. Vom Kirchenregiment war bei diesem Bischofsamt nicht im Entferntesten die Rede. Mit dem lutherischen Pfarramt zu Berthelsdorf kam es daher eben so wenig wie die sonstigen Gemeinämter in Conflikt, und selbst wenn hier ein Schein von Conflikt eingetreten wäre, so wurde derselbe schon dadurch aufgehoben, daß dies Bischofsamt ja nur für die Missionen und überseeischen Kolonieen Bedeutung hatte. Und dennoch liegt in dieser Bischofsweihe, was man sich damals nicht aussprach, der erste Schritt zur Gründung eines eigenen Kirchenthums und zur Trennung von der resp. Landeskirche. Denn wohin gehörten die von brüderisch-geweihten Geistlichen getauften Heiden auf den Missionen, wohin die Kolonieen in St. Crux und Georgien? Herrnhut war ein Theil der sächsischen Landeskirche. Waren es die von Herrnhut dependirenden Kolonieen auch? Man sieht, dieses Verhältniß mußte mit der Zeit zu einer Entscheidung drängen. Die Constituirung der Brüderkirche war die nothwendige Consequenz. Aber damals sah man diese Nothwendigkeit noch nicht ein, man fühlte noch nicht die Tragweite des gethanen Schrittes. — Indeß jemehr die Gemeine zu Herrnhut innerlich wuchs, jemehr sie ihre Thätigkeit nach Außen entfaltete, destomehr regten sich die Anfeindungen auf gegnerischer Seite. Und weil Zinzendorf seiner ganzen Stellung nach als Haupt und Stütze dieser neuen Gemeine erschien, so richtete sich die Feindschaft hauptsächlich gegen seine Person. Es waren im Grunde zwei feindliche Richtungen vorhanden. Einmal die kirchliche, gestützt haupt-

…hlich auf Halle und den Hallischen Pietismus; daneben aber auch auf Wittenberg und den dortigen Orthodoxismus. So sehr einst Halle und Wittenberg sich bekämpft, jetzt waren sie eins in der Feindschaft gegen Herrnhut. Sie fürchteten, Herrnhut brächte einen Riß in die Kirche. Eine Furcht, die hauptsächlich darin ihren Grund hatte, daß man die neue Erscheinung nicht verstand und sie in die hergebrachten Begriffe nicht einzuordnen wußte. Daß Zinzendorf mit ganzem Herzen an der lutherischen Kirche hing, wollte man nicht sehen, obgleich er selbst es überall laut bezeugte. Das „Tübinger Bedenken“ vom Jahre 1733 fand man seicht und oberflächlich u. s. w.; kurz in Vorurtheilen befangen, urtheilte man über Herrnhut ab, ohne es eigentlich zu kennen. Mit dieser feindlichen Richtung auf kirchlicher Seite verband sich eine andere, die von staatlichen und socialen Anschauungen ausging. In ihr waren der sächsische Adel, namentlich am Dresdner Hofe, und Zinzendorf's Verwandte vertreten. Dieser Partei erschien das Benehmen des „Grafen“ Zinzendorf in Bezug auf die hergebrachten und angewohnten Standesvorurtheile destruktiv, als eine Verwirrung der socialen Zustände. Beide Richtungen waren in dem Streben eins, Zinzendorf von Hernhut zu trennen. Die letztgenannte Partei am Dresdner Hofe hatte schon unter der Regierung Kurfürst August's II. leichtes Spiel, und als dieser 1733 starb, war ihr sein Nachfolger August III. vollends ein williges Werkzeug. Eine an sich geringfügige Klage von Seiten des Baron Huldenberg auf Neukirch in Herrnhuts Nachbarschaft gab die Veranlassung zum entscheidenden Schlag. Zinzendorf war gerade auf einer Reise nach Holland abwesend. Auf dem Rückweg erhielt er, noch ehe er Herrnhut erreichte, ein kurfürstliches Reskript aus dem geheimen Conseil in Dresden, worin nach langer Motivirung mit Hinweisung auf seine Conventikel und Religionsneuerungen ihm angezeigt wurde, er erhalte „das Consilium, die sächsischen Lande gänzlich zu meiden.“ Zugleich ward von Seiten der sächsischen Regierung eine Commission angeordnet, die den Zustand Herrnhuts untersuchen sollte. Es ist traurig, wenn der Staat, namentlich unter einem Kurfürsten wie August III. von Sachsen, das letzte Wort in Sachen der Kirche zu sprechen hat; vollends aber schmählich, wenn er, um seine Interessen der Kirche und dem Reiche Gottes gegenüber zu verfechten, zu so schreienden Ungerechtigkeiten seine Zuflucht nehmen muß, wie hier. Zinzendorf ward ungehört und ohne den Ausgang der Untersuchungscommission in Herrnhut abzuwarten, aus seinem Vaterlande verbannt. Ja obgleich Herrnhut aus dieser Untersuchung glänzend gerechtfertigt hervorging, so daß der Superintendent Dr. Löscher, der Commissionsmitglied war, zum Schluß des allgemeinen Verhörs der jungen Gemeine mit aufgehobenen Händen und nassen Augen unter die Gemeine trat und die denkwürdigen Worte sprach: „Ihr seyd eine gottesfürchtige Gemeine. Laßt's Euch nicht zum Hochmuth, sondern zur Treue dienen! Ihr habt eben die reine Lehre, die wir haben, nur Eure Verfassung haben wir nicht!“ — dennoch ward, im Widerspruch damit*), das ungerechte Verbannungsdekret gegen Zinzendorf aufrecht erhalten. Aber obwohl Menschen hier zu zertrümmern meinten, in Gottes Plan und in seiner Hand war das nur das nothwendige Aufthun einer neuen Thüre. Die Pforte einer reichen Zukunft erschloß sich und die Zerstörer wurden wider ihren Willen Handlanger beim Bau eines neuen, viel großartigeren Gebäudes.

V. Zinzendorf und die Brüdergemeine in der Wetterau. 1736 bis 1750. — Im Vorhergehenden haben wir die Entstehungsgeschichte der Brüdergemeine betrachtet. Im Folgenden müssen wir ihre weitere Ausbreitung und Entwickelung in's Auge fassen. Jemehr ihre Entstehung ein Geborenwerden

*) Wir kennen zwar den Bericht nicht, welchen diese Commission der Regierung in Dresden erstattete, sondern haben als Gewähr für unsere Darstellung und die oben angeführten Worte Löscher's nur das „Diarium der Gemeine Herrnhut“ aus jener Zeit, glauben aber, annehmen zu dürfen, daß ein Mann wie Löscher sich der Regierung gegenüber in Dresden eben so ausgesprochen haben wird, wie der Gemeine gegenüber in Herrnhut.

aus dem Geiste war, ohne menschliches Hinzuthun, destomehr mußte auch in der Darstellung das menschliche Werkzeug, dessen Gott sich zur Gründung bediente, zurücktreten. Ihre folgenden Schicksale stehen, wenn auch die leitende Hand Gottes niemals zu verkennen ist, doch etwas unmittelbarer unter dem Einfluß des menschlichen Stifters. Daher tritt in der folgenden Darstellung die Geschichte Zinzendorf's in den Vordergrund, und um sie gruppirt sich die Entwickelung der Brüdergemeine.

Zinzendorf, nunmehr aus Sachsen verbannt, begab sich, einer Aufforderung erweckter Separatisten im westlichen Deutschland folgend, nach Frankfurt am Main. Doch nur vorübergehend hielt er sich daselbst auf. Wo sich ihm eine neue, dauernde Stätte des Aufenthalts eröffnen werde, wußte er noch nicht. Der berühmt gewordene Vers: „Lamm und Haupt, es sey geglaubt und Alles auf die Gnad' gewagt" (Knapp S. 121), den er am Tage seiner Ankunft in Frankfurt dichtete, zeugt von seiner Stimmung im Blick auf die Zukunft. Eine Stätte des Aufenthalts, ja vielleicht eine Stätte zu neuer Gemeingründung zeigte sich denn auch bald. Die ganze Gegend um Frankfurt war eine von religiösem Leben mächtig bewegte, namentlich waren die Adelsitze Stätten religiösen Gemeinschaftslebens noch von Spener's Zeit her; aber auch in die Schichten der Städte und des Landvolks war diese Bewegung gedrungen, nur hatte sie fast überall die Gestalt des Separatismus angenommen. Das konnte nun ein fruchtbarer Boden für Zinzendorf und seine Gemeine werden. Was er im Jahre 1730 als Einzelner nicht vermocht, das konnte vielleicht jetzt durch direkte Mitwirkung seiner Gemeine erreicht werden: lebendige Einheit im Centralpunkt, demüthige gegenseitige Unterordnung in Nebendingen. Von Bedeutung für Zinzendorf wurde zunächst seine frühere Bekanntschaft mit dem Adel der dortigen Gegend. Man drängte sich mit einer gewissen Begeisterung um ihn. Doch war dieser innere Zug dabei nicht das einzig Bestimmende, es trat auch noch ein äußerlicher, materieller Zug hinzu. Die dortigen reichsgräflichen Herrschaften, namentlich die Grafen Isenburg, die sich in drei Linien: Isenburg-Büdingen, Isenburg-Meerholz und Isenburg-Wächtersbach, spalteten, waren auf ihren kleinen Territorien sehr verschuldet und wünschten zur Hebung der Landesfinanzen Anbau und Mehrung der Einwohnerzahl. Die stillen, fleißigen und darum sehr geachteten Herrnhuter Brüder schienen dazu besonders geeignet. In diesem Sinne bot zuerst Isenburg-Meerholz einen Theil des Schlosses Marienborn dem Grafen Zinzendorf und der kleinen Zahl von Brüdern und Schwestern, die ihm als „Mitarbeiter" aus Herrnhut nachgekommen waren, zur Wohnung an. Marienborn war ursprünglich ein Nonnenkloster gewesen, seit der Reformation aber eingezogen und zum Schloß umgestaltet. Diese Wohnung erwies sich aber bald als zu eng, und Zinzendorf ging, nach einer Entscheidung im Loos, mit Freuden auf das Anerbieten des Grafen Isenburg-Wächtersbach ein, die Ronneburg zu beziehen. Das war ein altes wüstes Schloß auf einsamer Höhe, halb verfallen, und zwischen seinen öden Mauern hatten sich schon seit langer Zeit Juden, Zigeuner und allerhand verdächtiges Gesindel eingenistet; 56 Familien wohnten bereits da oben. Es war eine starke Zumuthung für Zinzendorf, gerade dort sein Quartier aufzuschlagen. Indessen eine Seite seines Karakters, der Zug zum Romantischen, fand hier Befriedigung, und gerade daß er diesem Zuge hier folgte, ist bedeutungsvoll für den Karakter der Brüdergemeine im nächsten Jahrzehnt, denn es ist für diese in mehrfacher Beziehung die Zeit der Romantik. Die genannten Orte liegen in der sogenannten Wetterau, jenem kleinen anmuthigen Landstriche östlich von Frankfurt, zwischen dem Taunus und dem Vogelsberg, der vom Flüßchen Wetter durchströmt wird. Dieser Landstrich ist für die folgenden 14 Jahre der Hauptschauplatz, auf dem die Geschichte der Brüdergemeine sich bewegt. Am 17. Juni 1736 geschah der Einzug auf der Ronneburg, gerade vierzehn Jahre nach der Gründung Hernhut's. Es liegt nahe, den Ausgangspunkt dieser zweiten vierzehn Jahre mit dem der ersten zu vergleichen. Dort einzelne Exulanten, Gewissensfreiheit für sich und die Ihrigen suchend, ohne Plan, ohne irgend einen großen Zweck für das Reich Gottes;

eine lebendige Gemeinschaft von Seelen mit bewußtem Zweck, mit großen Ge-
m für das Reich Gottes, Arbeit suchend an anderen, auf Grund der gemachten
benserfahrung am eigenen Herzen. Diese Gemeinschaft Herrnhutischer Brüder und
western, die sich hier auf der Ronneburg sammelten, faßte Zinzendorf auf als die
ilgergemeine", d. h. als eine Gemeinschaft, deren Beruf es ist, „der Welt
Heiland zu verkündigen", die zwar ein bestimmtes Standquartier hat, deren eigent-
Thätigkeit aber in wandernder Zeugenschaft besteht. Sie war überdieß durch ge-
schaftlichen Haushalt aufs Engste zusammengeschlossen; Lohn oder Gehalt erhielt
er, sondern alles Nöthige aus dem gemeinschaftlichen Haushalt, zu dem die an
ndorf gemachten Vorschüsse holländischer Freunde fürs Erste den Fond bildeten
dem die Gräfin Zinzendorf mit weiser Sparsamkeit vorstand. In der Folgezeit
tete sich diese Pilgergemeine unter Zinzendorf's Vorsitz immer mehr als das lei-
Direktorium der gesammten Brüdergemeine. Zinzendorf beruft Einzelne aus
nhut und später aus anderen feststehenden Ortsgemeinen zu Mitgliedern. Diese
ergemeine aber bleibt nicht beständig in ihrer geschlossenen Gestalt, sondern einzelne
glieder werden wiederum bald da-, bald dorthin auf entfernte Posten gesendet.
gehende frische und rege Arbeit im Reiche Gottes ist die Signatur dieser Gemein-
. Das nächste Objekt für die Pilgergemeine auf der Ronneburg war nun jenes
e und verwilderte Gesindel, das um sie her in derselben Burg wohnte; es wurden
chulen für die Kinder, Versammlungen für die Erwachsenen eingerichtet, Brod und
ung an die Dürftigen ausgetheilt. Hier, wo bisher noch gar keine geistliche Pflege
rscht, wo die gröbsten Laster und Sünden im Schwange gingen, wo jeden ehr-
n und gebildeten Menschen ein Grauen anwandelte, da verkündigte nun diese Herrn-
che Pilgergemeine plötzlich den Heiland, recht eigentlich „innere Mission" treibend,
100 Jahre zuvor, ehe Name und Begriff derselben in der evangelischen Kirche
men. — Bald nach Errichtung dieser eigenthümlichen Gemeine verließ Zinzendorf für
Person diese Stätte wieder und ging, erhaltenen Aufforderungen zufolge, in die
ischen Ostseeprovinzen. Es ist bekannt, wie das dortige religiöse Leben
den Hallischen Pietismus geweckt und erhalten war. Der Streit zwischen Herrn-
und Halle war dorthin noch nicht gedrungen, und so hatte man für Herrnhut die-
Zuneigung, wie für den deutschen Pietismus überhaupt. In diesem Sinne war
Christian David im J. 1729 mit Freuden dort empfangen worden, und in
elben Sinne sehnte sich der dortige erweckte Adel nach Zinzendorf's persönlicher
ntschaft. Aber diese Verbindung mit dem Adel war nicht die einzige Frucht seiner
e; er hat auch für das lettische und esthnische Volk viel gethan. Dahin gehört
Anregung zu einer Uebersetzung der Bibel in diese Sprachen und zur Gründung
lettischen Schullehrerinstituts. Man war dort so begeistert für ihn, daß man ihn,
aus Sachsen Vertriebenen, gern für einen dauernden Aufenthalt im Lande gewonnen
. Das war aber ganz gegen seine Anschauung von Thätigkeit im Reiche Gottes.
e Heimath war die ganze Welt, und ihr mußte er überall den Heiland verkündigen.
dazu hat sein Aufenthalt in Livland und Esthland wesentlich beigetragen, daß man
brüderische Element lieb gewann und daß von nun an beständig Brüder in diesen
ern begehrt wurden als Schulgehülfen, Hauslehrer u. s. w., und daß man die
erischen Gemeinschaftsformen, von den Gutsherren auf ihren Edelhöfen gepflegt und
manchen Geistlichen der Kirche geschützt, mit Segen nachahmte. Somit ist Zin-
rf der Gründer des brüderischen Diasporawerks in Livland. Daß er aber sich
seine Gemeine dort nicht in ein fremdes Werk und fremden Boden eingedrängt,
jeder Unbefangene zugeben. (Vgl. die ausführliche Darlegung der Sachlage und
fertigung Zinzendorf's gegen die Angriffe Harnack's bei Plitt, „die Brüder-
ine und die lutherische Kirche in Livland." Gotha 1861. S. 95 u. f., namentlich
.06—112.)

War Zinzendorf schon auf dieser livländischen Reise die Idee von der Nothwen-

digkeit einer gewissen Selbstständigkeit der Brüdergemeine und ihrer Kolonieen, und daß dazu die alte böhmisch-mährische Brüderkirche die Form hergeben könne, in ahnender Weise aufgegangen, so fand das bei einem Besuch, den er auf der Rückreise in Berlin bei König Friedrich Wilhelm I. machte, eine theilweise Bestätigung. Dieser Monarch hatte ein großes Interesse an Zinzendorf, lud ihn zu sich nach Wusterhausen ein und unterhielt sich an mehreren Tagen in so eingehender Weise mit ihm, daß er zuletzt ganz für Zinzendorf und seine Sache gewonnen wurde. Das Bedeutungsvolle für Zinzendorf lag darin, daß der König ihm rieth, sich nicht mit seinem geistlichen Stande in der lutherischen Kirche allein zu begnügen, sondern die altbrüderische bischöfliche Ordination sich ertheilen zu lassen; auch wolle er für ein Examen bei den Berliner Pröbsten sorgen. Diese auf innerster Herzensüberzeugung ruhende Protektion konnte in Zukunft für Zinzendorf und seine Sache von großer Wichtigkeit werden. Das fühlte Zinzendorf und ging daher der Idee seiner bischöflichen Ordination weiter nach, indem er mit Jablonsky und dessen Freund, dem Erzbischof von Canterbury, John Potter, in Verhandlung trat. Wie wichtig diese Protektion des Königs von Preußen war, zeigte sich sofort in der Wetterau, denn bei seiner Rückkehr fand Zinzendorf seine Pilgergemeine aus der Ronneburg ausgewiesen und allenthalben im Lande viel Mißtrauen und Feindschaft gegen seine Sache, namentlich von Seiten der Separatisten, die sich an jener inneren Mission auf der Ronneburg geärgert hatten. Hätte nicht der König von Preußen an seinen Gesandten am Oberrheinkreis, den Grafen von Degenfeld in Frankfurt, geschrieben und die Brüdersache und Zinzendorf ihm aufs Wärmste empfohlen, und hätte er sich nicht mit einer Aufforderung desselben Inhalts an den Rath der Stadt Frankfurt und die Isenburger Grafen gewendet, es hätte um die Sache der Brüder in diesen Gegenden schlimm gestanden. Indeß der moralische Einfluß des Königs von Preußen gab der Sache eine bessere Wendung und stärkte zugleich Zinzendorf und seinen Brüdern den Muth. Marienborn und die Ronneburg wurden wieder angeboten, und mit freudigem und kühnem Seherblick in die Zukunft hielt Zinzendorf noch im December 1736 auf dem Schloß Marienborn eine größere Conferenz mit seinen Mitarbeitern, zu denen auch einige aus Herrnhut kamen. Eine solche Conferenz, wie im Laufe der folgenden Jahre viele gehalten wurden, nannte man damals einen „Synodus". Es war aber keine Repräsentation der Gemeine durch selbstgewählte Vertreter, sondern Zinzendorf zog für solche Conferenzen einzelne Brüder nach freier Wahl oder durch's Loos zur Pilgergemeine hinzu. Hier pflegte er denn seine Ideen in geistvoller Weise auseinander zu setzen und seinen Mitarbeitern möglichst verständlich zu machen. Auf dieser Marienborner Conferenz sprach er unter Anderem von der Wichtigkeit des altbrüderischen Bisthums für die selbstständige Stellung der Brüdergemeine, in Folge der auf der livländischen Reise erhaltenen Anregung. Ueberhaupt faßte er mit genialem Blick die Gestaltung des Reiches Gottes und der Brüdergemeine in demselben in's Auge gemäß dem Princip, das er vor Kurzem in einem Briefe an seine Gemahlin so ausgesprochen: „Der Heiland will weiter mit uns." Derselbe Gesichtspunkt war es denn auch, der ihn bestimmte, seine bischöfliche Ordination jetzt ernstlich in Angriff zu nehmen. Nachdem er im Frühjahr 1737 auf einer Reise nach England sich mit dem Erzbischof von Canterbury verständigt hatte, der die bischöfliche Succession aus der alten Brüderkirche aufrecht zu erhalten dringend rieth und ihr volle Anerkennung zollte, begab er sich im Mai nach Berlin. Hier ward er zuerst von zwei Berliner Pröbsten, Roloff und Reinbeck, auf des Königs Befehl examinirt; denn nur wenn diese ihn als rechtgläubig erkannt, konnte der König mit seiner Protektion offen hervortreten. Die Prüfung fiel zur Zufriedenheit aus, und so ward Zinzendorf am 20. Mai 1737 durch Daniel Ernst Jablonsky zu einem Bischof der mährischen Brüdergemeine ordinirt. Diese Bischofsweihe Zinzendorf's im Jahre 1737 knüpft offenbar auf's Engste an diejenige David Nitschmann's im Jahre 1735 an, ja sie scheint auf den ersten Blick gar nicht etwas wesentlich An-

deres zu seyn; und doch werden wir bei genauerer Erwägung erkennen, daß, was da-
mals unbewußt, ohne Ziel und Tragweite zu kennen, geschah, hier mit bedeutend grö-
ßerer Annäherung an's Ziel und mit weit entschiedenerem Bewußtseyn von der Bedeu-
tung des Schrittes gethan wurde. Involvirte schon David Nitschmann's Bischofsweihe
die Consequenz der kirchlichen Selbstständigkeit der Brüdergemeine, wenn auch als eine
damals noch sehr fern liegende, so war jetzt, zwei Jahre darauf, mit Zinzendorf's
Bischofsweihe diese Consequenz so gut wie gezogen. Das lag in den veränderten Zeit-
umständen, namentlich in der Entwickelung, die die Brüdergemeine in den zwei Jahren
genommen hatte; denn das Jahr 1736 mit seinem Wendepunkte lag ja dazwischen.
Wir wollen nur zwei Unterschiede hervorheben, an denen die verschiedene Stellung der
beiden Bischöfe klar wird. David Nitschmann's Bischofsamt hatte seine Anwen-
dung bloß auf die mährische Gemeine außerhalb Deutschland, d. h. auf die
Missionen und Kolonieen; ein solches Bischofsamt brauchte also mit der deutsch-evan-
gelischen Kirche nicht in Conflikt zu kommen. Zinzendorf aber war ausgesprochener-
maßen Bischof des deutschen Theils der mährischen Gemeine, also innerhalb der
deutsch-evangelischen Kirche. Und ferner: David Nitschmann's Bischofsamt war
ein bloßes Ordinatoramt, den anderen Gemeinämtern ganz parallel stehend; mit der
Kirchenleitung hatte er als Bischof gar nichts zu thun. Zinzendorf's Bischofsamt
war entschieden ein gubernatorisches. Er übernahm damit gleichsam das bischöfliche Re-
giment der mährischen Kirche, oder vielmehr seine bisherige Stellung als oberster Leiter
der Gemeine bekam jetzt diesen Ausdruck und Namen. Wenn das auch nicht ausge-
sprochen wurde, ja wenn es sich in der Folgezeit anders gestaltete, so lag es doch für
jetzt in der Natur der Sache. Nimmt man nun hinzu, daß die Brüdergemeine seit
1736, auch abgesehen von ihren überseeischen Kolonieen, nicht mehr auf die sächsische
Oberlausitz beschränkt war, sondern daß sie auch bereits in Holstein, in Holland Nieder-
lassungen begonnen, in der Wetterau eine solche zu gründen im Begriffe war, und daß
alle diese Niederlassungen, unter sich eng verbunden, von Zinzendorf einheitlich geleitet
werden sollten, so war eine kirchliche Selbstständigkeit aller dieser Gemeinen,
ein eigenes Kirchenregiment und demgemäß eine Eximirung von den betreffenden Landes-
kirchen und deren Consistorien gar nicht mehr zu umgehen. So lag also in der Aus-
breitung der Brüdergemeine über verschiedene Territorien einerseits und in der faktischen
Zertheilung der deutsch-evangelischen Kirche in verschiedene unter sich unabhängige Lan-
deskirchen andererseits das nothwendige Bedürfniß der Herstellung einer eigenen mähri-
schen Brüderkirche unter Zinzendorf als deren Bischof; und mit Zinzendorf's Bischofs-
weihe ist der entscheidende Schritt zu dieser kirchlichen Sonderstellung geschehen. Zwar
ausgesprochen ward die Gründung eines eigenen Kirchenthums auch damals im Jahre
1737 noch nicht, aber sie mußte sich mit geschichtlicher Nothwendigkeit in der nächsten
Folge vollziehen; und diese Auswirkung werden wir in der Geschichte der nächsten
Jahre wahrnehmen. Ein Vorwurf kann aber weder Zinzendorf noch der Brüdergemeine
daraus gemacht werden. Denn wenn man sagt, die Brüdergemeine habe ja sonst den
Separatismus immer bekämpft, wie könne sie jetzt selbst eine solche Separation begehen?
so findet eben doch der Begriff des Separatismus auf sie gar keine Anwendung. Der
Separatismus ist innerlich mit der „Kirche“ als solcher verfeindet; er verwirft sie im
Princip; die Brüdergemeine war innerlich mit der evangelischen Kirche durchaus einig
und sah sich nur aus äußeren Gründen um der landeskirchlichen Verfassung der evan-
gelischen Kirche willen zu einem besonderen Kirchenregiment genöthigt. Ihre Trennung
ist also durchaus nur eine formale und nicht eine sachliche. Die Brüdergemeine hat
ihre innere Einheit mit der evangelischen Kirche jederzeit angestrebt und festgehalten, ja
Zinzendorf namentlich hat das eigene Kirchenthum der Brüdergemeine immer nur als
eine zeitweilig nothwendige Form derselben angesehen, die ihre freie Thätigkeit als Ge-
meine im Reiche Gottes niemals beschränken dürfe.

In der übrigen Hälfte des Jahres 1737 finden wir Zinzendorf wieder in Herrnhut,

wo er mit Erlaubniß der sächsischen Regierung einen Aufenthalt von einigen Monaten machte; eine Erlaubniß, die aber im Anfange des Jahres 1738 wieder zurückgezogen und in ein definitives Exil verwandelt wurde, weil er einen Revers, worin von bisherigen „Vergehungen“ die Rede war, nicht unterschreiben konnte. Hatte Herrnhut bisher schon ein Jahr lang ohne Zinzendorf's persönliche Leitung als Gemeine fortbestehen können, so zeigte es sich in den folgenden zehn Jahren des Zinzendorf'schen Exils, daß es innerlich hinlänglich erstarkt sey, um eine solche persönliche Leitung und einen solchen Schutz, wie ihn Zinzendorf's Gegenwart früher gewährt, entbehren zu können. Der Plan der Gegner, Herrnhut durch Trennung Zinzendorf's zu vernichten, war völlig mißlungen. Allerdings bildet Herrnhut jetzt nicht mehr, wie vor dem Jahre 1736, den Mittelpunkt der Brüdergemeine, sondern es ist eine Kolonie geworden, wie andere in Holland, in der Wetterau, in Amerika. Aber ein starkes geistiges Band verbindet es mit diesen Schwesterkolonieen, ein Band, das die Anfeindungen nicht zu zerreißen, sondern nur zu stärken vermochten.

Seit dem Beginn des Jahres 1738 befindet sich Zinzendorf wieder in Berlin, wo jetzt die Pilgergemeine sich um ihn sammelt. Ein Zeugniß, wie sehr ihn auch hier sein Beruf, der Welt den Heiland zu verkünden, erfüllte, sind seine berühmten „Berliner Reden“. Weil die Berliner Prediger ihm ihre Kanzeln versagten, etablirte er unter dem Schutze des Königs Hausversammlungen. Zu diesen fanden sich außer seiner Pilgergemeine anfangs nur wenige heilsbegierige Seelen herzu, bald aber mehrte sich die Zuhörerschaft so, daß das Zimmer mit dem Vorsaal zu klein wurde und er den geräumigen Boden des Hauses für diese Redeversammlungen herrichten lassen mußte. Ja er mußte bald das Publikum theilen; zweimal in der Woche redete er nur zu Männern und eben so oft zu Frauen; zu jenen über den zweiten Glaubensartikel, zu diesen über das Vaterunser. Diese Reden wurden damals von Johannes Langguth, einem Jüngling aus Jena, der sich an Zinzendorf angeschlossen hatte und bald auch in den Dienst der Brüdergemeine trat, auszugsweise nachgeschrieben. Von Zinzendorf durchgesehen, erschienen sie im Druck*). Es sind die ersten Reden, die wir von Zinzendorf haben, und sie eröffnen einen interessanten Blick in seine damalige Lehr- und Redeweise. Mit hinreißender Kraft redet er hier von dem Verdienst Christi, von der Seligkeit der versöhnten Sünder, von ihrem Privilegium, das Sündigen bleiben zu lassen. Obwohl nur im Auszug vor uns liegend, tragen sie doch das Gepräge einer von tiefster Herzenswärme entflammten Zunge. Es zeigt sich in ihnen ein prophetisches Durchschauen des menschlichen Herzens nach all seinen Tiefen, wie wir es nur bei wenig Rednern finden. Und einen wie viel gewaltigeren Eindruck muß die lebendige Rede selbst gemacht haben! Daher auch die ungeheure Zuhörerschaft. In buntem Gedränge standen Staatsbeamte und Offiziere neben Handwerkern und gemeinen Soldaten, Hofdamen neben Dienstmädchen, um diesen Redner zu hören. Zwar mag es bei Vielen Neugierde und jene wunderbare Gewalt gewesen seyn, die ein von seinem Gegenstand ganz hingenommener und begeisterter Redner unter allen Umständen ausübt, doch können die Reden nicht ohne Erfolg geblieben seyn. Der Saame des lebendigen Wortes wurde jedenfalls reichlich und kraftvoll ausgestreut.

In dieser Redethätigkeit haben wir wieder einen deutlichen Beweis, wie seine Thatkraft nicht in den engen Rahmen der Brüdergemeine gebannt war, sondern wie die ganze Welt, als die von Christo erlöste, ihm am Herzen lag. Und dasselbe Herz voll Liebe für die erlöste Menschheit, das ihn in Berlin an seine Zuhörer gefesselt, das trieb ihn noch in demselben Jahre über den Ocean hinaus zu den Heiden nach St. Thomas. Zuvor aber machte er noch einen Besuch in der Wetterau, das dortige neu aufgrünende Werk der Brüder in Augenschein zu nehmen. Hier war inzwischen der Büding'schen Regierung ein Stück Land abgekauft worden zum Anbau eines neuen

*) Sie sind neu aufgelegt in Gnadau, im Verlag von C. H. Pemsel.

Gemeinortes, Herrnhaag genannt, und eben so war das Schloß Marienborn von den Brüdern in dreijährige Pacht genommen. Letzteres ward seitdem Hauptsitz der Pilgergemeine. Seitens der Regierung war den Brüdern in einem Contrakt völlige kirchliche Freiheit zugesichert worden, z. B. Administration von Taufe und Abendmal durch eigene von der Gemeine gesetzte und von dem Bischof der mährischen Kirche ordinirte Geistliche. Man stand also als selbstständige, freie Kirche im Lande da, ganz anders als man bisher in Herrnhut gestanden hatte; und darin sehen wir wiederum, im Anschluß an Zinzendorf's Bischofsweihe, einen weiteren Schritt zur völligen kirchlichen Selbstständigkeit der gesammten Brüdergemeine. An's Ziel gelangt war man freilich in sofern jetzt noch nicht, als einmal Herrnhut, obgleich ein integrirender Theil der Brüdergemeine, noch immer unter der sächsischen Landeskirche stand, und als andererseits der Wetterauische Contrakt doch immer nur mit den Brüdern als einer bürgerlichen Gesellschaft geschlossen war, der gottesdienstliche Freiheit gewährt wurde, nicht aber mit einer Kirchengemeinschaft als solcher, nicht mit der kirchlich-bischöflichen Behörde der Brüder. — Hier in der Wetterau war denn auch festgestellt worden, daß Zinzendorf's Reise unter die Heiden, die er schon seit längerer Zeit projektirt, nach St. Thomas gehen solle. Seine Absicht war nicht, sich dort längere Zeit als Missionar aufzuhalten, das konnte er seiner Stellung wegen nicht, als leitendes Haupt der gesammten Brüdergemeine; sondern er wollte sich nur persönlich durch eigene Anschauung eine Einsicht in das Missionswerk seiner Brüder verschaffen. Er wollte sich überzeugen, ob seine Ideen, die zunächst aus der innigsten Ueberzeugung seines Herzens entsprungen waren, sich auch unter den dortigen Umständen praktisch realisiren ließen. Es war also gewissermaßen eine Visitationsreise. Und andererseits wollte er die Vorwürfe seiner Gegner, er schicke seine Brüder in Gegenden, wo ihnen der Tod gewiß sey, während er selbst daheim bleibe in sicherer Ruhe, durch die That entkräften. Weil aber allerdings möglicherweise der Tod auch ihn treffen konnte, hinterließ er kurz vor seiner Abreise, noch am Bord des Schiffes geschrieben, ein „Eventualtestament“ an alle Gemeinen. Dies Stück findet sich Büding'sche Sammlungen Bd. 2. S. 252 ff. Es ist eine herrliche Darlegung dessen, was eine Gemeine im apostolischen Sinne seyn solle, nach Epheser 4, 15 u. 16. — Wenn Zinzendorf jetzt überhaupt eine Missionsreise machen wollte, so war allerdings St. Thomas das geeignetste Ziel. Denn einmal war dort weitaus die blühendste Mission unter denen, die die Brüder bis jetzt angelegt hatten. Friedrich Martin arbeitete daselbst mit einigen Gehülfen in wahrhaft apostolischer Weise. Mehr denn 700 heilsbegierige Seelen hatten sich bereits um ihn gesammelt. Dann aber war, was Zinzendorf allerdings nicht wissen konnte, gerade jetzt das junge Werk in großer Gefahr. Auf eine unbegründete Klage hin hatte der Gouverneur der Insel die Missionare in's Gefängniß legen lassen. So traf sie Zinzendorf bei seiner Ankunft, bewirkte aber sofort beim Gouverneur deren Freilassung. Dadurch stärkte er den Missionaren den Muth und die Glaubensfreudigkeit und gab dem ganzen Werk eine äußere Stütze. Wie sehr aber die Glaubenszuversicht Zinzendorf's auch in seinen Mitarbeitern lebte, zeigt Folgendes, das Zinzendorf selbst erzählt hat: Als er sich auf dem Schiff der Insel St. Thomas näherte, richtete er an seinen Begleiter Weber, einen Mähren aus Herrnhut, die ahnungsvolle Frage: „Wie, wenn wir niemand fänden?“. Da antwortete Weber ruhig: „Nun, so sind wir da!“ Und Zinzendorf bricht bei der Erzählung in den Ausruf aus: „Gens aeterna, diese Mähren!“ — In Folge dieser Reise bewirkte Zinzendorf beim König von Dänemark auf's Neue die Bestätigung der kirchlichen Freiheit der Brüdermission auf St. Thomas. Am 1. Juni 1739 war er wieder in Marienborn, am Körper zwar leidend, aber, weil aus mancherlei Gefahren errettet, am Geiste frisch und kühn; ja wir finden ihn seitdem wie glaubenszuversichtlicher, so auch schwungvoller, phantasiereicher und eben darum in Thaten und Worten noch kühner als bisher.

Für die weitere Entwickelung der eigenen Anschauung Zinzendorf's wie auch für

die fernere Gestaltung der Brüdergemeine sind uns in der nächsten Zeit besonders drei Synoden wichtig (der Begriff „Synodus“ im obigen Sinne genommen). Der erste wurde zu Ebersdorf gehalten im Juni des Jahres 1739. Zinzendorf's Blick hatte sich gerade durch diese Missionsreise erweitert, während seine Mitarbeiter den bisher gegebenen geschichtlichen Momenten zufolge in Gefahr waren, die Idee von der Selbstständigkeit der mährischen Kirche zu einseitig weiter zu bauen. Das gab ihm Veranlassung, auf diesem Ebersdorfer Synodus das Verhältniß der Gemeine zu festen, äußeren Kirchenform, so weit es ihm selbst damals klar war, auseinanderzusetzen. Er spricht in verschiedenen aphoristischen Diskursen ungefähr folgende Ideen aus: Die lutherische, die reformirte und jetzt auch die mährische Kirche sind „Religionen“ [ein damals von ihm, einem allgemeinen Sprachgebrauch zufolge häufig gebrauchter Ausdruck für: historisch-traditionell feststehende äußere Kirchengemeinschaften], d. h. coordinirt nebeneinander stehende Kirchengemeinschaften, denn jede ihren besonderen Lehrtypus hat. Ueber allen diesen oder in ihnen und durch sie hindurch steht die „Gemeine Jesu“. [Dieser Begriff ist an sich nicht identisch mit dem damals geschichtlich gewordenen Begriff „Brüdergemeine“, sondern bezeichnet eigentlich die ideale Gemeine, die Gemeinschaft wahrhaft Gläubiger, wie sie zu allen Zeiten der Kirche, bald mehr, bald weniger hervortretend, da gewesen ist und da seyn muß. Sie ist ihrer Natur nach in beständigem Werden und Sammeln begriffen, und die Brüdergemeine ist nur der damals in die geschichtliche Erscheinung getretene Versuch einer solchen Sammlung; aber weil sie das ist, fällt sie ihm in diesen Auseinandersetzungen mit der „Gemeine Jesu“ zusammen. Brüdergemeine heißt ihm die letztere insofern sie eine bestimmte geschichtliche Gestaltung angenommen hat. Er nennt sie aber hier Gemeine Jesu, um ihr ihren universellen Karakter zu wahren.] Die Gemeine, fährt Zinzendorf fort, ist keine Religion neben den anderen, sondern sie ist eine Gemeinschaft Erweckter in allen diesen Religionen. Die Gemeine Jesu ist das Wichtigste im Reiche Gottes; sie muß immer da seyn, und für sie müssen wir also arbeiten. Sie ist das Leben, das Salz der Kirche. Mit dieser Gemeine Jesu ist nun aber die mährische Kirche durchaus nicht zu identificiren. Die mährische Kirche steht allerdings in engerer Connexion mit der Gemeine Jesu, als die anderen Religionen, insofern diese, die mährische Kirche gegenwärtig in dieser Gemeine Jesu ganz aufgeht oder wenigstens ihrer Idee nach aufgehen soll. Die Gemeine Jesu stellt sich gegenwärtig besonders dar unter dem Bilde der mährischen Kirche. Die mährische Kirche ist das πρόςωπον der Gemeine Jesu [oder wie man nach einer anderen Seite hin auch sagen könnte: der besondere Hort, die Pflegerin derselben]. Das ist aber nur für die Zeit; das kann, meint Zinzendorf, in 50 Jahren anders seyn. Aber wenn auch die Gemeine Jesu ihre Gestalt verändert, so bleibt sie doch wesentlich immer dieselbe zu allen Zeiten. Ihr allein also muß unsere Arbeit gelten unter Christen und Heiden, nicht der mährischen Kirche. Diese Gemeine Jesu hat aber auch ihre äußere, sichtbare Ordnung und Gliederung, ihre bestimmten Aemter, ihr einheitliches Regiment u. s. w. neben der ebenfalls verfassungsmäßig gegliederten mährischen Kirche. Dieses Regiment der Gemeine Jesu liegt in den Händen des „Generalältesten“ [damals Leonhard Dober] und die Pilgergemeine ist gleichsam das Centrum derselben. [Das Regiment der mährischen Kirche wurde später mehr den Bischöfen zugewiesen.] Obgleich nun aber die Gemeine Jesu bestimmte Gemeinschaftsformen und Gemeineinrichtungen hat nach mährischer Weise, sollen wir doch, wenn wir für dieselbe arbeiten, nicht mit diesen Formen innerhalb der lutherischen und reformirten Kirche willkürlich vorgehen. Man muß die Seelen erst gründlich kennen, ehe man sie zu einer bestimmten Gemeinschaftsform vereinigt. Aber allerdings im Wesentlichen muß alle Arbeit für's Reich Gottes auf Gemeinschaft ausgehen. Mit der bloßen Erweckungspredigt ist's nicht gethan. Ohne Gemeinschaft kein Christenthum; aber nur muß diese Gemeinschaft nicht immer die specifisch mährische seyn. Wir wollen, schließt er, recht viel Gemeinen stiften, aber nicht mährische, sondern apo-

stolische. — Dieß sind ungefähr die Ideen, die Zinzendorf auf dem Ebersdorfer Synodus darlegte. Es sind nicht Synodalbeschlüsse, sondern nur Principien für die künftige Arbeit, von seinen Mitarbeitern mit mehr oder weniger Klarheit, resp. Unklarheit aufgefaßt. Letzteres war kein Wunder, denn nicht in der obigen Weise, systematisch geordnet, sondern aphoristisch, sprudelnd, in paradoxen Sätzen durcheinander gewürfelt, trug er sie vor. Aber aus einem genauen Studium des Protokolls, wie es uns vorliegt, ergeben sich obige Ideen mit Bestimmtheit. Für die *Geschichte* ist daher dieser Ebersdorfer Synodus von der größten und weitgreifendsten Bedeutung. Denn hier wird die Idee der Gemeine zum ersten Male begrifflich entwickelt. Es geht den Führern der Brüdergemeine ihre Bestimmung im Reiche Gottes in ahnender Weise auf. Es ist der erste Schritt dazu, daß die Brüdergemeine *sich ihrer selbst bewußt* wird. Zwar können und müssen wir an den hier von Zinzendorf entwickelten Ideen mancherlei tadeln, aber sie sind doch im Wesentlichen richtig. Es sind die Principien, auf denen die Brüdergemeine noch heute steht. Was wir daran tadeln, betrifft mehr ihre praktische Durchführbarkeit. Zinzendorf will diese „Gemeine Jesu" in bestimmter Weise verfaßt, gegliedert und einheitlich geleitet darstellen, neben der mährischen Kirche und gewissermaßen unabhängig von dieser; und doch faßt er sie auf der anderen Seite so ideal, so geistig auf, daß sie fast wieder mit dem Begriff der „unsichtbaren Kirche" zusammenfällt. Beides festzuhalten, ist nicht möglich. Entweder man hält die einheitliche Leitung, die Gestaltung, die Abgränzung fest, aber dann verliert sie ihren idealen Charakter, sie wird konkret und damit eo ipso zur *Kirche*, wenn nicht gar durch Heuchelei und innere Unwahrheit zur donatistischen Sekte; oder man hält die Idealität fest, muß aber damit jede bestimmte Form und Abgränzung aufgeben. Die Brüdergemeine hat in der Folgezeit bei weiterer Auswickelung und tieferer Befestigung ihrer Anschauungen das *letztere* gethan. Sie hat die Fixirung von Form und Regiment aus jenem idealen Kreise, der „durch die Religionen" sich hindurchzieht, herausgenommen und allein der „mährischen Kirche" oder, wie wir jetzt sagen, der „*Brüderkirche*" zugetheilt. Die Brüder*gemeine* ist dadurch mit der Brüder*kirche* zusammengefallen. Beide Begriffe bezeichnen dieselbe Sache, nur nach verschiedenen Seiten hin. Brüder*kirche* nennt sie sich als selbstständige, historisch gewordene Kirchengemeinschaft; es ist das ihre dermalige *Form*. Brüder*gemeine* nennt sie sich als Trägerin eines bestimmten Berufs im Reiche Gottes, des Berufs nämlich durch Realisirung der Gemeinidee an der Versichtbarung der unsichtbaren Kirche, welches ja der Beruf der evangelischen Kirche überhaupt ist und woran die ganze Entwickelung des Reiches Gottes arbeitet, in hervorragender Weise *mitzuarbeiten*. Dieses letztere ist ihr *Wesen*, mit dem sie steht und fällt. Jenen weiteren idealen Umkreis hält sie fest, wie das im Grunde jede Kirchengemeinschaft thut. Sie statuirt eine unsichtbare Kirche, die durch alle sichtbaren Kirchengemeinschaften hindurchgeht. So weit ihre Wirksamkeit reicht, gestaltet sich ihr aber jener ideale Umkreis als ihre *Diaspora* oder, wie wir seit Spangenberg lieber sagen, „unsere *auswärtigen Geschwister und Freunde*." Sie ist sich aber wohl bewußt, daß sie sowohl in ihrer eigenen, kirchlich umschlossenen Mitte, als auch in ihrer Diaspora viele Glieder trägt und tragen muß, die keineswegs lebendige Glieder der unsichtbaren Kirche oder des Leibes Christi sind. Damit hält sie jeden Donatismus im Princip von sich fern.

Wie wenig die auf dem Ebersdorfer Synodus von Zinzendorf entwickelten Ideen bei seinen Mitarbeitern das richtige Verständniß gefunden, zeigt schon der Umstand, daß Zinzendorf sich ein Jahr darauf genöthigt sah, wiederum einen Synodus zu ähnlichem Zwecke zu halten (1740). Er berief ihn diesmal nach *Gotha*, und im Saale des Gasthofs zum Mohren wurden die Sitzungen gehalten. Der Ort hat etwas Eigenthümliches und zeigt, wie wenig Zinzendorf das Ungewöhnliche scheute, wenn er einen besonderen Zweck damit verband. Welches hier dieser besondere Zweck war, läßt sich nicht mehr deutlich nachweisen. Es handelte sich in diesen Unterredungen zuerst und

hauptsächlich um das Verhältniß zu Halle und dessen Thätigkeit im Reiche Gottes. Es wurde eine Aussöhnung angestrebt, aber nicht erreicht. Wichtiger für uns, wie für die Fortentwickelung des brüderischen Gemein- und Kirchenbegriffs ist die weitere Besprechung des vorjährigen Thema's vom Ebersdorfer Synodus. Diese Wichtigkeit liegt nicht sowohl in gewissen Aeußerlichkeiten, wie z. B. daß jetzt der Name „Brüdergemeine" officiell festgestellt wurde, sowie die Bezeichnung „Brüder" und „Schwestern" sondern mehr darin, daß Begriff und Bedeutung der mährischen Kirche bestimmter gefaßt und ausgesprochen wurde. Es ist karakteristisch, daß Zinzendorf hier sich bemühte, nicht sowohl das Geistigere des Gemeinbegriffs als vielmehr das Konkretere des Kirchenbegriffs bestimmter und klarer hinzustellen. Denn an diesem letzteren hielten zunächst seine Mitarbeiter fest. Es war die ihnen geläufigere Sphäre ihres Denkens und Handelns. Mit dem abstrakteren Ideal war vor der Hand ihnen noch wenig beizukommen. So entwickelte denn Zinzendorf hier den Begriff πρόςωπον, den er ein Jahr vorher der mährischen Kirche zuertheilt, näher. Die mährische Kirche, sagte er, sey für die Zeit von Gott dazu verordnet, die Sache des Heilandes durchzusetzen, sie sey also in kirchenpolitischer Hinsicht der dermalige Stütz- und Haltepunkt der Gemeine Jesu. Zu dem Zweck müsse man das mährische Bischofthum festhalten und noch bestimmter in den Vordergrund stellen. Die Bischöfe müßten das Recht der mährischen Kirche als einer protestantischen, der lutherischen und reformirten gleichberechtigten, nach Außen hin durch Wort und That vertreten. Zur mährischen Kirche, als einer durch ihr altüberliefertes Bischofthum historisch feststehenden, könnten jetzt jederzeit Leute, die ihre Wahrheit einsähen, übertreten wie zu einer anderen. Durch diese festere Gestaltung der mährischen Kirche solle aber die „Gemeine Jesu" nicht im Mindesten alterirt werden. Es wurde nachdrücklich wiederholt, daß sie das eigentlich Bleibende sey; habe sie einmal erst nach Idee und Erscheinung genügende Anerkennung gefunden, dann könne man das ganze mährische Bischof- und Kirchenthum fallen lassen, dann werde das Aeltestenthum allein bleiben und den Mittelpunkt der Gemeine bilden, wie denn schon jetzt die Aeltesten durchaus über den Bischöfen ständen. Eine solche Zeit stellte er damals bereits in Aussicht. Die Geschichte ist aber, wie wir oben andeuteten, den andern Weg gegangen. Zum Schlusse des Synodus wurde ein neuer, mährischer Bischof zu den beiden bisherigen ernannt und geweiht in der Person des Polycarp Müller. Dieser Mann war erst seit Kurzem zur Brüdergemeine getreten, erwies sich aber gleich als eine tüchtige Stütze derselben. Er war früher Gymnasialdirektor in Zittau gewesen und hatte eine umfassende Bildung. Demgemäß hat er auch später seine Hauptstellung bei der Jugendbildung der Brüdergemeine eingenommen.

Sehr bald an diesen Gothaer Synodus schloß sich die dritte jener berathenden Versammlungen, nämlich der Synodus zu Marienborn im Dezember 1740. Hatte man sich auf den beiden vorigen Synoden darüber klar zu werden gesucht, was man sey, so fragte man jetzt danach, was man habe. Nicht die Stellung der Brüdergemeine zu anderen Institutionen im Reiche Gottes, sondern die Stellung derselben zu ihrem Herrn und Heiland sollte untersucht werden. Man fragte sich, ob das, was man bisher in der Brüdergemeine gelehrt und als religiöse Ueberzeugung festgehalten habe, wirklich die „Religion des Heilandes" sey nach Wort und Geist der Schrift. Da hätte es nun nahe gelegen, die bisherige Lehre der Gemeine einfach am Maßstabe der Schrift zu prüfen; dazu aber war eine solche Versammlung, die doch zum großen Theil aus Laien bestand, war selbst Zinzendorf mit seiner kühn sprudelnden Genialität, nicht angethan. Es geschah daher auch nicht, sondern man sprach sich in brüderlich-herzlicher Weise über das bisher Erkannte als über eine gemachte Herzenserfahrung aus, und Zinzendorf verstand es gut, den Erfahrungsinhalt sofort als Princip zu fixiren. So hob denn Zinzendorf bei der Lehre von der Aneignung des Heils die Nothwendigkeit des eignen Elendsgefühls stark und kräftig hervor. Darauf hin, sagt er, kriegt man Gnade, aber beides kommt allein von Gott. Hat man aber Gnade,

so ist Glaube und Liebe ganz von selbst und nothwendig im Herzen. Die Hallenser wollen durch Frommwerden und durch die Nachfolge Christi erst Gnade erlangen, wir fingen mit der Gnade an. Alles Andere folgt daraus, wie von selbst. Man muß lieben, man muß glauben, wenn man einmal Gnade hat. Es handelt sich dabei gar nicht um Pflichten, sondern um nothwendige Lebensäußerungen des neuen Menschen. Gutes zu thun wird dem begnadigten Sünder zur Natur, er kann nicht anders. — Sehr gut und klar sprach man sich über die Bekenntnißfrage aus. Jede Gemeinschaft oder „Oekonomie" im Reiche Gottes, formulirt Zinzendorf, hat ihre Einsichten. Schreibt man sie auf, so wird's ein Glaubensbekenntniß, wie wir das auch gelegentlich thun können. Es wird aber für uns kein Symbolum, wie die der lutherischen Kirche, so daß man es in künftigen Zeiten nie ändern könne. Wir wollen uns im Gegentheil die Freiheit behalten, daß der Heiland von Zeit zu Zeit uns unsere Lehre ausklären könne. — Karakteristisch ist auch die Weise, wie die Brüdergemeine sich zur heiligen Schrift stellte. Die Theopneustie (2 Tim. 3, 16.), sagte man, gehe doch wohl bloß auf die Geheimnisse, Lehrsätze, Weissagungen und allgemeinen historischen Umstände; in den einzelnen historischen und naturgeschichtlichen Angaben aber, sowie in der Anwendung der Weissagungen sey von den Aposteln, als von einfältigen Leuten, oft gefehlt worden. Ja, auch in der Lehre selbst sey ja Jakobus scheinbar im Widerspruche mit Paulus und daher doch wohl im Irrthum. Nun ist es aber sehr schön, wie die Brüder, trotz dieser außerordentlichen Freisinnigkeit, den Respekt vor der Bibel nicht im Mindesten verlieren. Sie hingen mit großer Liebe an derselben und waren sehr darin bewandert; aber sie hatten sie lieb gewonnen durch die Erfahrung. Es war durchaus nicht jener aprioris che Biblicismus der reformirten Kirche, wie er zumal in England hervortritt. Sie sagen auf eben diesem Synodus: „uns ist die Bibel ein unerschöpflicher Brunnen für's Herz; die eigentliche Beglaubigung aber des geschriebenen Wortes ist, daß es sich im Herzen bewährt, daß es im Gefühl des Herzens so steht, wie im Buche"; das heißt also: erst durch die Erfahrung wird der Glaube lebendig. — Man wird nach alle dem von den Brüdern kein System des Glaubens mit dogmatisch genauen Lehrbestimmungen erwarten. Dieser Synodus war weit entfernt, ein solches zu geben. Dennoch nannte man ihn in der Folge den Lehrsynodus. Daß die Brüder mit dieser freien Stellung zur Schrift und zu den Symbolen der lutherischen Kirche, sowie mit ihrem starken Hervorheben des subjektiven Momentes der Erfahrung, im Unrechte gewesen wären, wird Niemand behaupten wollen, der die Berechtigung einer freien theologischen Wissenschaft vom positiv gläubigen Standpunkte aus überhaupt anerkennt. Aber allerdings eine gewisse Gefahr lag darin, daß eine Laiengemeine, wie die Brüder sie doch im Wesentlichen bildeten, sich so gleichsam kritisch zur Schrift stellte. Es konnte in Zukunft leicht bei Weiterbildung des Glaubensinhaltes den Faktoren des Gefühls und der Erfahrung noch mehr und am Ende zu viel eingeräumt werden. Eine wissenschaftliche Durchforschung der Bibel hätte wohl ein beständiges Correktiv bilden können, aber die konnte man der Brüdergemeine, die konnte man selbst ihren Theologen bei dem damaligen Stande der Theologie nicht zumuthen. Wenn wir in dem folgenden Jahrzehnt die Brüdergemeine auf wirklichen Irrwegen sehen, so müssen wir, um die Wurzeln jener Verwirrung zu erkennen, uns auch dieses Marienborner Lehrsynodus erinnern.

Daß die Brüdergemeine auf diesen drei Synoden zu Ebersdorf, Gotha und Marienborn äußerlich und innerlich fester gegründet worden, daß sie ihrer Stellung und Aufgabe sich klarer bewußt geworden war, wird aus dem Bisherigen einleuchten. Die gewaltsame Trennung Zinzendorf's von Herrnhut im Jahre 1736 hatte zu einer Neugestaltung geführt, einer Gestaltung, die zunächst nur einfach geschichtlich geworden, nun aber auf diesen Synoden im Princip erfaßt worden war. Aber gerade diese veränderte, großartiger gewordene Gestalt der Brüdergemeine war es, was ihren Führern zur schwer drückenden Sorge wurde. So lange Herrnhut noch allein stand und eigent-

lich die einzige Brüdergemeine war, abgesehen von etlichen überseeischen Kolonieen, war das Amt eines „Generalältesten“ für menschliche Schultern noch allenfalls denkbar und erträglich. Jetzt, wo außer der Pilgergemeine als dem Mittelpunkte noch mehrere Gemeinorte innerhalb des europäischen Festlandes sich gebildet hatten (Marienborn, Herrenhaag, Heerendyk u. s. w.), ja wo eine derselben, Pilgerruh in Holstein, in bedenklicher innerer Verwirrung und Spaltung begriffen war, reichten die Kräfte eines Menschen, wenn auch eines noch so ausgezeichneten, wie Leonhard Dober in der That war, nicht mehr aus zur Führung eines Amtes, in dem alle diese schwierigen und verwickelten Verhältnisse mit einem besonderen Maße des Geistes geleitet werden sollten. Denn es war das Amt dieses Aeltesten, nicht nur das Ganze und alle seine Glieder stets wie der Hohepriester auf betendem Herzen zu tragen, sondern auch in allen Principienfragen nach dem subjektiven Maße des Geistes, nach der inneren Salbung die Entscheidung zu treffen. Wenigstens galt seine Stimme, sein Protest, wenn auch nur im Gefühl beruhend, mehr als alle Anderen, und wurde jederzeit auf's Tiefste respektirt. Wir werden uns daher nicht wundern, wenn wir Leonhard Dober zum Schluß des Marienborner Synodus am 31. Dez. 1740 um Abnahme seines Amtes bitten sehen. Die Vertreter der Brüdergemeine erschraken und wollten davon nichts wissen. Noch ward die Sache hinausgeschoben, aber es war klar, die Frage war damit nicht beseitigt, sie mußte über kurz oder lang einmal erörtert und zum Austrag gebracht werden.

Noch größer war der Schrecken, als im Anfange des Jahres 1741 Zinzendorf erklärte, man möge ihn seines Generalvorsteheramtes entbinden. Dieses Amt, die Leitung des Ganzen nach seiner äußeren, geschäftlichen Seite, bekleidete er nämlich noch immer von der Zeit her, da er es in Herrnhut geführt. Es war ihm mit der Trennung von Herrnhut und der Etablirung der Pilgergemeine nicht abgenommen worden, es hatte sich im Gegentheil nur erweitert. Was Zinzendorf zu diesem Schritte bestimmte, war weniger die Größe der Sache an sich, als vielmehr die Wahrnehmung, daß seine Mitarbeiter bei aller Nachgiebigkeit doch nicht ganz eines Sinnes mit ihm seyen. Sie arbeiteten namentlich, wie es ihm schien, trotz aller seiner Synodaldiscurse, zu viel auf das äußere, mährische Kirchenthum hin. Indessen hätte das, sollte man meinen, für ihn gerade ein Grund seyn müssen, im Amte zu bleiben, um so dem etwaigen falschen äußerlichen Sinne nachdrücklich entgegentreten zu können. Aber Zinzendorf dachte nicht so, sondern hatte für den vollen Ausbau seiner Idee von der Gemeine Jesu einen anderen, einen positiven Plan. In den europäischen Staatskirchen, meinte er, würde sich diese Idee stets nur unvollkommen realisiren lassen, da sey es am Ende nach Gottes Ordnung recht und gut, die mährische Kirche zu bauen. Anders aber sey es im freien Amerika. Dort sey bei dem Gewimmel verschiedener Secten völlige Gewissensfreiheit. Da könne man eine freie „Gemeine Gottes im Geist“ sammeln ohne die Schranken des äußeren Kirchenthums. Das zu thun, wurde ihm jetzt immer mehr zum festen Plane. Er erklärte daher seiner Gemeine, er lege das Amt nieder, weil er nach Amerika gehen wolle. Er hatte dabei keineswegs die Absicht, sich von dem Verband der Brüdergemeine zu trennen; er wollte durchaus ein Glied derselben bleiben, aber eben auch nur ein Glied, nicht mehr Führer, wie bisher. Dieser amerikanische Plan Zinzendorf's ward von der Brüdergemeine und ihren Vertretern gebilligt, nur zur Abnahme des Vorsteheramtes konnte man sich nicht entschließen. Man schob es, ebenso wie das Gesuch Leonhard Dober's, vor der Hand noch hinaus. Auf einem neuen Synodus, der bereits im Sommer des Jahres 1741 zu Marienborn gehalten wurde, ward Zinzendorf's Reise nach Amerika definitiv festgesetzt. Er legte auf diesem Synodus auch sein Bischofsamt nieder, weil das für Amerika nicht nöthig sey, sondern eher hemmend wirken könne. An seiner Stelle ward Johann Nitschmann zum Bischof neben Polykarp Müller gewählt und geweiht. Aber die Besetzung des Vorsteheramtes, sowie die Berücksichtigung des Wunsches Leonhard Dober's ward nochmals hinausgeschoben. Auf einer Synodalconferenz in London,

die im September gehalten werden sollte und deren Mitglieder durch's Loos bestimmt wurden, sollte die Verfassung der Brüdergemeine während Zinzendorf's Abwesenheit definitiv berathen und festgestellt werden. Noch trug man sich mit dem Gedanken, Leonhard Dober werde, wenigstens so lange Zinzendorf in Amerika sey, sein Amt fortführen und wohl auch die Geschäfte des Zinzendorf'schen Amtes mit übernehmen, so daß man ihn in der Zeit recht eigentlich als das Haupt und die Stütze der Gemeine hätte ansehen können. Zwar war schon im Sommer dieses Jahres zu Marienborn die Rede gewesen von einer „Generalconferenz", die die Geschäfte während Zinzendorf's Abwesenheit leiten solle, aber sie war noch nicht constituirt und ihre Befugnisse waren noch nicht festgesetzt. Diese Hoffnung nun, die Manche noch auf Leonhard Dober setzten, sollte bald zu nichte werden. Gleich im Beginn der Londoner Conferenz am 11. September erklärte L. Dober auf das Nachdrücklichste, er wünsche jetzt seines Amtes enthoben zu werden. Er vermöge weder das Aeltestenamt noch das Vorsteheramt zu führen. Wenigstens solle man es auf's Loos ankommen lassen, ob er eine derartige Arbeit in der Brüdergemeine noch ferner thun könne und solle. Letzteres geschah und das Loos entband ihn seines Amtes. Nun ward überlegt, wer an seine Stelle treten könne, denn noch immer wollte man das Amt als solches nicht aufgeben. Es fand sich aber in dem ganzen Kreise derer, die damals an der Spitze der Brüdergemeine standen, Niemand. Da kam man (es war am 16. September 1741) auf den Gedanken (wie man sich damals concret ausdrückte), „dem Heiland das Aeltestenamt zu übertragen." Ein aufgeschlagener Spruch (Jes. 45, 11.) und die direkte Loosfrage bestätigten den Gedanken, und er ward unter dem allgemeinen Gefühl seliger Freude zum Beschluß erhoben. Damit war nun also die menschliche Amtsführung oder, mit anderen Worten, das Amt als solches gefallen und man recurrirte wieder auf jene früher erwähnte Generalconferenz zur Verwaltung der Geschäfte. Es wurden 12 Aemter creirt für innere und äußere Leitung der Gemeine und diese Aemter mit einzelnen Personen durch's Loos besetzt. Diese Personen bildeten zusammen die „Generalconferenz", und sie stand für die nächste Zeit als ein Direktionscollegium coordinirter Personen an der Spitze der Brüdergemeine. L. Dober war unter diesen Personen, und zwar hatte er insonderheit über das innere, geistliche Leben der Gemeine zu wachen. Er hatte also faktisch einen Theil seines Amtes behalten. Zinzendorf war, weil für die nächste Zeit in Amerika abwesend, nicht darunter. Er sollte nur, hieß es, im Allgemeinen helfen, wo er könne, ohne besonderen Namen. Zinzendorf erfand aber einen Namen dafür und bezeichnete diese seine Stellung als das „Charnier" der Gemeine, und kraft dieser Stellung griff er zwei Jahre später sehr entschieden in die Gemeinleitung ein. Für jetzt reiste er sofort nach dem Schluß der Conferenz nach Amerika ab. Die Generalconferenz aber constituirte sich, wenn auch nicht vollzählig, so doch in ihren Hauptpersonen zu Marienborn. Für die einzelnen Gemeinen ward der 13. November desselben Jahres (1741) als der Tag festgesetzt, an dem ihnen dieser außerordentliche Vorgang bekannt gemacht werden sollte. Er ward in Herrnhaag und Herrnhut als der „Huldigungstag des neuen Aeltesten" festlich begangen und ist bis auf den heutigen Tag ein Hauptfesttag der Brüdergemeine geblieben.

Dieser Vorgang vom 16. September 1741 ist außerhalb der Brüdergemeine vielfach mißverstanden worden, und aus diesem Mißverständniß hat man einen schweren Vorwurf gegen sie erhoben. So spricht Dr. Kurtz in seinem oben angeführten Lehrbuch der Kirchengeschichte §. 167. von einem „Staatsstreich", den Zinzendorf an diesem Tage begangen und wodurch er den Herrn Jesus dem L. Dober im Oberältestenamt habe succediren lassen. Daß dieser pikante Ausdruck*) den historischen Vorgang gar nicht

*) Es ist unläugbar ein etwas oberflächliches Verfahren, wenn man dunkle Vorgänge aus einer früheren Zeit dadurch verständlich zu machen sucht, daß man ihnen irgend einen landläufigen Namen aus dem modernen Staatsleben ausdrückt, bei dem sich dann doch etwas denken läßt.

trifft, wird die obige, genau auf den Quellen fußende Darstellung bereits gezeigt haben. Denn gerade Zinzendorf verliert sein bisheriges Amt und tritt vom Schauplatz ab. Die Leitung der Brüdergemeine wird für die nächste Zeit von der Londoner Conferenz als eine collegialische festgestellt. Was man aber bei diesem Vorgang besonders angegriffen hat als eine unklare und schwärmerische Selbstüberhebung der Brüdergemeine, was auch noch neuerdings im Schooße derselben selbst lebhaften Widerspruch gefunden hat (vgl. die im Jahre 1856 erschienene anonyme Schrift: „die Brüderkirche, was ist Wahrheit?“ von „Forscher“) ist die concrete Ausdrucksweise der Urkunden aus damaliger Zeit: man habe dem Heiland das Amt des Aeltesten in der Brüdergemeine übertragen. Wie kann denn, sagte man, der Heiland, der das Haupt der ganzen christlichen Kirche ist, in einer besonderen Kirchengemeinschaft ein specielles Amt verwalten? Dieser Angriff hat im Grunde zwar wenig Gewicht, aber wir müssen hier doch mit einigen Worten darauf eingehen. Zuerst müssen wir constatiren, daß, wie sich historisch klar nachweisen läßt, eine solche Amtsübergabe im eigentlichen Sinne gar nicht stattgefunden hat. Das Aeltestenamt ist ebenso wie das Generalvorsteheramt am 16. September 1741 thatsächlich aufgehoben, und die Funktionen beider Aemter sind auf die Generalconferenz vertheilt worden. Das bisherige Aeltestenamt existirte fortan als Amt gar nicht mehr, und folglich konnte es auch der Heiland nicht übernehmen oder an L. Dober's Stelle rücken. In diesem Sinne hat es auch weder die damalige Synodalconferenz in London, noch die damalige Brüdergemeine überhaupt gemeint, und wenn sich die Urkunden aus jener Zeit trotzdem so aussprechen, so ist das einfach auf Rechnung des überwallenden Gefühls zu setzen, welches durch die Neuheit der Idee hervorgerufen wurde. Wenn eine neue Idee sich mit ganzer Gewalt der Gemüther bemächtigt, so wird sie ganz natürlich zuerst concret und unmittelbar gefaßt, und man ist weit entfernt, die Ausdrücke ängstlich zu wägen. Daß man aber damals nicht in schwärmerischer Unklarheit in der That eben so dachte, wie man sich kühn aussprach, sondern daß man die Sache ganz nüchtern und klar überlegte, zeigt einfach der Umstand, daß die Londoner Conferenz sofort „Viceälteste“ einsetzte, und zwar in den Personen der Gemeinältesten von Herrnhaag und Herrnhut, d. h. eben doch mit klaren Worten nichts Anderes, als daß das Generalältestenamt fällt, daß jede einzelne Gemeine fortan ihren Aeltesten hat. Auch spricht Zinzendorf zum Schluß seines Synodalberichts, nachdem er den Hergang erzählt, es ganz klar aus: „aber es muß Jemand da seyn, der nach menschlicher Weise vor den Riß tritt. Das muß, so lange wir in der Welt sind, durch Menschen geschehen; und da haben wir uns überzeugt, daß das durch das Viceältestenamt geschehe.“ Schon im Begriff „Viceältester“ liegt ja klar und deutlich, daß der Heiland nicht an L. Dober's Stelle getreten, sondern daß eben damit das Amt, wie Zinzendorf sagt, cessire. Denn wozu wären sonst „Viceälteste“ nöthig? Sagt man aber, es liege doch im Begriff „Viceältester“ zugleich deutlich ausgesprochen, daß der Heiland es eigentlich sey, so antworten wir: ganz gewiß! Und das haben auch die Theilnehmer der Londoner Conferenz gemeint, das meinen wir noch heut zu Tage. Aber das involvirt nicht, daß er das Amt als Amt führe. Vielmehr ist im Grunde jedes regimentliche Amt ein Viceamt. Der König eines Reiches ist nur Vicekönig; er steht an Gottes Statt, er trägt seine Krone von ihm zu Lehn. Der eigentliche König jedes Landes und Volkes ist Gott. — Und eben darin liegt gerade der Cardinalpunkt, liegt die eigentliche tiefe und wahre Idee vom 16. September. Es ist nicht eine sektirerische Wunderlichkeit, was die Brüdergemeine damals aufstellte, es ist die tiefe Erfassung und lebendige Aneignung einer ewigen Wahrheit. Keine ausschließlich religiöse Gemeinschaft kann diese Wahrheit entbehren. Sie muß, wenn sie lebendig seyn will, die allgemeine Wahrheit, daß Christus das Haupt seiner Gemeine ist (Kol. 1, 18. Ephes. 4, 15. 16.) sich aneignen. Und das ist es, was die Brüdergemeine damals gethan hat. Sie hat eine Wahrheit, die sie längst aus der heiligen Schrift wußte, die

längst ein Glaubensartikel der evangelischen Kirche war, lebendig und persönlich sich angeeignet. Es ist ein subjektiver Vorgang, von Werth und Bedeutung für das innere Leben der Gemeine. Sie greift damit keiner anderen Kirchengemeinschaft vor. Sie hat eine Erfahrung gemacht; sie freut sich, wenn andere dieselbe Erfahrung machen. — Daß sie diese Erfahrung unter der bestimmten Form ausspricht: der Heiland ist unser „Aeltester“, thut nichts zur Sache. Es liegt in den geschichtlichen Umständen der damaligen Zeit, daß sich die Erfahrung gerade an diesen Namen knüpft. Sie hat aber keineswegs diesen Namen in der Folgezeit als den specifischen Namen ihres Oberhirten angesehen und gebraucht. Man sehe z. B. das Gesangbuch der Brüdergemeine durch. In wenigen Liedern wird Christus als das Haupt der Gemeine „Aeltester“ angeredet. Fast überall: König, Herr, Haupt u. s. w. — Aber allerdings bedeutungslos ist es nicht, daß gerade an das menschliche Aeltestenamt sich diese Erfahrung knüpfte. Denn eben jenem Amt, wie es L. Dober bis dahin bekleidet hatte, lag eine falsche Idee zu Grunde. Es widersprach der Wahrheit vom absoluten Königthum und Hohenpriesterthum Christi. Ein solches universelles Amt kommt in der Kirche Christi niemals einem Menschen zu; es gebührt Christo allein. Daß L. Dober es bekleidete, war eine Schmälerung der Idee, daß Christus das Haupt seiner Gemeine ist. Es war eine Verweltlichung, eine Vermenschlichung der Brüdergemeine, die ihr auf die Dauer hätte zum Schaden werden müssen. Dieselbe Verweltlichung sehen wir, nur weiter ausgestaltet, in der römischen Kirche, wo ein Mensch mit der Vorstellung der Unfehlbarkeit den Hirtenstab in seiner Hand hat und sich Fürst und Haupt der Christenheit nennen läßt. Vor solcher tiefgreifender Verirrung hat der Herr die Brüdergemeine bewahrt, indem er ihr im September 1741 die Augen öffnete, indem er sie durch die Noth der Umstände wie durch mehrere Loosentscheidungen gleichsam dahin drängte, ihm die Ehre zu geben, die ihm schon lange gebührte. In diesem Sinne ist es, wenn Zinzendorf noch vor seiner Abreise nach Amerika in einem Briefe an die einzelnen Gemeinen schreibt, es sey „ohne Zweifel eine prophetische Ueberzeugung Leonhard's“ gewesen, daß es „Zeit sey, dem Lamm seinen Platz zu cediren“; und wenn er weiter sagt; „es liegt in dieser Veränderung eine Lektion für uns Alle.“ Es war also eine nothwendig gewordene, subjektive und praktische Aneignung einer bisher bloß theoretisch erkannten Wahrheit. Und kann es uns Wunder nehmen, daß man diese erfaßte Wahrheit in jener conkreten Form aussprach? Würde man es einem christlichen Kaufmann verargen, wenn er, zu der lebendigen Ueberzeugung gelangt, daß er sein Geschäft nur in und mit dem Herrn führen könne, diese Ueberzeugung so ausdrückte: „Ich habe den Heiland zu meinem Kassirer gemacht?“ — Gerade durch dieses subjektive Erfassen nun wird der 16. September 1741 ein bedeutsames Moment für die innere Geschichte der Brüdergemeine. Er ergänzt sich mit dem 13. August 1727 zu einer nothwendigen Abrundung des Gemeinlebens. Dort die erste Aneignung der Gnade, gleichsam der Durchbruch, die karakteristische Signatur der alt-Herrnhutischen, pietistischen Zeit. Hier das Erfassen der idealen Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, die karakteristische Signatur jenes freudigen Schwungs der Wetterauischen Zeit. Zwei Brennpunkte des inneren Lebens, wie sie, mehr oder weniger bestimmt, jeder einzelne Christ in seinem inneren Leben erfährt. — Ist nun so der conkrete Ausdruck der Amtsübertragung erklärt, so wird sich von da aus auch leicht jener andere in der officiell recipirten Erzählung des Hergangs (Gedenktage der erneuerten Brüderkirche. Gnadau 1848. S. 226) sich findende und Vielen so anstößige Ausdruck, der Heiland habe „einen Specialbund mit seinem armen Brüdervolk gemacht“, verstehen lassen. Zuvörderst muß ich bemerken, daß dieser Ausdruck nicht aus den Urkunden damaliger Zeit genommen ist. Er rührt von Spangenberg her und findet sich in seiner mehr denn 30 Jahre später geschriebenen Biographie Zinzendorf's. In der Zeit aber, als Spangenberg schrieb, hatte die Brüdergemeine in der evangelischen Kirche Deutschlands eine solche Stellung, daß die Kühnheit des Ausdrucks wohl zu verzeihen ist und

nicht Wunder nehmen darf. Außerdem aber lese man doch nur genauer, was Spangenberg sagt: „Es war unser Sinn und Herzensanliegen, daß der Heiland einen Specialbund ꝛc. — mit uns machen möchte"; Worte, die doch klar und deutlich darauf hinweisen, daß mit diesem Ausdruck nur die subjektive Seite der Sache bezeichnet wird. Jeder Christ wird, ja muß von sich sagen: ich habe einen Specialbund mit dem Heiland gemacht; und wenn er im überwallenden Gefühl der erhaltenen Gnade und seines eigenen Nichts dieß in der objektiveren Form ausdrückt: der Heiland hat einen Specialbund mit mir gemacht, so thut er darin nicht unrecht und Niemand wird's ihm verargen. Und nur so hat es die Brüdergemeine von sich ausgesprochen. Es liegt darin nicht im Entferntesten eine hochmüthige Verachtung anderer Kirchengemeinschaften. Sie ist sich des untreuen Zurückbleibens hinter diesem Bunde wohl bewußt. Sie weiß auch gar wohl, daß diese Bundeserfahrung vor 120 Jahren keineswegs alle ihre Glieder bis auf den heutigen Tag heiligt. Sie hält im Princip, als Gemeine, allerdings jene Aneignung noch heute fest, aber sie erkennt es nüchtern und ohne Selbsttäuschung, wenn auch mit tiefem Schmerze, daß bei Weitem nicht alle ihre, in ihr geborenen oder von ihr aufgenommenen Mitglieder für sich diesen Aneignungsproceß durchgemacht haben. Sie muß daher den Vorwurf, den Dr. Kurtz (a. a. O.) ihr macht, daß sie seit dem 16. September 1741 ein donatistisches Element zu ihrer Basis habe, mit Entschiedenheit als völlig unbegründet zurückweisen. Wenn hin und wieder Einzelne in der Brüdergemeine, zu manchen Zeiten vielleicht eine nicht unbeträchtliche Anzahl, auf Grund der Erfahrung von 1741 und der Spangenbergischen Relation sich zu donatistischen Anschauungen und Aeußerungen haben hinreißen lassen, so kommt das nicht auf Rechnung der Gemeine als solcher. Wer wollte die mancherlei katholisirenden Anschauungen, die sich in der lutherischen Kirche regen, dieser Kirche als solcher zur Last legen? Uebrigens dürften heut zu Tage sehr Wenige in der Brüdergemeine zu finden seyn, denen man den Vorwurf donatistischer Ideen mit Grund machen könnte.

Wir kehren zu Zinzendorf zurück. Unmittelbar nach jener Synodalconferenz in London im September 1741 ging er nach Nord-Amerika, und zwar nach Pennsylvanien, um hier in freiester Weise für die „Gemeine Jesu" oder, wie er jetzt den Begriff zugleich noch weiter ausdehnend sagte, die „Gemeine Gottes im Geist" zu arbeiten. Diese sollte etwas viel allgemeineres seyn als die Brüdergemeine. Aus allen noch so verschiedenen Kirchengemeinschaften sollten sich diejenigen, die im Glauben und in der Liebe zum Gekreuzigten eins seyen, zusammenschließen zu einem geistigen Bund, dabei aber äußerlich in ihren Kirchengemeinschaften verbleiben. Die Brüdergemeine, der er daneben auch in Pennsylvanien eine besondere Stätte zu schaffen hoffte, sollte sich zu dieser „Gemeine Gottes im Geist" nur wie jede andre Kirchengemeinschaft verhalten. Um dieser Thätigkeit besser zu genügen, legte er nicht nur seine bischöfliche Stellung, sondern auch seinen Grafentitel nieder und ließ sich „Bruder Ludwig" nennen. In dieser Eigenschaft veranstaltete er in der ersten Hälfte des Jahres 1742 eine Reihe Synoden, theils zu Germantown, theils zu Philadelphia, die von allen denen beschickt werden sollten, denen eine solche Gemeinschaft im Geist am Herzen läge. Wirklich bildete sich auf der siebenten dieser Synoden im Sommer 1742 eine solche nach Zinzendorf's Ideal gestaltete Gemeinschaft, nachdem er die Principien derselben auf früheren Synoden in klares Licht gestellt hatte. Sie ist aber nach Zinzendorfs Weggang aus America alsbald wieder zerfallen, weil mit ihm die Seele der Verbindung ausschied. Zu gleicher Zeit nahm er sich auch der deutschen Lutheraner in Philadelphia an, die ihn sogar, nachdem er ihnen anfangs in freierer Weise gepredigt, zu ihrem Pfarrer wählten. Diese Wahl nahm er an auf unbestimmte Zeit, gab aber die Stellung wieder auf, als im Juli 1742 ein früher berufener lutherischer Prediger aus Deutschland für diese Gemeinde erschien. Inzwischen hatte sich zu Bethlehem an der Lecha eine Brüdergemeine gebildet. Diese, wie auch der bald nachher entstehenden zu Nazareth, gab Zinzendorf die ersten Gemein-

einrichtungen. In der zweiten Hälfte des Jahres 1742 wandte er seine Thätigkeit auf die Indianermission. Er hat mehrere Indianerreisen gemacht, zum Theil unter abenteuerlichster Romantik, was dem phantastischen Zug in seiner Natur sehr zusagte. Er hegte damals auch den Plan, eine eigentliche Indianergemeine zu gründen, deren Mitglieder ihrer Lebensweise nach durchaus Indianer bleiben sollten, durch ein meilenweites Jagdgebiet von allen Nachbarn getrennt und namentlich von europäischer Cultur abgeschlossen; ähnlich wie es die Absicht bei jenem Jesuitenstaat in Paragnay war, nur daß die Ausführung hier freilich eine ganz andere geworden wäre. Aber bei fortschreitender Ausbreitung der Weißen war ein solches Ideal ganz unhaltbar. — Noch am Schluß dieses Jahres bestimmten ihn die Nachrichten, die er inzwischen von der Brüdergemeine in Deutschland erhalten, zu schleuniger Rückkehr.

In ähnlicher Weise wie Zinzendorf in America hatte inzwischen Spangenberg, Zinzendorfs Mitarbeiter an der Brüdergemeine seit 1733, in England gearbeitet. Auch bei ihm war es nicht die eigentliche Absicht, Brüdergemeinen oder gar Brüdergemeinorte zu gründen mit eigner von Staat und Kirche unabhängigen Kirchengemeinschaft. Das ist erst später daraus hervorgegangen. Sein Streben war nur, die erweckten Seelen zu rechter, christlicher Gemeinschaft zu führen, ein christliches Gemeinschaftsleben zu schaffen und dabei mit den Erfahrungen, die die Brüdergemeine seit Jahren gemacht, zu dienen. Das erkannte auch der Methodistenprediger Benjamin Ingham, denn er übergab das Feld, das er durch seine Erweckungspredigten unter freiem Himmel bearbeitet, den Brüdern zur weiteren Pflege. — Damals standen nemlich der Methodismus und die Brüdergemeine in freundschaftlicher Berührung. Man kannte sich gegenseitig schon seit etlichen Jahren und arbeitete gemeinsam für die Sache des Reiches Gottes, nur daß die Methodisten in der Regel mehr das Wecken, die Brüder mehr das Bauen übernahmen. Ja unter den Methodisten selbst hatten die Brüder gebaut. Schon einige Jahre zuvor hatte Petrus Böhler den methodistisch Erweckten in London, die in einem gesetzlichen Heiligungsstreben befangen waren, mit großem Eingang und Erfolg die freie Gnade gepredigt. Doch schieden sich in der Folge beide Richtungen mehr und mehr je nach den in ihnen liegenden Grundzügen. Und je mehr aus der Brüderarbeit in England einzelne Brüdergemeinen hervorgingen, um so schärfer trat auch der Methodismus als abgeschlossene Kirchengemeinschaft denselben gegenüber, während sie anfangs beide innerhalb der englischen Staatskirche hatten bleiben und arbeiten wollen. —

Anders als Zinzendorf und Spangenberg in America und England hatte inzwischen die Generalconferenz von der Wetterau aus auf deutschem Boden gearbeitet. Um dieses ihr verschiedenes Arbeiten, nicht verschieden im letzten Grunde nach dem Geist, sondern nur verschieden nach der Form, zu verstehen, müssen wir einen kurzen Blick werfen auf die Lage, in welcher die Generalconferenz sich befand. Auf der Londoner Conferenz im September 1741 war von großartigen Plänen der Ausbreitung die Rede gewesen, nur fehlte eine nähere Bestimmung über die Form. Gemeinsam war seit jener Conferenz allen den auf verschiedenen Punkten arbeitenden Führern der Brüdergemeinen ein gewisser Hauch der Begeisterung. Man war sich bewußt, daß Jesus, der Hirt und König, voranziehe und ihm nach wollte man muthig durch alle Welt. In Deutschland nun kam diesem begeisterten Streben der Führer der allgemeine Zustand des religiösen Lebens sehr entgegen. Noch lebte, was Spener und Francke einst angefacht, in weiteren Kreisen fort, aber die jetzigen Häupter dieser Bewegung waren nicht dazu angethan, dieses Leben weiter zu leiten und zu nähren. Es schien durchaus, als sey die Brüdergemeine an deren Stelle getreten. Denn allerdings dieser genial-gewaltige Eifer der mährischen Streiterkraft, diese Herz und Gefühl mächtig ergreifende, so ganz in den Vordergrund gestellte Lehre von der Versöhnung, besonders in der schwungreichen Sprache der damaligen Lieder und Reden, die heitere, leichte Seelenführung statt ängstlich quälender Methodismen, die lebensvollen Gemeinschaftseinrichtungen statt langweiliger

und ermüdender Conventikel, mußte nicht das Alles die Seelen, in denen religiöses Bedürfniß lebte, mit unwiderstehlicher Zaubermacht anziehen und der Brüdergemeine zuführen? Und dieser Zug erweckter Seelen nach der Brüdergemeine hin wurde noch um vieles bestärkt und gefördert durch den Widerspruch der Staats- und Kirchenbehörden. Jeder, wenn auch noch so leise Druck von Oben und Außen auf jene Erweckten, wenn sie noch außerhalb der Brüdergemeine standen, war ihnen ein neuer Antrieb, die Brüdergemeine mit ihren still-thätigen Chorhäusern, mit ihrer innigen Liebesgemeinschaft oder mit ihrer kühnen Thätigkeit unter den Heiden aufzusuchen, zumal da diese immer mehr nach allen Seiten eine kirchlich unabhängige Stellung einnahm. War es unter diesen Umständen zu verwundern, wenn die Führer der Brüdergemeine ihre Thore weit machten, wenn sie nach Gelegenheit zu neuen Niederlassungen ausschauten? Und dazu kamen endlich in mächtig fördernder Weise die neuen staatlichen Ideen, die jetzt um sich zu greifen begannen. Der bisherige Confessionsstaat hatte sich überlebt. Die volkswirthschaftlichen Interessen fingen an, die Politik der Staaten zu bestimmen und trugen über die confessionellen Rücksichten den Sieg davon. In diesem Sinn entfaltete namentlich der jugendliche König Friedrich II. von Preußen das Banner einer neuen Zeit, und in seinem eroberten Schlesien sollte auch die Brüdergemeine neben der lutherischen Kirche ein weites Feld der Thätigkeit finden. — Auf diesem Boden nun wirkte die Generalconferenz Gemeinden gründend; nicht wie Zinzendorf und Spangenberg eine ideale Gemeinschaft aller Erweckten anstrebend, sondern Brüdergemeinen bauend, als Glieder einer neu in das Leben getretenen vom Staat und den Staatskirchen unabhängigen mährischen Kirche. So ward in der damals noch sächsischen Ober-Lausitz Nisky gegründet; zunächst ein Sammelplatz der früher ausgewanderten und damals in Dörfern des sächsischen Gränzbezirks ansässigen Böhmen. Diese Gemeine war zwar zunächst noch nicht kirchlich unabhängig, sondern gehörte vor der Hand noch wie Herrnhut zur sächsischen Landeskirche. Anders aber war es bei den in Schlesien zu gründenden Gemeinen. Durch Verhandlungen mit der preußischen Regierung erlangte man die am Weihnachtstag 1742 von Friedrich II. unterzeichnete Generalconcession zu den Etablissements der mährischen Brüder in den gesammten königlich preußischen Staaten, insonderheit in Schlesien. Man erhielt darin alle gewünschten Freiheiten, namentlich die völlige Exemption von den landeskirchlichen Consistorien. Dabei lag freilich eine gewisse Unklarheit und gegenseitiges Mißverstehen zu Grunde. Von Seiten der Regierung meinte man Einwanderung und Ansiedelung mährischer Familien in besonderen Orten, und hoffte von solchen Ansiedelungen industriellen Aufschwung des Landes. Die Kirchenfreiheit sollte eine Lockspeise für die gewerbfleißigen mährischen Handwerker seyn, an denen man treue und biedere Unterthanen zu gewinnen hoffte. Man stellte sie sich ähnlich vor, wie die 10 Jahr früher eingewanderten, aus ihrer Heimath vertriebenen Salzburger. Von Seiten der Brüdergemeine aber meinte man Bildung von Gemeinen aus erweckten Schlesiern, die zur mährischen Kirche übertreten sollten. Ein Mißverständniß, das später zu schwierigen Verwickelungen führte und erst allmählich zu beiderseitiger Zufriedenheit gelöst wurde. Für jetzt wurde nur eine Reihe von Specialconcessionen für Gründung von mährischen Bethäusern und Gemeinorten gegeben. So entstand Gnadenberg bei Bunzlau, Gnadenfrei bei Reichenbach, bald auch Neusalz a. d. Oder. Andre Concessionen blieben einstweilen auf dem Papier, geriethen durch eigenthümliche gutsherrliche Verhältnisse ins Stocken und nur eine von ihnen ist 40 Jahre später in anderer Form ausgeführt worden: Gnadenfeld in Ober-Schlesien. — In diesen Verhandlungen mit der preußischen Regierung über Gemeingründung in Schlesien liegt offenbar wieder ein weiterer Schritt zu kirchlicher Unabhängigkeit und Selbstständigkeit der Brüdergemeine. Denn seitens der preußischen Regierung wird hier die Brüdergemeine durchaus als kirchliche Gemeinschaft mit eigener bischöflicher Verfassung angesehen; ja die Regierung verlangte, daß in Zukunft ein mährischer Bischof in Schlesien wohne, damit sie mit ihm als dem Ver-

ter der einzelnen Schlesischen Brüdergemeinen verhandeln könne. Es war dies etwas
rchaus Neues. Bisher hatte noch keine Staatsregierung die Brüdergemeine als selbst-
ndige und unabhängige Kirche angesehen. Und was hier in Preußen geschehen war,
s fand sofort seine Anwendung auf die Wetterau, den Isenburgischen Regierungen
genüber. Auch hier war es wie in Preußen das staatsöconomische Interesse, wel-
es den Brüdern auf halbem Weg entgegen kam, nur daß es hier bei diesen kleineren
ichsgrafen mehr die Form eines fürstlichen Privatbedürfnisses annahm. Diese Isen-
rgischen Grafen brauchten Geld. Die Brüder, d. h. deren reiche Mitglieder und
reunde in Holland, streckten es vor: 150000 Gulden an Meerholz und eben so viel
n Büdingen zu 4 Prozent. Diese Zinsen beziehen die Brüder aus den Domänen
Marienborn, Eckartshausen u. a. die sie, bis der Contract abgelaufen, in Pfandbesitz
halten. Der Contract aber ward auf 30 Jahre geschlossen. Dafür wird die Brü-
ergemeine von der Regierung als mährisch-bischöfliche Kirche mit voller Selbst-
ndigkeit anerkannt. Wie rasch hatte sich doch die Lage der Brüder in der Wetterau
ndert! Sieben Jahr zuvor stand Zinzendorf und seine Pilgergemeine als schutzflehende
lüchtlinge vor der verfallenen Ronneburg. Jetzt waren sie die Creditoren zweier Reichs-
rafen, hatten deren Güter in Pfandschaft und waren als selbstständige Kirchengemein-
haft anerkannt. Man kann ihnen diese energische Benutzung weltlicher Interessen nicht
argen. Sie handelten nur nach Lucas 16, 9. Freilich vergaßen sie die Haushalter-
ugheit in den folgenden Jahren nur zu sehr, und nach abermals 7 Jahren erwies es
ch, daß diese Freunde, die sie sich mit dem ungerechten Mammon erworben, ein Rohr
aren, das durch die Hand geht, wie der Stab Aegyptens.

Dieses Vorgehn der Generalconferenz in Gemeingründung unter Voraussetzung der
elbstständigkeit der mährischen Kirche, begleitet von anderen in derselben Richtung ge-
achten, aber nicht zum Ziel gelangten Versuchen, war es, was Zinzendorf in America
ernahm und was ihn mit Zorneseifer erfüllte. Er sah darin ein eigenmächtiges Ver-
ssen der von ihm früher aufgestellten Idee von der Gemeine Jesu, eine gefährliche
eräußerlichung der Gemeinidee und er glaubte sich berufen, dem sofort Einhalt
u thun. Nach einem kurzen Besuch in England landete er im April 1743 in Holland.
inen schriftlichen Protest gegen das Verfahren der Generalconferenz hatten seine Mit-
rbeiter bereits in Händen; er hatte ihn von America aus vorausgeschickt. Der Empfang
ar peinlich. Zinzendorf trat auf wie ein zürnender, von seinen Kindern hintergangener
ater. Was die Generalconferenz in Holland und im Herzogthum Gotha eingeleitet,
er noch nicht abgeschlossen hatte, schlug Zinzendorf sogleich nieder. In Schlesien und
der Wetterau war die Sache bereits abgeschlossen und ließ sich nicht rückgängig
achen. Nach einer Vorconferenz in Marienborn berief Zinzendorf einen Synodus
ach Hirschberg, einem gräflich reußischen Schloß im Vogtland. Hier schaltete er
it diktatorischer Willkür; die Generalconferenz als solche ward von ihm für aufgehoben
klärt, ohne daß eine andere Verfassungsform an deren Stelle getreten wäre. Es trat
n Provisorium ein, in dem Zinzendorf als Alleinherr, anfangs ohne Namen und Titel,
gierte. Bischof Johann Nitschmann ward seines Amtes entsetzt, ohne weiteren Grund,
s daß Zinzendorf meinte, er eigne sich nicht dafür. Außerdem benutzte Zinzendorf
iesen Synodus dazu, um das Falsche in den Maßregeln der Generalconferenz princi-
iell darzulegen; aber es geschah nicht mit der gehörigen Ruhe und Klarheit. Die
nternehmungen in Schlesien nannte er einen „Tartareneinfall". Unter einem allge-
einen Gefühl des Unbefriedigtseyns schloß der Synodus. Die Stimmung während der
erhandlungen nannte Zinzendorf selbst später „melancholisch-perplex". — Zinzendorf's
nschauungen über den Ausbau der Brüdergemeine waren einseitig. Er legte fast aus-
hließlich Gewicht auf die freie Geistesgemeinschaft der Erweckten nach Joh. 17. Er
tte die historisch überlieferten und als segensreich bewährten mährischen Gemeinschafts-
rmen zu sehr aus den Augen. Er vergaß, was er selbst früher über die mährische
irche als die Stütze der Gemeine im Geist gesagt hatte; er vergaß, daß nicht alle

Menschen auf der freien Geisteshöhe standen, wie er, sondern daß die meisten Menschen einen äußeren Zusammenschluß unter bestimmten Verfassungsformen als Trägern der Geisteseinheit brauchen; und wenn er die neugegründeten, frei dastehenden schlesischen Gemeinen wieder unter die landeskirchlichen Consistorien stellen wollte, so war das ein der Idee zu Liebe gehegter, aber durchaus unpraktischer Gedanke, dessen Ausführung der inneren Einheit der Brüdergemeine nur geschadet haben würde. Er würde auch zu anderen Zeiten nicht auf eine solche Wiederaufhebung der Kirchenfreiheit gedrungen haben; daß er es jetzt that, dazu bestimmte ihn unter anderen das Gefühl, daß seine autokratische Stellung in der Brüdergemeine während seiner Abwesenheit in America verletzt worden sey. Andererseits waren aber auch die Anschauungen der Generalconferenz über den Ausbau der Brüdergemeine einseitig. Sie faßte das Recht der mährischen Kirche zu selbstständiger Existenz zu ausschließlich in's Auge; sie ließ sich durch die Aussicht auf kirchliche Ausbreitung blenden; sie vergaß, daß die Thätigkeit der Brüdergemeine über die kirchlich und local geschlossene Ortsgemeine hinausgehen müsse, daß diese nur die concreten Centralpunkte seyn dürfen einer flüssigen freien Geistesgemeinschaft in der Person des Heilands. So stießen also zwei einseitige Auffassungen mit Härte aufeinander. Erst die weitere Entwickelung der Geschichte konnte sie ausgleichen, indem das Richtige in beiden Auffassungen sich zu harmonischer Einheit verschmolz. — Noch weniger als diese einseitige Theorie können wir Zinzendorf's praktisches Auftreten nach seiner Rückkehr aus America billigen. Die Verfassung gab ihm kein Recht zu solchem diktatorischen Eingreifen. Sein Generalvorsteheramt war im September 1741 zu London aufgehoben worden, die Generalconferenz stand **über** ihm. Er vergaß, daß der Verfassungswechsel vom Jahr 1741 ihm eine andere Stellung, eine collegialisch coordinirte, gegeben hatte. Es ging ihm wie manchem König, der an ein absolutes Regiment gewöhnt, sich in eine constitutionelle Verfassung nicht finden kann. Und allerdings seinem weitaus überlegenen Herrschergeist entsprach eine solche Stellung nicht. Aber das gab ihm noch kein Recht dieselbe zu durchbrechen. Daß seine Mitarbeiter sich fügten, ist nur ein Beweis dieser seiner überlegenen Geisteshoheit, und andererseits zugleich ein Beweis, wie jene das Princip demüthiger Unterordnung höher stellten, als ihre eigene Ueberzeugungen und aus Liebe zur Sache das formale Recht freiwillig aufgaben; denn ein einseitiges Geltendmachen des Rechts würde zur Zersplitterung des Ganzen geführt haben. Zwar hatte Zinzendorf seinerseits auf jener Vorconferenz zu Marienborn eine Aussöhnung in Liebe hergestellt und sie durch feierliche Absolution und Fußwaschen bekräftigt. Aber einmal war das mehr ein einmaliger Akt des Gefühls und keine durchgreifende Aussöhnung gewesen, und dann mischte sich bereits ein schwärmischer Zug in dieselbe, den wir in der ganzen folgenden Zeit als etwas Krankhaftes erkennen müssen. Zinzendorf stiftete nemlich damals im Gegensatz zu „weltförmiger Klugheit und Sorglichkeit" unter seinen Mitarbeitern einen Bund der Glaubenskindlichkeit gegen den Heiland und nannte ihn den „Orden der Närrchen", nach seiner Uebersetzung des Wortes νήπιοι Matth. 11, 25. Nach Allem müssen wir anerkennen, daß Zinzendorfs Stellung in der Brüdergemeine seit seiner Rückkehr aus America eine **schiefe** war, sehr zum Schaden der Sache. Von seinen romantischen Indianerreisen in den Wäldern Pennsylvaniens (seinem „Heidenjagen", wie er es selbst nennt) hatte er, verbunden mit nervöser Gereiztheit, ein krankhaft erhöhtes Phantasieleben mitgebracht. Die Folge davon war, daß er mehr als je zuvor in seiner Umgebung Gespenster sah, wo keine waren, daß ihm der nüchterne Blick in die realen Verhältnisse abhanden kam. Daher die diktatorische Härte des Eingreifens. Eine andre Folge war die poetisch-phantastische Umgestaltung biblischer Wahrheiten, ein absurdes Spielen mit biblischen und nicht biblischen Begriffen, über welchen der Ernst des Lebens in der Brüdergemeine vergessen wurde; daher die traurige Wirrung derselben in den folgenden Jahren, zu welcher **er** ganz eigentlich den Ton angegeben. Kurz die americanische Reise hat in Zinzendorf den durch die Gnade bereits bedeckten und wirkungslos gemachten Naturgrund seines Wesens wieder aufgewühlt, so

daß sein und der Brüdergemeine Leben sieben Jahre hindurch in etwas getrübten Wellen dahinfluthete. Es war das alles eine starke Alterirung der großen Idee vom 16. September 1741. Hätte man diese große Idee in ihrer ursprünglichen Reinheit festgehalten, hätte Zinzendorf's usurpatorischer Principat sie nicht fast illusorisch gemacht — jene trübe Zeit wäre nicht über die Brüdergemeine gekommen. —

Die Zeit von 1743 — 50, in der Brüdergemeine selbst unter dem Namen der „Sichtungszeit“ bekannt, karakterisirt sich hauptsächlich durch die schwärmerische Extravaganz, der man sich in der Lehre und im Liturgicum hingab. Ehe wir aber diese Zeit näher schildern und damit die Dogmengeschichte und Hymnologie um einige Absurditäten bereichern, müssen wir einen Punkt hervorheben, der unter Zinzendorf's theologischen Anschauungen wohl die weitgreifendste und tiefste Bedeutung hat, und der ihm in der Geschichte des theologisch-kirchlichen Lebens eine Stellung sichert, auch wenn alles, was er sonst gedacht und gethan hat, in nichts zusammensänke, ich meine die von ihm aufgestellte Idee der „Tropen“. Ihre bestimmtere Fixirung fällt in diese Jahre; sie hat aber nichts gemein mit den Absurditäten, die damals auftauchten, sie ist auch nicht in diesen Jahren wie ein Meteor aufgetaucht, um wieder zu verschwinden, was von jenen Wunderlichkeiten durchaus gilt, sondern wie sie schon lang in Zinzendorf's Geist und Herzen embryonisch lag und sich entwickelte, so hat sie auch jene schwärmerische Zeit weit überdauert, ja sie lebt heute noch lebendig in der Brüdergemeine, wenigstens unter deren Theologen. Es war auf einem Synodus im Jahr 1745 zu Marienborn, daß diese Idee gründlich erörtert und von Zinzendorf mit etwas mehr Klarheit und Präcision hingestellt wurde, als es ihm in früheren Discursen möglich gewesen war. Das Wesentliche dieser Idee dürfte sich etwa in Folgendem wiedergeben lassen: Gegenüber dem Geltendmachen aller und jeder bestimmten Kirchenidee, sey es der lutherischen oder der reformirten, gegenüber auch dem einseitigen Hervorheben der mährischen Kirchenverfassung innerhalb der Brüdergemeine, stellt Zinzendorf den Satz auf: das eigentlich Wahre und darum Ewige ist die Originalreligion des Heilandes. Diese aber haben schon die Apostel in verschiedenen Copieen aufgefaßt. In gleicher Weise haben sich dann weiter in der Kirche fort und fort verschiedene Auffassungen geltend gemacht. Das alles sind τρόποι παιδείας, verschiedene Erziehungswege Gottes, gestaltet je nach der Individualität des Volks und nach dem Bedürfniß der Zeit. Keine dieser Gestaltungen ist die Kirche schlechthin, keine Auffassung die allein richtige, aber Gott hat einer jeden ihr besonderes Theil und Bedeutung gegeben. So stehen denn gegenwärtig in Deutschland die lutherische, die reformirte und nun auch die mährische Kirche als verschiedene Erziehungsanstalten Gottes da. Dabei ist nun allerdings nicht zu läugnen, daß zur Zeit die mährische Kirche vorzugsweise eine Wohnstätte der unsichtbaren Kirche Gottes ist. Darum hat sie aber auch den hohen Beruf, die anderen gewissermaßen in sich aufzunehmen, d. h. innerhalb ihres Kreises die Auffassungen der beiden Anderen mitzuvertreten, so zwar daß sie zu dem Ende innerhalb des eignen Gebietes verschiedene Tropen unterscheidet. Es gibt also in ihr Glieder lutherischer Confession, Glieder mit reformirtem Bekenntniß und endlich strikt mährisch gesinnte. Die ersteren beiden scheiden sich auch soviel möglich local, so daß die Gemeinen in Holland und der Wetterau reformirten Tropus, die Gemeinen in Sachsen und Schlesien lutherischen Tropus haben. So stellt denn die Brüdergemeine in dieser umfassenden Allgemeinheit, bei der die Unterschiede nicht verwischt, sondern vielmehr lebendig in's Bewußtseyn gerufen werden, die wahre unitas fratrum dar und kann in der Weise als ein Sauerteig unter allen Religionen wirken. — So ungefähr Zinzendorf; und mit der Realisirung dieser Idee hat er der Brüdergemeine die Signatur der wahren Allgemeinheit, der echten Union im Geist gegeben, welche die Mannigfaltigkeit in der Einheit nicht aufhebt, die Gott gesetzten Unterschiede nicht verwischt, sondern anerkennt und das alles aus dem echten Princip der christlichen Liebe heraus, die alles trägt und alles duldet und sich überall der Wahrheit freut. Freilich recht verstanden wurde er damals

bei seinen Mitarbeitern nicht, und es bedurfte erst einer eigentlichen brüderischen Theologie, die man damals noch nicht hatte, um diese Idee fruchtbar zu machen. Was ihr Verständniß damals hinderte, war vielleicht auch eine formale Unrichtigkeit in der von Zinzendorf gegebenen Fassung. Er spricht von drei Tropen; nun gab es aber eigentlich nur 2 verschiedene Lehrtropen, den lutherischen und den reformirten, ein mährischer Lehrtropus war nicht vorhanden. Zinzendorf suchte zwar hin und wieder einen solchen aufzustellen, aber er lag mehr in seiner Phantasie. Die mährische Kirche unterschied sich von den beiden anderen nur geschichtlich und durch ihre Verfassung; und grade weil die mährische Kirche keinen besondern Lehrtropus hatte, darum konnte sie in der That die beiden andern in sich aufnehmen. Hätte sie einen eignen gehabt, so wäre ihre Stellung zu den beiden anderen eine schwierige und unklare geworden. Ihr Tropus besteht also gerade darin, für die beiden anderen Raum zu haben. So steht sie heut zu Tage da, nur daß die Tropen nicht local, ja bei den Laien überhaupt nicht klar geschieden sind. Hätte Zinzendorf diesen faktischen Zustand damals in seine Begriffsbestimmung aufgenommen, er würde vielleicht besser verstanden worden seyn. Aber diese formale Mangelhaftigkeit schwächt die Tiefe der Idee nicht. — Hatten nun auch seine Mitarbeiter ihn nicht ganz verstanden, so hatten sie ihm doch einstimmig nachgegeben. Und weil Zinzendorf damit ein wesentliches Stück der Brüdergemeine gesichert sah, so gab er nun seinerseits auch ihnen nach in dem Wunsch nach Herstellung altbrüderischer Kirchenformen. Ohne die Tropenidee als Correktiv würde es in dieser Fixirung kirchlicher Formen eine Veräußerlichung der Brüdergemeine gesetzt haben. Es wurden nun, ähnlich wie es in der alten Brüderkirche der Fall gewesen, die Aemter der Akoluthen, Diakonen und Presbyter als Vorstufen des Bischofthums eingerichtet, und gleich eine ganze Anzahl Kandidaten für diese Aemter geweiht. Genau hielt man sich freilich nicht an das Vorbild der alten Brüderkirche, denn die Akoluthie und das Diakonat wurde auch auf den weiblichen Theil der Gemeine ausgedehnt; eine Einrichtung, die später in Bezug auf das Diakonat wieder gefallen ist. Mit dem Kirchenregiment hatten aber alle diese Aemter, selbst das Bischofsamt, nichts zu thun. Es waren nur die verschiedenen Kirchengrade für die Mitbetheiligung an Wort und Sacrament. Auf weiblicher Seite hatten diese Aemter, nur die Bedeutung der privaten Seelsorge. Neben diesen specifisch mährisch-kirchlichen Aemtern hielt man das Aeltestenamt fest, als das nicht zur mährischen Kirche, sondern zum Wesen der Gemeine gehörige; jede Gemeine hatte ihren Aeltesten, jedes Chor in derselben den seinigen. Sie hatten die specielle Seelsorge zu üben. Diese Aemter haben sich unter dem Namen „Gemeinhelfer" und „Chorpfleger" bis auf den heutigen Tag erhalten.

Gehen wir nun zu den Extravaganzen über, die von Zinzendorf angeregt, in diesen Jahren in der Brüdergemeine in Betreff der Lehre und des Liturgikums überhand nahmen, so müssen wir uns zuvörderst, um die Veranlassung zu denselben deutlicher zu erkennen, noch einmal vergegenwärtigen, welche eigenthümliche persönliche Stellung Zinzendorf damals einnahm. Von seiner, außer der Verfassung stehenden, absoluten Machtstellung haben wir bereits gesprochen. Sie wurde gegen Ende des Jahres 1741 fixirt, indem er das von seinen Mitarbeitern ihm angetragene Amt eines bevollmächtigten Dieners der Gemeine" annahm. Er trat in Folge dessen auf eine immer einsamere Höhe. Auch seine nächsten Mitarbeiter, die früher in einem vertraulicheren Verhältniß zu ihm gestanden, traten ihm ferner. Karakteristisch ist, daß er jetzt allgemein „Papa" genannt und statt des sonst unter den Brüdern und auch ihm gegenüber bisher üblichen „du", mit „Sie" angeredet wurde. Dazu kam, daß durch mancherlei Umstände gerade diejenigen, die bisher mit ihm gearbeitet hatten, jetzt auf entfernteren Posten thätig waren, und seine nächste Umgebung aus jüngeren Personen bestand, die mit scheuer Ehrfurcht zu ihm aufblickten. Ja diese Umgebung war eine vorzugsweise weibliche; die „Aeltestin", Anna Nitschmann, in die Zinzendorf großes Vertrauen setzte, damals etwa 30 Jahr alt, deren Nichte Anna Johanna Piesch, damals ungefähr

Jahre alt, und Zinzendorfs Tochter Benigna in demselben Alter, waren darin ervorragendsten. Dazu kam noch Johannes Langguth, von Friedrich von Watteville irt als Johannes v. Watteville, eine durchaus weibliche Seele mit einem rmerisch empfindsamen Zug; und endlich Zinzendorfs Sohn, Christian Renaten ganz ähnlicher Gemüthsart. In dieser Umgebung ward jede von Zinzendorf erte Idee sogleich mit Enthusiasmus erfaßt, oft aber nur halb verstanden und heuerlich ausgestaltet. Ja, was Zinzendorf nur gelegentlich, leise vergleichend antet, das ward hier concret, äußerlich gefaßt, zum Stichwort gemacht und in die re der gewöhnlichen Phrase herabgezogen. Wir wollen damit diesen Personen zu- t noch keinen sittlichen Vorwurf machen, es ist nur die Art wie niedere und beittere Geister immer das Große und Ideale auffassen; aber es dient uns zur Erng, wie Manches in der Gemeine landläufig geworden, was Zinzendorf ursprüngnders gemeint. Man könnte fragen, warum Zinzendorf dem nicht gesteuert habe; eben seine einsame Höhe ließ ihn in die niederen Schichten des gewöhnlichen Gelebens nicht tief genug hineinblicken. Er sah von Oben herab seine Gemeine im l, ihre natürliche Wirklichkeit war vor ihm verhüllt und er hatte in seiner Umge- Niemand, der den Schleier gelüftet hätte. Dieser Idealismus Zinzendorfs wirft nstruktives Licht auf die in Rede stehende Zeit. — Zu diesen von Zinzendorf da- ausgegangenen und in der Brüdergemeine weiter gebauten Anschauungen gehört Allem seine Trinitätslehre der damaligen Zeit. Man hatte ihm und seiner eine von gegnerischer Seite vorgeworfen, daß hier einseitig nur die Person Christi rgehoben würde, die drei Personen der Gottheit aber nicht zu ihrem Rechte kämen. Wahrheit davon fühlte er selbst und suchte nun die Lücke nach seinem Herzensn auszufüllen. Er faßte die Trinität, wenigstens in sofern sie der Menschheit sich barend zukehrt, als Familie. Der heilige Geist übernimmt hier die Rolle der ter. In diesen Vorstellungskreis wird auch die Gemeine oder die ideale Kirche, die einschaft aller Gläubigen, hineingezogen. Sie ist die Braut des Lammes, also des rs Schwiegertochter oder Schnur. Diese Braut ist aber zugleich aus der Pleura, Seitenwunde Christi, ihres Mannes, geboren (nach Jes. 51, 1), und wiederum am z ihm verlobt. Diese Braut pflegt nun der heilige Geist als die Mutter der Ge- e bis zum dereinstigen Eheakt in der Ewigkeit. Die diesseitigen Vorbilder dieses l sind das Abendmahl und die menschliche Ehe. — Diese und andere ähnliche Vorngen finden sich aber nie als System zusammengestellt. Sie werden überhaupt nicht nell gefaßt. In Reden und Synodaldiscursen erscheinen sie aphoristisch, ihr Haupt- sind die Lieder und Liturgieen. An diesen ist Zinzendorf in jener Zeit ungemein tbar. Am karakteristischsten für diese eben genannten Trinitätsanschauungen sind Nachbildungen des altkirchlichen Te deum. Sie führen die Titel: Te sponsam, patrem, Te matrem, Te Jehovah, Te agnum u. s. w. und finden sich im zwölf- Anhang zum herrnhutischen Gesangbuch vom Jahre 1745. Uebrigens war diese itätspoesie nur von kurzer Dauer. Schon mit dem Ende des Jahres 1745 ver- ndet sie und löst sich auf in den alles verschlingenden Cultus des „Marter- mes". An Schroffheit und Kühnheit des Ausdrucks schreiten die Lieder dieser Zeit nweise fort, aber die Kühnheit macht bald einem überschwänglichen weichlichen Spie- mit sinnlich ausgemalten Vorstellungen Platz. (Dahin gehört z. B. das bekannte von den „Kreuzluftvögelein".) Gerade die sinnliche Auffassung des leidenden Christ ist der karakteristische Zug jener Zeit. Das ewig wiederkehrende Object der Reden Lieder sind die Wunden des Heilandes, besonders die Seitenwunde. In nur erdenklichen Ausmalungen wird dieselbe besungen, sodaß nicht nur das künsth ästhetische, sondern auch das nüchterne christliche Gefühl stark dadurch verletzt . Ein starkes Beispiel dafür ist Zinzendorfs „Wundenlitanei" vom Jahre 1744, alls im zwölften Anhang, und seine Reden über dieselbe vom Jahre 1747. Alle Ausschreitungen sind im Grunde nur die Consequenz von dem, was man auf jenen

Lehrsynodus in Marienborn 1740 ausgesprochen. Die Phantasie und das religiöse Gefühl werden die Quelle der religiösen Vorstellungen, diese Vorstellungen werden dann in die heilige Schrift hineingetragen, und so glaubt man auf dem Boden der Schrift zu stehen. — Mit diesem schwärmerischen Phantasieleben auf dem Gebiete der Lehre und des Liturgischen ging ein Umschwung des ganzen Gemeinlebens im Aeußeren Hand in Hand. Jene frühere Genügsamkeit und Einschränkung, wie sie in Herrnhut in den dreißiger Jahren sich gezeigt, hörte auf. Eine gewisse Wohlhäbigkeit, ja recht eigentlich Verschwendung griff statt dessen Platz. Früher hatten die Diener der Gemeine neben ihrem geistlichen Amt ein Handwerk getrieben, das sie ernährte. Jetzt hörte das auf; sie fanden ihre Unterstützung aus der allgemeinen Kasse und lebten seitdem immer mehr auf hohem Fuße. Die häusliche Einrichtung der Pilgergemeine, besonders bei Synoden, war eine glänzende. Zinzendorf pflegte mit der Pilgergemeine standesgemäß, als Graf, zu reisen, und solche Reisen verschlangen große Summen. Die Gewerbe in den Gemeinorten wurden schlaffer betrieben. Eine große und immer wachsende Menge von Festen verkürzte die Zeit der Arbeit, und diese Feste wurden mit großem Pomp gefeiert. Illuminationen, Transparente und künstlicher Schmuck aller Art, natürlich im Geschmacke der damaligen Zeit, durften in den Jahren 1747 bis 49 bei keinem Fest mehr fehlen. In diesem Stücke ging die Gemeine zu Herrnhaag mit verführerischem Beispiel allen anderen voran. Das Geld zu allen diesen Ausgaben wurde von reichen Freunden in Holland und England geborgt. Wie man die wachsenden Schulden decken könne, danach fragte man nicht. — Das Bedenklichste aber war eine gewisse Ausartung der Seelenpflege in den einzelnen Chören. Die Seelsorger der ledigen Chöre waren meist jung und unerfahren, und dabei ganz in jenen phantastisch spielenden Strom hineingerissen. Man sah die Sünde fast ausschließlich in den geschlechtlichen Trieben und die seelsorgerische Behandlung derselben trat daher überall in den Vordergrund. Mit peinlicher Aengstlichkeit, aber doch auch wieder mit allzugroßer, indiskreter Naivetät wurden sie behandelt, und das nicht nur in der privaten Seelsorge, sondern auch in den öffentlich gesungenen Liedern. Daß für unbefestigte Gemüther darin eine große Gefahr lag, daß Unlauterkeit, Selbsttäuschung, ja wohl auch Heuchelei das innere, geistliche Leben der Einzelnen hemmten und in Fesseln schlugen, wollen wir nicht läugnen, doch das müssen wir ebenfalls bezeugen, daß, so weit unsere handschriftlichen Quellen reichen, direkte Versündigungen auf dem genannten Gebiete in Folge der verkehrten Behandlung so gut wie gar nicht vorgekommen sind. Wohl lag ein Verfallen in fleischliche Irrwege, wie es so manche Sekten in jenem Jahrhundert in abschreckender Weise gezeigt haben, sehr nahe, aber es hat eine besondere Providenz Gottes über den Irrenden gewaltet. Ein gewisser Leichtsinn, eine ausgelassene fröhliche Ungebundenheit im Umgang, ein hochmüthiges Verachten jedes pietistischen Heiligungsernstes war allerdings vorhanden, ja es war das die karakteristische Signatur der Zeit, aber über diese allgemeine Basis ging das Leben der Gemeine nicht hinaus. Was vereinzelt etwa vorkam, kann nicht ohne Weiteres der Gemeine als solcher zur Last gelegt werden. Jedenfalls kann das, was der Stadtschreiber Volk in Büdingen und der Schneider Bothe in Berlin damals gegen die Brüdergemeine schrieben (Alexander Volk, das entdeckte Geheimniß der Bosheit der herrnhutischen Sekte, Frankfurt 1750. H. J. Bothe, zuverlässige Nachricht des entdeckten herrnhutischen Ehegeheimnisses, Berlin 1751), nicht als geschichtliche Quelle angesehen werden. Sie waren ehemalige Mitglieder der Brüdergemeine gewesen. Sie schrieben aus Haß und Rache und zugleich aus unreiner Lust am Skandal.

Daß aber die Brüder damals bei aller Schwärmerei sich eine gewisse Nüchternheit bewahrten, beweisen ihre zu derselben Zeit geführten ausgedehnten Verhandlungen mit Staatsbehörden. Die wichtigsten sind die mit Sachsen und England. In Folge der ersteren erhielt Zinzendorf die Erlaubniß der Rückkehr nach Sachsen (October 1747) und die Reichsgrafschaft Barby, die vor Kurzem von Sachsen-

Weißenfels an Kursachsen gefallen war, wurde den Brüdern für einen an die sächsische Steuercasse geleisteten Vorschuß von hunderttausend Thalern in Pacht gegeben, so daß die Pachtsumme mit den zu erhaltenden Zinsen durch einen jährlichen Canon ausgeglichen wurde. Die Brüder wurden zugleich in Sachsen als Augsburgische Confessionsverwandte anerkannt; eine Concession, wie in Preußen, erhielten sie zwar nicht, aber ein „Versicherungsdecret“ aus dem kurfürstlichen Cabinet sicherte ihnen die fernere, ungefährdete Existenz in Sachsen. — In England, wo die Brüdergemeine trotz des methodistischen und hochkirchlichen Gegensatzes sich immer mehr ausgebreitet und Boden gewonnen hatte, wurde die mährische Brüderkirche als eine im ganzen brittischen Reich zu Recht bestehende Kirche mit vollständiger Gewissens- und Kirchenfreiheit staatlich anerkannt durch die Parlamentsakte vom 12. Mai 1749. — Anders freilich endete ein Conflikt mit der Isenburgischen Regierung zu Büdingen. Der bisherige regierende Graf Ernst Kasimir war den Brüdern durchaus freundlich gesinnt, er starb aber im October 1749. Sein Nachfolger, Graf Gustav Friedrich, ein dem Leibe und Geiste nach schwach- und stumpfsinniger Mann, war ganz in den Händen seines Regierungsraths Brauer; und dieser war ein erklärter Feind der Brüder. Als die Huldigung der Herrnhaager Gemeine an den neuen Landesherrn zur Sprache kam, machte Brauer bei der büdingschen Regierung den Vorschlag, die Huldigungsformel so einzurichten, daß die Brüder darin mit der Versicherung der Treue gegen den Landesherrn zugleich jeglicher Abhängigkeit von Zinzendorf entsagten. Das hieß mit anderen Worten Losreißung der Gemeine zu Herrnhaag aus dem Verband der Brüdergemeine. Würden sie sich, meinte Brauer, dieser Huldigung weigern, so fordere man auf Grund des westphälischen Friedens die Emigration mit der gesetzlichen dreijährigen Frist. Diesen Vorschlag acceptirte die Regierung, und wie vorauszusehen war, weigerte sich die ganze Gemeine ohne Ausnahme in dieser Form zu huldigen. Im Februar 1750 war das Emigrationsedikt publicirt worden, und sofort begann mit großer Einmüthigkeit die Auswanderung. Die Erziehungsanstalten, die bereits eine ziemliche Ausdehnung angenommen, wurden in die Lausitz verlegt. Die ledigen Brüder wanderten zum großen Theil nach Pennsylvanien. Die Verheiratheten zogen in andere Gemeinen, besonders nach Niesky. Nach Ablauf der dreijährigen Frist stand Herrnhaag leer. Die Immobilien wurden an einen büdingschen Regierungscommissar übergeben mit Vorbehalt und Anerkennung des Eigenthumsrechts der Brüder, denn die Brüderunität blieb einstweilen noch im Besitz der Häuser. Die Pacht von Marienborn ging fort. Eine Anzahl Brüder blieben daselbst zur Besorgung der Wirthschaft, und in der Schloßkapelle wurde von Brüdern für die Bewohner der Umgegend gepredigt. Dieser kümmerliche Rest des blühenden wetterauischen Gemeinlebens blieb bis zum Ablauf der Pacht im Jahr 1773.

War nun diese Katastrophe auch ein schreiendes Unrecht der büding'schen Regierung, ein Vertragsbruch, so gemein und ehrlos, als sich nur einer denken läßt, denn die Verträge von 1743 wurden geradezu ignorirt, so war sie doch für die Brüdergemeine zum tiefen Segen, denn hieran gingen ihr durch Gottes Gnade die Augen auf über ihre schweren Verirrungen. Jedoch nicht ohne Vorbereitungen. Schon im Jahre 1749 hatte Zinzendorf einen Blick gethan in die Tragweite jener Verirrungen. Er rief damals seinen Sohn, der besonders tief in die weichlich-schwärmerische Richtung hineingerathen war, zu sich nach London und erließ ein rügendes Sendschreiben an alle Gemeinen. Auf einer Rundreise durch die deutschen Gemeinen im Jahre 1750 erfuhr er noch mehr; er redete überall ernstlich und nachdrücklich. Darin unterstützten ihn Johannes von Wattewille und Andere. Aber am nachdrücklichsten redete Gott selbst zu den Herzen durch sein schweres Gericht über Herrenhaag. Sehr rasch verschwand nun der ganze bunte Flitter dieses Traumlebens und machte einer tiefen Ernüchterung Platz. Aber die fröhliche dankbare Hingabe des Herzens an den Herrn blieb der Brüdergemeine und ihren einzelnen Gliedern. Die Gemeine im Ganzen

ward nicht zerbrochen. Sie blieb noch ferner eine Stätte des Segens, ein weithin einflußreiches Glied im organischen Bau des Reiches Christi.

Bleiben wir hier in der Geschichtserzählung einen Augenblick stehen und werfen einen orientirenden Blick rückwärts. Eine ganz andere Physiognomie hat die Brüdergemeine erhalten seit dem Jahre 1736. Vormals eine *einzeln* stehende lebensvolle Gemeine in der sächsischen Landeskirche, mit entsprechender Thätigkeit nach Außen, jetzt ein *Complex* von vielen über Deutschland, Holland, England, America ausgestreuten Gemeinen, zusammengefaßt als selbstständige, freie mährische *Brüderkirche* und als solche von Preußen und England staatlich anerkannt und in Sachsen wenigstens ungestört zu Recht bestehend. Von dem, was die Gegner 1736 durch Zinzendorf's Entfernung gewollt, war das Gegentheil eingetreten. Der politische Gewaltstreich hatte, statt sie zu ertödten, ihr Leben verzehnfacht. Und an diesen äußeren Fortschritt schließt sich ein *innerer*. Wir können diesen *neuen Gemeingeist*, den wir im Gegensatz zum altherrnhutischen als den *wetterauischen* bezeichnen möchten, wie er sich äußert in Lehre, Liturgie und christlichem Leben, kurz karakterisiren als den freudigen Geist hingebender Liebe. War man im alten Herrnhut vorzugsweise bedacht auf die Heiligung des Lebens, auf den Ernst des christlichen Wandels, und kam man erst allmählich in den dreißiger Jahren darauf, daß der alleinige Quell dieses ganzen neuen, heiligen Lebens die Versöhnung im Blute Christi sey, so stellte man in dieser nun folgenden wetterauischen Zeit diese letztere Erfahrung gleich oben an und ging davon aus. Wir *sind* durch das Blut Christi versöhnt, das erfassen wir in freudigem Glauben und dadurch sind wir frei von Sünde und Teufel. Alles Andere, wie Heiligung des Lebens u. s. w. folgt ganz von selbst nach, man braucht sich *nicht darum zu mühen*. So sprach's Zinzendorf aus; so lebte es im Bewußtseyn der ganzen Gemeine. Betonte man also dort noch das Gesetz, so hier die Freiheit, dort den Ernst, hier die Freude, dort die Kraft des Glaubens, hier die Seligkeit desselben. Kurz, man stand in Herrnhut noch stark unter dem Einflusse des Pietismus, wenn auch im Kampf mit ihm, hier hatte man ihn überwunden. Damit hing zusammen, daß im ganzen Liturgikum das poetisch-gefühlvolle Moment weit mehr zur Geltung kam. Die Feste mehrten sich, die Liebesmahle, das Fußwaschen, wurden allgemeiner. Die geistlichen Lieder quollen reichlicher aus dem Schooß der Gemeine. Die innigsten und tiefsten Lieder Zinzendorfs und anderer Sänger der Brüdergemeine sind aus dieser wetterauischen Zeit. Es ist unstreitig eine *entwickeltere* Stufe des christlichen Gemeinlebens als die im alten Herrnhut, und eben nur dieser entwickelteren Stufe konnte die Erfahrung vom 16. September 1741 entflammen. Wie nur derjenige Galater 2, 20 mit Wahrheit nachsprechen kann, der gelernt hat, nicht mehr mit des Gesetzes Werken umzugehen, sondern allein auf der freien Gnade im Blute Christi zu ruhen, so konnte auch nur der vertiefte und geläuterte wetterauische Gemeingeist jene große Erfahrung machen. Das bisher Gesagte gilt aber nur von der *ersten Hälfte der wetterauischen Gemeinzeit* bis 1743 aber da auch im vollsten Maße. Namentlich müssen die Jahre 1739—41 auch dem kritischsten Geschichtsforscher als die glanzumstrahlte Höhe eines idealen Gemeinlebens erscheinen. Mit dem Jahre 1743, mit Zinzendorf's Rückkehr aus America tritt, wie wir gesehen, eine Wendung ein. Es beginnt die Zeit der Schwärmerei. Die inneren Anlässe dazu liegen wohl noch vor dem Jahre 1743, wie ja jede neue Bewegung ihre inneren, oft sehr geheimen Vorstufen hat. Nur lassen sie sich schwer nachweisen, jedenfalls nicht hier in der Kürze. Genug, daß seit dem Jahre 1743 die Freude zum Leichtsinn, die kühne und begeisterte Liebeshingabe zu einer Art von Leidenschaftlichkeit und Tändelei ward. — Es wäre hier wohl am Ort, mit einigen Worten *die* Frage zu erörtern: worin liegt denn eigentlich das *Wesen* der Verirrung jener Jahre? Was können wir kurz als das *eigentlich Falsche* daran bezeichnen? Auf den ersten Blick erscheint jene Verirrung häufig als eine Geschmacklosigkeit. Und mit Recht. Aber mit einer Geschmacksverirrung können wir es hier allein nicht zu thun haben. Diese hat an sich

keinen ethischen Werth. Sie wäre etwas durchaus Unschuldiges und hatte überdies, so weit sie vorhanden war, ihren Grund im Karakter der Zeit. Außerdem tadelt man wohl auch den Luxus und die Verschwendung, den Müssiggang und die Wohlhäbigkeit. Das ist zwar bereits eine sittliche Verirrung, aber doch wird sie uns bei genauerer Betrachtung nur als die Folge, nicht als das eigentlich Primitive erscheinen. Die eigentliche Verirrung liegt tiefer. Sie liegt im Grund des Herzens. Aber hier ist es nicht ein Abkommen vom Herrn als dem Mittelpunkt des Lebens, es ist nicht ein Verlassen des Herrn. Vielmehr ist das, was die Herzen in jener Zeit belebt im Grunde doch eine innige Heilandsliebe. Es ist ein geflissentliches Zurücksetzen alles Irdischen und Natürlichen, weil der Gekreuzigte ihnen über Alles geht. Das Verkehrte daran ist aber das, daß diese Liebe bei dem heiligsten, geistigsten Gegenstand einen sinnlichen Karakter annimmt. Es ist die vorherrschend sinnliche Vorstellung des leidenden Christus, die phantasiemäßige Ausmalung der leiblichen Erscheinung des Menschensohnes, die schwärmerische Andacht zu dieser blos menschlichen Seite des Erlösers, bei welcher das Bewußtseyn der eigenen Sünde, als der Ursache der Menschwerdung und des Leidens Christi, zurücktritt. Es ist also das „Erkennen des Heilandes nach dem Fleisch", von dem Paulus sagt 2 Corinth. 5, 16, daß es bei ihm, und also überhaupt bei den wiedergeborenen Christen, nicht mehr statt finde. Es ist die Liebe der Maria Magdalena zum Auferstandenen bei der Erscheinung am Grab Joh. 20, 16. 17, die der Herr nur mit dem freundlichen Wort rügt: fasse mich nicht an! Eine Verirrung also, die nur bei der innigen Liebe eines begnadigten Sünders möglich ist. Wenn sie sonst bei keiner Sekte in der Geschichte der christlichen Kirche sich zeigt, so ist das kein Vorwurf für die Brüdergemeine. Der Grund liegt einfach darin, daß wir eben zu keiner Zeit der Kirche, abgesehen vielleicht von einzelnen Individuen, namentlich in der katholischen Kirche, eine christliche Gemeinschaft finden, in der die persönliche Heilandsliebe mit solcher Innigkeit erfaßt worden war, in der sie mit solcher Allgemeinheit sich ausgeprägt hatte. Die Welt kann daher jene Verirrung der Brüdergemeine niemals verstehen, und also nicht über sie richten, denn sie hat nie etwas davon erfahren. Die praktisch bedenklichste Seite der Verirrung ist unstreitig die, daß, während man meinte die sinnlichen Triebe des Fleischeslebens dadurch zu läutern, dieß in unbefestigten Gemüthern leicht in das Gegentheil umschlagen mochte; obgleich wir, wie oben gesagt, keine deutlichen Beweise für diese Thatsache haben. Und von hier aus angesehen, wird sich auch jener sorglos verschwenderische Luxus, dessen wir oben erwähnten, kaum anders ausnehmen als das Salböl der Maria in Bethanien. Joh. 12, 3.— Warum ließ aber, könnte man fragen, der Herr eine hochbegnadigte Gemeine, gerade in diese Verirrung gerathen, zumal unmittelbar nachdem er sie jene Erfahrung vom 16. September 1741 hatte machen lassen? Sollte es vielleicht ein thatsächlicher Hinweis darauf seyn, daß jene Erfahrung eine Täuschung war? Mit nichten. Der Herr hat sich darin grade recht eigentlich als Führer der Brüdergemeine bewährt. Sie mußte an seiner Hand diese Erfahrung machen. Wie der einzelne, wenn er zum bewußten Glauben an den Heiland gelangt ist, durch schwere Erfahrungen sich fortwährend als Sünder erkennen muß, damit er im demüthigen Bewußtseyn der Abhängigkeit von seinem Heilande bleibe, damit er die fortgehende Sündigkeit nicht vergesse, so mußte auch die Brüdergemeine, nach dem Herbst 1741, darauf geführt werden, daß sie noch nicht eine vollkommene, sondern daß sie eine sündige Gemeine sey. Aber es ist nicht nur diese allgemeine Sündigkeit, welche den einzelnen Wiedergeborenen durch besondere Schulen zur tieferen Erkenntniß gebracht werden muß; es muß der Einzelne, im Zusammenhange mit seiner individuellen Natur, auch besondere individuelle Erfahrungen machen, und gerade diese sind oft die tiefsten, und darum die spätesten, von Bekehrung und Wiedergeburt oft zeitlich weit geschieden. Es bringt gar oft der einzelne Mensch zu dem in ihm durch die Gnade gewirkten neuen Leben gewisse Naturseiten hinzu, die für den Anfang das neue Leben zu stützen, ihm dienlich und förderlich zu seyn

scheinen. So etwa eine gewisse Karakterstärke und Energie des Wollens oder andere
seits eine gewisse natürliche Sanftmuth, ein hingebendes und aufopferungsfreudiges G
müth. So sehr nun solche Eigenschaften anfangs unmittelbar in den Dienst des neu
Lebens treten zu können scheinen, ja anfangs oft große Erfolge im Reiche Gottes zeig
so muß doch, wenn der neue Mensch vollkommene Gestalt gewinnen soll, einmal ei
Zeit kommen, wo auch diese Seiten als Naturseiten, als nicht aus dem Gla
kommend, und darum als sündig erkannt werden. Und zwar geschieht dies wohl m
dadurch, daß wir grade auf Grund dieser edleren Seiten in Verirrungen hinein u
an Abgründe geführt werden. Solche Erfahrungen zeigen uns dann das Unzulängli
und Ungenügende bloßer Naturseiten, und wir lernen dann auch diese dem Gekreuzig
zum Opfer zu bringen und von ihm heiligen zu lassen. Es liegt aber in der Na
der Sache, daß solche Erfahrungen nur dem gereifteren Christen und nicht dem Anfän
im Glauben zu Theil werden. Dasselbe sehen wir nun auch bei der Brüdergemein
Wir dürfen wohl von ihr mit Wahrheit sagen, daß in ihr eine gewisse Innigkei
selbstverläugnender Liebe gewißermaßen von Natur lag, sie war ihr durch ih
Entstehung, durch ihre Geschichte und wohl nicht am wenigsten durch Zinzendorfs Pe
sönlichkeit aufgeprägt; und die gleiche Innigkeit trug sie dem Herrn wie den Brüde
entgegen. Indeß so schön diese selbstverläugnende Innigkeit war, der Herr mußte i
zeigen, daß darin viel Naturhaftes lag; und das geschah dadurch, daß diese Innigk
sich in den 40er Jahren vorzugsweis auf den „Christus nach dem Fleisch“ rich
Aber an dem Rand dieses Abgrundes gingen der Brüdergemeine die Augen auf.
that sie Buße und fand sich im Herrn und Seiner Gnade wieder. Es war also d
Erfahrung, die, wie sie der Einzelne oft erst spät nach vielen und großen Vorstufen
erst nach den Hauptwendepunkten des inneren Lebens macht, so auch der Brüde
meine erst nach durchlebtem 13. August 1727 und erst nach durchlebtem 13. Nove
1741 zu Theil werden konnte. Sie zeigt uns, die wir vom Standpunkt der Gesch
auf sie hinblicken, daß die Brüdergemeine damals schon eine bewährte und gegr
Dienerin Christi war und wir lernen von hier aus die Bedeutung der „Sichtung
am tiefsten verstehen und sie als nothwendiges Glied in die Kette der geschich
Entwickelung pragmatisch einreihen. Und bedenken wir nun weiter, wie der Herr
im entscheidenden Moment die Brüdergemeine vom Abgrund mit liebender Hand
zog, wie er ihr die bisherige Segensstätte der Wetterau zwar strafend entzog, aber
für zugleich die alte Heimath in der Lausitz ihr wieder öffnete, so müssen wir es
erkennen, daß die im November 1741 in's Bewußtseyn der Gemeine aufgeno
Idee vom Stab seiner unmittelbaren Führung nicht ein Wahn, nicht eine Täusch
war. Er hat sich gerade in dieser Zeit der Prüfung als der „Aelteste“ der Brü
gemeine herrlich bewährt. Und darin liegt auch zugleich, wie wir mit vollem
diese Zeit als eine Zeit der Sichtung bezeichnen können, eine Zeit, da die ein
unlauteren Glieder ausgeschieden wurden, die Brüdergemeine selbst aber als beg
Sünderin hinübergerettet ward in eine neue Zeit. — Diese ganze Zeit nun von 17
1750, die Zeit der Verirrung mit eingeschlossen, hat einen eigenthümlichen, in der
Geschichte der Brüdergemeine singulär hervortretenden Karakter. Die Brüderge
tritt mit der Ueberwindung des Pietismus in ein neues Stadium. Im alten Herrn
wie im Pietismus überhaupt, wollte man mit der Welt und der Natur in j
Gestalt durchaus brechen. In der Wetterau nahm man die Welt und die Na
das kosmische Element im menschlichen Daseyn, in veredelter Gestalt in sich auf
suchte es der neuen Natur, der Religion dienstbar zu machen. Man wollte d
Religiöse und das Kosmische verweben zu göttlicher Harmonie, nicht weil man mit
Welt noch buhlen und nicht von ihr lassen wollte, sondern weil man aus d
Liebe zum Gekreuzigten ihm alles, alles, was das Menschenherz bewegt, darbrin
wollte, weil alles, was die Menschen schön und groß und herrlich nennen, als Sieg
trophäen die Stufen seines Thrones bauen sollte — ein Gedanke, der an sich

seine große Berechtigung und tiefe Wahrheit hat, zu dessen Realisirung die Brüdergemeine aber damals noch nicht fähig war; ihr wurde das Kosmische zum Fallstrick, zur Versündigung. Aber diese Wetterauische Gemeinzeit ist, wenn auch in unvollkommener Weise doch eine Thatweissagung auf eine dereinstige wirkliche Harmonie zwischen dem Kosmischen und dem Religiösen, auf eine Verklärung des menschlich Naturhaften in der vollen Gottebenbildlichkeit. — Dieses eben geschilderte Moment legt uns eine Vergleichung der Wetterauischen Gemeinzeit mit dem deutschen Mittelalter in Staat und Kirche nahe. Wie die altherrnhutische Zeit mit ihrer Einfachheit und ihrem Kampf gegen die Welt dem kirchlichen Alterthum, so entspricht die Wetterauische Zeit durchaus dem kirchlichen Mittelalter. Denn jener frische Hauch der Begeisterung, die reflexionslose Unmittelbarkeit des Empfindens, des Schauens und Handelns, die Innigkeit und Tiefe christlicher Mystik, das Hineinziehen des menschlich Schönen und Großen, der menschlichen Kraft und der menschlichen Kunst in den Dienst der Kirche, aber auch die Schattenseiten, die Hierarchie, das Geblendetwerden von den Formen bis zu dem Moment, da die Form mit ihrem Gepränge dem schaffenden Geist über den Kopf wächst, das alles ist es, was die Wetterauische Zeit der Brüdergemeine mit dem deutsch-kirchlichen Mittelalter gemein hat. Natürlich darf man dabei die künstlerische Durchführung der [illegible] nicht vergleichen wollen, sondern nur die Idee an sich. Diese aber ist in beiden unstreitig dieselbe. Endlich gibt auch das Verhältniß zur Gegenwart eine gewisse Parallele. Wie für unser Jahrhundert das deutsche Mittelalter, so ist für die Gegenwart der Brüdergemeine jene Wetterauische Zeit recht eigentlich die romantische Zeit, die man zwar nicht zurückwünscht, aber in der das Gemüth sich gern ergeht, getragen von dem begeisternden Wehen einer großen Zeit. Nur der Ausgang der Zeit ist auf beiden Seiten ein verschiedener. Die Kirche des Mittelalters zerfiel, ein Riß zersprengte sie, und aus ihm quoll die neue Kirche hervor in veränderter Gestalt und verändertem Wesen, während das alte Gebäude als eine großartige Ruine stehen blieb. Die Brüdergemeine aber ward aus der Wetterauischen Zeit in ihrer Integrität hinübergerettet in eine neue Zeit; das Gebäude blieb stehen, es ward nur gereinigt und erneuert. Mit dem Jahr 1750 treten wir also in eine neue Zeit, in welcher der Brüdergemeine eine neue Aufgabe für das Reich Gottes zu Theil wird.

VI. Das letzte Jahrzehnd in Zinzendorf's Leben oder die Anbahnung der „Brüderunität." 1750—1760. — Wir wollen die folgenden 10 Jahre in der Kürze überblicken. Ihre Bedeutung liegt einmal darin, daß die Brüdergemeine aus ihrer Schwärmerei zur Nüchternheit, aber zur um so tieferen Erfassung der [illegible] Gemeinprincipien in Lehre und Gemeinschaftsleben zurückgeführt wurde. Es ist die Zeit innerer Restauration. Andererseits aber haben diese Jahre eine große Bedeutung für die Zukunft der Brüdergemeine, denn es bahnt sich in denselben ihre noch heute bestehende Verfassung an. Schon bei der Parlamentsverhandlung in London 1749 war sie von Zinzendorf als Brüderunität bezeichnet worden. Dieß ist fortan ihr Karaktername; in ihm finden die beiderseitigen Bestrebungen, die auf freien Zusammenschluß im Geist gerichteten Bestrebungen Zinzendorf's, und die auf Ausgestaltung und Sicherstellung der mährischen Kirche gehenden seiner Mitarbeiter ihren höheren Einheitspunkt. Der Name Brüderunität bezeichnet die Brüdergemeine als eine auf Grund der „Tropen" durch Lutherthum und Calvinismus hindurchgehende, ächt confö[de]rativ-unionistische, aber zugleich äußerlich bestimmt organisirte, christliche Gemeinschaft. Die Brüdergemeine spricht es mit diesem Namen aus, daß ihr Wesen nicht darin besteht, eine freie Kirche mit eigenem Kirchenregiment zu seyn, bestimmt aber zugleich ihr Wesen als Gemeine für die Zeit näher als Unionsgemeine, als Gemeine, welche in sich die Idee der Tropen lebendig realisirt und für deren Flüssigmachung nach Außen arbeitet. Diese Idee der Unität sollte sich nun nach Zinzendorf's Meinung auch in concreter Weise ausgestalten, und dazu glaubte er, sei die Anerkennung der mährischen Brüderkirche als „evangelische Brüderunität" seitens des englischen Parla-

ments die geeignete äußere Basis. Deßhalb verlegte er auch seinen Sitz und somit d
Leitung der Brüderunität nach London. Ein altes herzogliches Schloß an d
Themse, unterhalb London, Lindsey-house genannt, ward von den Brüdern in Pa
genommen als ein zweites Marienborn. Hier sollte die Pilgergemeine, oder, wie m
jetzt sagte, das „Jüngerhaus", seinen Sitz haben. Hier sollten Conferenzen und S
noden gehalten, von hier aus sollte die ganze Unität geleitet werden. Da trat al
ein Umstand ein, der anfangs die ganze Unität zu erschüttern, ja zu vernichten droh
der aber in der That grade dazu dienen mußte, dem Aufbau derselben einen wesentlich
Halt und zugleich einen eigenthümlichen Karakter zu geben. Das war die Schulde
noth, in welche die Brüder jetzt geriethen. Wir haben schon auf die maßlose Ve
schwendung in der Zeit der Schwärmerei hingewiesen, auf das unüberlegte Aufnehm
von Capitalien auf Grund des moralischen Credits. Eigenes Vermögen hatte die Br
dergemeine ursprünglich gar nicht; es waren ja arme Exulanten, die Herrnhut geba
hatten. Was da war, war Zinzendorf's Privatvermögen, das er in edler Großherzi
keit von Anfang an ganz für die Sache der Gemeine geopfert hatte. Aber dieses l
zum großen Theil in dem verpachteten Gut Berthelsdorf und die Pachteinnahme lan
kaum für den etwas großartigen Familienhaushalt aus. Alle aufgenommenen Capitali
aus Holland, England u. s. w. waren auf Zinzendorf's Namen geborgt worden, i
galt als Pachtherr von Marienborn, von Lindsey-house u. s. w. Nun war er aber
wenig Geldmann, daß er sich um die Verwaltung dieses immer großartiger werdend
Creditwesens gar nicht kümmerte, sondern dasselbe einigen seiner Mitarbeiter, sogenann
„Generaldiakonen" überließ, gleichwol aber in letzter Instanz über die Verwendung d
aufgenommenen Gelder, wie über die Aufnahme neuer verfügte. Einer dieser Genera
diakonen, Friedrich Wenzel Neißer, ein Mähre, aber genialer und, wenn m
so sagen darf, windiger als seine Landsleute, hatte durch sein unsinnig verschwenderisch
Auftreten in der Gemeine Zeist in Holland, und namentlich durch die Lässigkeit im Zahl
der Zinsen das Mißtrauen der holländischen Freunde, die bisher die größten Summ
willig gegeben hatten, rege gemacht. Dieses Mißtrauen, das sofort auch in Engla
unter den dortigen Gläubigern um sich griff, führte die junge Unität an den Rand ein
furchtbaren Bankerotts. Zinzendorf und einige der englischen Brüder waren mehrmal
nahe daran, in's Schuldgefängniß zu wandern. Etliche grade zu rechter Zeit eintretend
wunderbare Einzelhülfen retteten jedoch den moralischen Credit wieder, und es gela
Zinzendorf auf Grund seines persönlichen Ansehens alle Gläubiger in Holland wie i
England theils zu weiterer Gestundung, theils zu billigen Contrakten zu bewegen. Da
durch ward aber der Bankerott nur hinausgeschoben, nicht abgewendet. Es war kla
daß zur dauernden Abhülfe alle Mitglieder der Unität ökonomisch zusammentreten un
an der Deckung der Schuld als einer schlechthin gemeinsamen arbeiten mußten; und da
ferner die Verwaltung des ganzen Creditwesens in der Hand einer eignen selbstständige
Behörde ruhen müsse. Zu diesen Gedanken gab Zinzendorf selbst die Anregung, au
geführt aber wurden sie von einem Mann, der, wie kein anderer dazu geeignet, vo
Gott der Brüdergemeine in dieser bedrängten Zeit zum Retter gegeben ward. Da
war Johann Friedrich Köber, geb. 1717, früher Jurist im Dienst des Obe
amtshauptmanns v. Gersdorf in Bautzen, seit 1747 Mitglied der Brüdergemeine. E
war ein Mann von eisernem Karakter und zäher Willenskraft, dabei von großer Umsich
Gewandtheit und klarem Blick in die realen Verhältnisse. Was aber die Hauptsach
war, er hatte ein warmes Herz für das Gemeinwohl, eine aufopferungsfreudige Hingab
und Liebe zur Unität, die ihn, wo es die Sache des Ganzen galt, kein Opfer, kein
Mühe scheuen ließ. Er brachte es durch rastlose Thätigkeit dahin, daß das Zinzen
dorfische Familienvermögen vom Unitätsvermögen*) geschieden wurde, daß für die Sc

*) Ein solches bildete sich nämlich jetzt allmählich durch Vermächtnisse an Capitalien und
Gütern, namentlich vom Oberamtshauptmann Grafen von Gersdorf, der um diese Zeit starb.

waltung des letzteren eine eigene unabhängige Behörde, das „Directorialcollegium“ eingesetzt wurde, welches zugleich auch die bürgerlichen Angelegenheiten der Brüdergemeine unter sich hatte, und daß endlich eine Unitätssteuer ausgeschrieben wurde, die nach Maßgabe des Vermögens auf die einzelnen Provinzen und Gemeinen vertheilt, eine bestimmte Summe, nämlich die Zinsen der sämmtlichen Schulden aufbringen mußte. Dadurch ward die ökonomische Lage der Unität geordnet, und es konnte an eine allmähliche Abtragung der Schulden gedacht werden. Aber es ging noch durch viel Nöthe und Kämpfe, und erst als Köber längst die Augen geschlossen, im Jahr 1801, war die Unität als solche schuldenfrei.

An dieser Schuldennoth nun und an den Versuchen zu ihrer Hebung baut sich die Unitätsverfassung auf. Grade diese beiden Momente, die Verpflichtung aller Unitätsglieder zur Deckung der Schuld und die Errichtung einer selbstständigen financiellen Behörde in Gestalt eines collegialen Direktoriums sind dafür von tief greifender Bedeutung. Zinzendorf selbst, obgleich zu monarchischer Stellung geboren, zeigt in dieser ganzen Zeit unverkennbar das Bestreben, seine Aemter an verschiedene Collegien zu übertragen, wohl in der bestimmten Ueberzeugung, daß nach seinem Dahinscheiden keiner vorhanden seyn würde, der, wie er, alles in seiner Person vereinen könne, und zugleich in dem Bewußtseyn, daß eine collegiale Leitung das an sich Vorzüglichere sey. Nur entwickeln sich mehrere der von ihm creirten Collegien, selbst das relativ selbstständigste, das „Direktorialcollegium“ für sämmtliche äußere Angelegenheiten der Unität nicht zur vollen Selbstständigkeit, indem er mit seiner mächtigen Persönlichkeit überall leitend dahintersteht. Dies Verhältniß veranlaßte mehrere heftige Reibungen zwischen ihm und Köber, indem der ökonomische Realismus des Letzteren und der zu sehr blos die geistige Seite der Gemeine in's Auge fassende Idealismus des Ersteren oft heftig auseinanderlagen. Erst nach Zinzendorfs Tod konnte die collegiale Leitung der Unität zur realen Wahrheit werden, aber wir dürfen nicht verkennen, daß er selbst schon in richtiger Erkenntniß der Sachlage die Bausteine zusammengetragen hat. Aber nicht nur die Collegialität der Behörden ist es, was er im Auge hat. In engster Verbindung mit der Idee, daß alle Glieder der Unität zur Mitübernahme der Schulden und deren Deckung verpflichtet seyen, spricht Zinzendorf bei einer Synodalconferenz in London es aus, daß künftig auf den Synoden die Gemeinen durch selbstgewählte Deputirte müßten vertreten seyn. Das war damals etwas ganz Neues und es kam auch, so lange er lebte, durch mancherlei Umstände verhindert, nicht zur Realisirung. Aber es war ein fruchtbarer Gedanke. Die Unität hat ihn nach Zinzendorfs Tod zur Wahrheit gemacht, denn die erste nachzinzendorfische Synode war eine aus Urwahlen hervorgegangene Repräsentativsynode. So haben also merkwürdiger Weise die beiden Grundlinien der Unitätsverfassung, die synodale Legislative und die collegiale oder presbyteriale Exekutive ihre Anregung und ihren Ausgangspunkt in dem absoluten Monarchen Zinzendorf. Und unverkennbar haben zur Anbahnung der Unitätsverfassung in dieser Gestalt zwei Faktoren in einflußreichster Weise zusammengewirkt: einmal, wie wir schon oben andeuteten, die ökonomische Noth und dann der Aufenthalt Zinzendorfs und seiner Mitarbeiter während der ersten Hälfte der fünfziger Jahre in England, dem Lande, das mit seiner freien Verfassung und seinem Selfgovernment den übrigen Staaten Europa's um mehr denn ein Jahrhundert voraus war und ihnen als Muster voranleuchtete. Dadurch aber, daß die ökonomische Noth der Hebel wurde für die Verfassungsentwickelung der Unität, hat diese zugleich einen eigenthümlichen, ursprünglich nicht beabsichtigten Karakter erhalten. Die Brüderunität ist seitdem bis auf den heutigen Tag nicht nur eine kirchlich-organisirte Unionsgemeine, die die beiden Tropen des Protestantismus in sich lebendig zu vereinen strebt, sondern sie ist auch außerdem noch dadurch zu einem Ganzen verbunden, daß sie einen gemeinsamen materiellen Besitz hat, ein gemeinsames Vermögen, das sie theils in Gütern, theils in Gewerben kapitalisirt und dadurch einerseits die eigenen kirchlichen Be-

dürfnisse deckt, andererseits in verschiedenen Gebieten für das Reich Gottes arbeitet. Es ist dies nicht eine rein äußere und durchaus indifferente Form der Existenz, sondern der ökonomische Verband ist das Mittel, daß der geistige Verband lebhafter gefühlt wird, daß die gliedliche Stellung des Einzelnen und der einzelnen Gemeine deutlicher zum Bewußtseyn kommt; es ist die praktische Anwendung von 1 Cor. 12, 26, eine Anwendung, die eben darum, weil sie sich versichtbart, zurückwirkt auf die Einheit des geistigen Organismus. Die Brüderunität ist nicht ein Volk in nationalem Sinn, darum fehlt ihr ein gewisses äußeres Band, das die Volks- und Staatskirche im gemeinsamen Vaterland, im Volks- und Vaterlandsbewußtseyn hat. Dieses fehlende äußere Band wird ihr durch die ökonomische Verbindung ersetzt, und diese ist somit für Leben und Beruf der Brüderunität von einflußreicher Bedeutung. Von dieser so bedeutungsvollen Existenzform rührt wohl unläugbar auch jener Zug her, den man nicht selten an der Brüdergemeine bemerkt und öfters lobend erwähnt hat, nämlich eine mit ihrem religiösen Gefühlsleben in scheinbarem Contrast stehende praktische Nüchternheit in Unternehmungen für das Reich Gottes. Wohl findet man denselben Zug auch bei den verschiedenen Kirchengemeinschaften in England, setzt ihn aber dort ohne Weiteres auf Rechnung des Volkskarakters. Auf deutschem Boden ist dieser Karakterzug bei christlichen Gemeinschaften in der That selten. Die Brüdergemeine verdankt ihn also, insoweit sie ihn hat, nicht der allgemeinen Richtung ihrer deutschen Volksgenossen, sondern eben jenem obenerwähnten, für ihre Gestaltung so bedeutungsvollen geschichtlichen Faktor. Die Schattenseite davon ist freilich leider auch bemerkbar. Sie liegt darin, daß die kluge Berechnung zuweilen den wagenden Glauben überflügelt.

Mit dieser Sorge Zinzendorf's für die künftige Verfassung der Unität sind wir zugleich bis an dessen Lebensabend gelangt. Was er für das Reich Gottes im Großen und Ganzen und für die besondere Anstalt desselben, die Brüdergemeine, insonderheit gethan hat, haben wir im Obigen kurz überblickt. Zum Schluß dürfen wir die häuslichen Erfahrungen und Erlebnisse nicht unerwähnt lassen, die ihn in diesen seinen letzten Lebensjahren trafen. In früheren Jahren hatte er mehrere seiner Kinder schon in den ersten Lebensstadien verloren. Nur vier waren am Leben geblieben, drei Töchter und ein Sohn. Unter diesen war die älteste, Benigna, mit Johannes von Watteville vermählt worden 1746. Der Sohn, Christian Renatus, geb. 1727, war noch um die Mitte der vierziger Jahre die Hoffnung des Vaters. Zinzendorf hegte den Wunsch, ihn als seinen Nachfolger, als den Führer der künftigen Gemeine hinterlassen zu können. Doch bald wies es sich aus, daß er dazu nicht im geringsten der Mann sey. Auch dem Vater blieb das allmählig nicht verborgen. Christian Renatus hatte nur die eine Seite seines Vaters, das phantasiereich innige Gemüthsleben, aber weder den Geist, noch die Thatkraft hatte er vom Vater überkommen. Weil nun dieser seiner Richtung kein Correktiv zur Seite stand, so ward zumal unter der erziehenden Pflege eines Johannes von Watteville das innig weiche Gemüth zur schwärmerisch weichlichen Zerflossenheit. So zeigt er sich uns in jenen Jahren der Schwärmerei als Hauptrepräsentant derselben; zwar durchaus sittlich rein bleibend, aber, im schwärmerischen Spiel ganz aufgehend, die sittliche Gefahr auf der abschüssigen Bahn gar nicht ahnend. Von seinem Vater und anderen aufmerksam gemacht und ernüchtert (1750) brach er vor Schreck und Schmerz innerlich zusammen. Eine Zeit tiefer Zerknirschung und Buße folgte dem fröhlich taumelnden Spiel, aber auch eine Zeit des tiefen, inneren, seligen Friedens im Glauben an die Vergebung. Aus dieser Zeit (1750 und 51) sind die meisten seiner geistlichen Lieder, die durchgängig jenen weich innigen Karakter tragen und fast ausschließlich die Martergestalt des Gekreuzigten besingen. Einige seiner Verse sind auch außerhalb der Brüdergemeine in Gebrauch gekommen, z. B.: „Die wir uns allhier beisammen finden" u. s. w. Jene Wendung in seinem inneren Leben hatte zugleich seiner Gesundheit den Todesstoß gegeben. Er starb am 28. Mai 1752 zu London zum tiefen Schmerz für seinen Vater. Aber was für Zinzendorf bitter und

schwer, und wohl die nothwendige Folge innerer Verschuldung war, das ward nach Gottes Gnade zugleich ein Segen für die Unität, denn durch diesen Todesfall war eine sonst schwer und nicht ohne die bitterste Verwickelung zu lösende Frage, die Frage über die Familiensuccession, durch eine höhere Hand gelöst worden. — Im Sommer des Jahres 1755 war Zinzendorf und mit ihm die Pilgergemeine oder das „Jüngerhaus“, das Organ für die innere Gemeinleitung, wieder in die Lausitz zurückgekehrt, an den Ort, wo seine Wirksamkeit ihren Anfang genommen. Die Güter Berthelsdorf und Hennersdorf gehörten jetzt der Unität. Im Schloß zu Berthelsdorf richtete Zinzendorf seine Wohnung ein und von da aus ward auch jene Diasporathätigkeit, die im Jahre 1736 unterbrochen war, wieder aufgenommen. Die Feindschaft gegen Herrnhut hatte ringsum im Lande so ziemlich aufgehört. Mit den Pfarrern der benachbarten Dörfer stand man in gutem Einvernehmen, ja es ward mit ihnen eine jährliche Predigerconferenz zu Herrnhut gegründet. Ein stiller friedlicher Abend schien Zinzendorfs thatenreiches und bewegtes Leben krönen zu wollen. Da starb am 19. Juni 1756 seine Gemahlin, die Gräfin Erdmuth, geb. Gräfin Reuß. Ein neuer und nicht minder schwerer Schlag für Zinzendorf als der Heimgang seines Sohnes. Die Gräfin Erdmuth tritt in der Geschichte der Brüdergemeine äußerlich sehr zurück, doch ist ihr Einfluß deßhalb nicht gering anzuschlagen. Grade durch ihr weiblich stilles, aber tief inniges und verständiges Wesen hat sie auf Zinzendorf selbst, noch mehr wohl auf manchen seiner Mitarbeiter, einen sehr heilsam fördernden Einfluß ausgeübt. Sie ist aber auch hie und da handelnd aufgetreten. Während der Abwesenheit ihres Gemahls in Amerika hat sie schwierige Verhandlungen über die Brüdersache an den Höfen von Dänemark und Rußland geführt, allerdings ohne etwas Entscheidendes auszurichten, was aber in den damaligen schwierigen Verhältnissen lag. Von besonderer Bedeutung war ihre treue und sparsame Haushaltung in der Pilgergemeine von 1736 bis in die Mitte der vierziger Jahre und besonders ihre gesegnete, von großer Weisheit und Erfahrung unterstützte Seelenpflege unter dem weiblichen Theil der Gemeine. Spangenberg hat eine von tiefer Hochachtung erfüllte Karakteristik ihrer Person gegeben in seinem Leben Zinzendorfs, Theil VII. S. 2066 u. ff. Dieselbe findet sich abgedruckt bei Cröger, Geschichte der erneuerten Brüderkirche, Theil II. S. 241 u. ff. Ungleich tiefer und lebendiger ist aber die Karakteristik, die Schrautenbach gibt in seiner originalen, feinen und doch körnigen Schreibart (s. Schrautenbach, der Graf von Zinzendorf S. 526 u. ff.). Wir dürfen hier Zinzendorf's persönliches Verhältniß zu seiner Gemahlin nicht unerwähnt lassen. Bei einem genaueren Einblick in das geschichtliche Detail stellt es sich deutlich heraus, daß er sie in späteren Jahren, mehr als sie es wohl verdiente, vernachlässigt und zurückgesetzt hat. Sie steht in den letzten 2 Jahrzehnten im Grunde nicht anders zu ihm, als jeder andere seiner Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen. Etwas davon liegt im Karakter der Brüdergemeine, die überhaupt das Familienleben zurücktreten läßt; aber hier ist mehr als das. Ja es tritt um so stärker hervor, wenn wir Zinzendorfs Verhältniß zur Aeltestin, Anna Nitschmann, in's Auge fassen. Es ist klar, daß diese ihn mehr angezogen hat als seine Gemahlin. Mit Anna Nitschmann war er in beständigem Verkehr. Mit ihr wanderte er in Amerika zu den Indianern, während Erdmuth daheim in Europa blieb. Anna fehlte nie in den Jüngerhausconferenzen, während Erdmuth in den letzten Jahren sich gar nicht daran betheiligte. Dieser Zug zu Anna Nitschmann war aber wohl, obgleich das Verhältniß Zinzendorf's zu ihr jederzeit ein durchaus sittlich reines geblieben ist, ein vorherrschend naturhafter und gerade darüber scheint sich Zinzendorf getäuscht zu haben. Er hielt Anna Nitschmann für tüchtiger und begabter für den Gemeindienst als Erdmuth, in der That aber stand Anna in jeder Hinsicht der Erdmuth weit nach, höchstens in der geistlichen Liederdichtung kam sie ihr gleich. Es wirft, wir können es nicht läugnen, dieses Verhältniß Zinzendorfs zu seiner Gemahlin einerseits und zur Aeltestin Anna andererseits einen Schatten auf ihn, der zumal am Abend seines Lebens etwas Störendes hat. Aber in ein um

dürfnisse deckt, andererseits in verschiedenen Gebieten für das Reich Gottes arbeit
Es ist dies nicht eine rein äußere und durchaus indifferente Form der Existenz, sonde
der ökonomische Verband ist das Mittel, daß der geistige Verband lebhafter gefü
wird, daß die gliedliche Stellung des Einzelnen und der einzelnen Gemeine deutlich
zum Bewußtseyn kommt; es ist die praktische Anwendung von 1 Cor. 12, 26, eine A
wendung, die eben darum, weil sie sich versichtbart, zurückwirkt auf die Einheit des g
stigen Organismus. Die Brüderunität ist nicht ein Volk in nationalem Sinn, ihr
fehlt ihr ein gewisses äußeres Band, das die Volks- und Staatskirche im gemeinsam
Vaterland, im Volks- und Vaterlandsbewußtseyn hat. Dieses fehlende äußere B
wird ihr durch die ökonomische Verbindung ersetzt, und diese ist somit für L
und Beruf der Brüderunität von einflußreicher Bedeutung. Von dieser so bedeutung
vollen Existenzform rührt wohl unläugbar auch jener Zug her, den man nicht selten
der Brüdergemeine bemerkt und öfters lobend erwähnt hat, nämlich eine mit ihrem r
giösen Gefühlsleben in scheinbarem Contrast stehende praktische Nüchternheit
Unternehmungen für das Reich Gottes. Wohl findet man denselben Zug auch bei
verschiedenen Kirchengemeinschaften in England, setzt ihn aber dort ohne Weiteres
Rechnung des Volkskarakters. Auf deutschem Boden ist dieser Karakterzug bei
lichen Gemeinschaften in der That selten. Die Brüdergemeine verdankt ihn also,
weit sie ihn hat, nicht der allgemeinen Richtung ihrer deutschen Volksgenossen, s
eben jenem obenerwähnten, für ihre Gestaltung so bedeutungsvollen geschichtlichen F
Die Schattenseite davon ist freilich leider auch bemerkbar. Sie liegt darin, d
kluge Berechnung zuweilen den wagenden Glauben überflügelt.

Mit dieser Sorge Zinzendorf's für die künftige Verfassung der Unität sin
zugleich bis an dessen Lebensabend gelangt. Was er für das Reich Gottes im G
und Ganzen und für die besondere Anstalt desselben, die Brüdergemeine, insof
gethan hat, haben wir im Obigen kurz überblickt. Zum Schluß dürfen wir die
lichen Erfahrungen und Erlebnisse nicht unerwähnt lassen, die ihn in
seinen letzten Lebensjahren trafen. In früheren Jahren hatte er mehrere seiner
schon in den ersten Lebensstadien verloren. Nur vier waren am Leben geblieben,
Töchter und ein Sohn. Unter diesen war die älteste, Benigna, mit Johannes
Wattewille vermählt worden 1746. Der Sohn, Christian Renatus, geb. 1
war noch um die Mitte der vierziger Jahre die Hoffnung des Vaters. Zinzendorf h
den Wunsch, ihn als seinen Nachfolger, als den Führer der künftigen Gemeine hi
lassen zu können. Doch bald wies es sich aus, daß er dazu nicht im geringsten
Mann sey. Auch dem Vater blieb das allmählig nicht verborgen. Christian Ren
hatte nur die eine Seite seines Vaters, das phantasiereich innige Gemüthsleben,
weder den Geist, noch die Thatkraft hatte er vom Vater überkommen. Weil nun d
seiner Richtung kein Correktiv zur Seite stand, so ward zumal unter der erzieh
Pflege eines Johannes von Wattewille das innig weiche Gemüth zur schwärm
weichlichen Zerflossenheit. So zeigt er sich uns in jenen Jahren der Schwärmerei
Hauptrepräsentant derselben; zwar durchaus sittlich rein bleibend, aber, im schwä
rischen Spiel ganz aufgehend, die sittliche Gefahr auf der abschüssigen Bahn gar
ahnend. Von seinem Vater und anderen aufmerksam gemacht und ernüchtert (1
brach er vor Schreck und Schmerz innerlich zusammen. Eine Zeit tiefer Zerknir
und Buße folgte dem fröhlich taumelnden Spiel, aber auch eine Zeit des tiefen, in
seligen Friedens im Glauben an die Vergebung. Aus dieser Zeit (1750 und 51)
die meisten seiner geistlichen Lieder, die durchgängig jenen weich innigen Karakter
und fast ausschließlich die Martergestalt des Gekreuzigten besingen. Einige seiner
sind auch außerhalb der Brüdergemeine in Gebrauch gekommen, z. B.: „Die wir
allhier beisammen finden“ u. s. w. Jene Wendung in seinem inneren Leben h
zugleich seiner Gesundheit den Todesstoß gegeben. Er starb am 28. Mai 1752
London zum tiefen Schmerz für seinen Vater. Aber was für Zinzendorf bitter

sicht. Der zunächst hervortretende Zug dieses Geistes ist aber seine rasche, vielseitige und kühne Phantasie. Diese ließ ihn die mechanische Fähigkeit seines sonst guten und frischen Gedächtnisses leicht überfliegen, so daß er in Angabe und Beschreibungen von Details seiner früheren Handlungen oft irrte, denn er war gewohnt die äußeren Thatsachen immer unter dem Gesichtspunkt irgend einer Idee zu sehen, und in diesem Interesse oft fern Liegendes rasch und kühn zu combiniren. Daher die Beschuldigungen von Unzuverlässigkeit, Unwahrheit und Intrigue, die ihm die Gegner machten. Aber selbst wenn man ihm im Einzelnen hie und da eine Unlauterkeit nachweisen könnte, so wird die Grundwahrhaftigkeit seines Herzens dadurch nicht im Mindesten angetastet für denjenigen, der irgend Menschenkenntniß und Kenntniß des Verhältnisses zwischen Natur und Gnade auch bei erprobten Christen besitzt. Aber, wenn auch nicht ein Lügner, so könnte man bei oberflächlicher Betrachtung meinen, er sey in Folge der großen Gewalt seiner Phantasie ein Phantast gewesen Indessen das Gesammtbild seines Lebens und Thuns zeigt deutlich, daß er das nicht war, obgleich er selbst von sich sagt, daß er „ein Genie habe, so sehr als irgend eines Menschen seines zu Extravaganzen geneigt.“ Auch bildet, wie nachher gleich zu erwähnen, sein starkes Maaß von scharfem Verstande ein sicheres Correktiv für etwaige phantastische Extravaganz. Oder man könnte auf Grund seiner starken Phantasie in ihm ein Dichtergenie vermuthen, und Dichter war er in gewisser Weise allerdings. Nicht nur die große Menge, auch die geniale Originalität seiner Lieder spricht dafür. Aber er war doch keineswegs Dichter von Fach. Das sind solche aktive Naturen, wie er war, überhaupt nicht. Er dichtete leicht und viel, aber nachläßig in der Form und gleichgültig gegen den ästhetischen Werth der Bilder, in die er seine Gedanken einkleidete. Er benutzte seine reiche und gewandte Einbildungskraft oft mehr, um die treffendsten, wenn auch barocken und nach Gelegenheit unschönen, als um die schönsten Bilder zu finden. Er dichtete überhaupt nicht in rein künstlerischem, sondern in praktisch-religiösem Interesse. Und eben darin liegt, daß er oft, weil von tief-innerster Empfindung mächtig gedrängt, wahrhaft poetische Ideen und Gedanken aussprach, ohne deshalb eigentlich Dichter zu seyn. — Nun ist aber die starke und lebhafte Phantasie nicht der einzige Karakterzug seines geistigen Seyns. Es kommt vielmehr ein ziemlich gleiches Maß des Verstandes hinzu. Das sagt er selbst von sich aus. Auffallend könnte das nur seyn, wenn man glaubte, man müsse sich nur einen vorherrschend verstandesmäßigen Menschen unter ihm denken. Das will er aber nicht sagen, und ist es auch nicht gewesen. Daß er aber Recht hat, wenn er von einer gleichmäßigen Mischung spricht, zeigt z. B. die Art, wie er mit seinen poetischen Ideen verfährt. Denn jede von der Phantasie ihm vorgeführte Idee oder Vorstellung ergreift sofort sein starker und consequenter Verstand, prägt sie scharf aus, verfolgt sie bis in ihre letzten Fäden, oft mit einer Consequenz, die nicht nur jedem ästhetischen Gefühl, sondern allerdings auch der nüchternen Abwägung der Begriffe widerspricht. Daher alle jene krassen Paradoxieen in Rede und Lied, daher jene einseitig schroffen Betonungen einzelner Lehrwahrheiten, daher endlich jene so häufigen Antinomieen in dergleichen Aussprüchen. Eine solche Verbindung von Phantasie und Verstand, wie sie uns hier entgegentritt, hat in der That etwas Gefährliches, und wäre sie nicht durch ein höheres Moment in ihm gezügelt worden, so hätte er sich sicher zu seinem und seiner Sache Verderben in Einseitigkeiten und Absurditäten vollständig verwickelt. Jedenfalls war er, eben in Folge jener scharfen und schroffen Verbindung, kein Mann des wissenschaftlichen Denkens. Er war, obgleich er umfassende theologische Studien gemacht, doch kein Theologe von Fach, so wenig als ein Dichter von Fach. Aber in höherem Sinne ist er Theolog, nur nicht im Sinne der Schule. Er ist vielmehr ein theologisches Genie. Das Geniale seines theologischen Denkens liegt vornehmlich darin, daß er mit großartiger Kühnheit den Lebensmittelpunkt aller göttlichen und menschlichen Weisheit im Gottmenschen erfaßt und Alles und Jedes mit diesem in nächste, lebendige Beziehung zu setzen weiß. Dennoch aber würden wir irren, wollten

wir ihn um dieses genialen und kühnen Denkens willen als einen spekulativen Kopf bezeichnen. Er war weder Theosoph noch Philosoph. Seine Stärke liegt überhaupt nicht auf dem Gebiete des Denkens, sondern auf dem des *Handelns*. Er war durch und durch ein *Mann der That*. Alles, was er erfaßte, erfaßte er vom *praktischen* Gesichtspunkte aus. Im *Handeln* bewegt sich sein Leben von früh an bis in's Alter. Ja er zeigt oft, verbunden mit einer nervösen Reizbarkeit, eine gewisse hastige Vielgeschäftigkeit, die seiner Umgebung nicht selten zur Last wurde. Aber es ist nicht jene unstäte, haltlose Vielgeschäftigkeit, die im Rennen und Laufen aufgeht, sondern sie ist durchgängig von einem letzten Zwecke getragen, der die Seele seines Handelns war. Darum ist all' sein Thun durch die ganze reiche Geschichte seines Lebens von der Kindheit bis zum Alter, aus *einem* Guß, wenn er auch, äußerlich betrachtet, oft wechselnd, springend, übereilt und widersprechend erscheint. Und darum, weil er so ausschließlich ein Mann der That ist, des Handelns von einem einheitlichen, festen Gesichtspunkte aus, getragen und beseelt von einer einzigen großen Idee, darum ist er, wie kein Anderer seiner Umgebung, zum *Herrscher* geboren. Darum wird aber auch, wo die Gnade nicht vollständig überwindend durchdringt, seine Herrschernatur oft zum Eigensinn und zur Willkür. Was aber alle diese Härten wieder gut macht, ist ein anderer Grundzug seines Wesens, die *Liebe*. Diese wird unterstützt und getragen durch das von Natur in ihm liegende starke und innige *Gefühl*. In dieser auf unmittelbarem Gefühl ruhenden Liebe erschließt sich uns erst der eigentliche und wahre Zusammenhang seines Denkens und seines Thuns. Das Objekt dieser Liebe ist in erster Linie nicht die abstrakte Idee, für die er sich begeistert, sondern die *Person des Gottmenschen*. Eine tiefe und innige Heilandsliebe erfüllt ihn von der frühesten Jugend bis zur Stunde seines Todes. In diesem Sinne sagt er mit voller Wahrheit von sich: „Ich habe nur *eine* Passion und die ist Er, nur Er." Diese Liebe ist die treibende Kraft, die Wurzel all' seines Thuns. Seelen für den Heiland zu gewinnen, ist der alleinige und große Zweck, der ihn ganz erfüllt. Mit diesem ersten und Hauptobjekt seiner Liebe verbindet er dann auf's Engste alle diejenigen seiner Mitmenschen, bei denen er die gleiche Idee, das gleiche Streben findet. Und diese innige Liebeskraft erweckt bei denen, die ihn kennen lernen und sich innerlich mit ihm zusammenfinden, eine hingebende und aufopfernde Gegenliebe. Trotz seiner Fehler und Mängel, seiner Härten im täglichen Leben und Umgange, hingen seine Brüder und Schwestern mit der innigsten Pietät an ihm. Diese Gemeinschaft zartester Liebe ist auch bei aller Aktivität, bei aller rüstigen Thatkraft doch sein höchstes, sie ist das Ziel, in dem er ausruht. Und von hier aus erst werden wir ihn recht verstehen in seiner geschichtlichen Bedeutung als *Gemeingründer*. *Gemeinen* zu sammeln aus erweckten, gläubigen Menschen, aus Seelen, die Frieden gefunden, die allen irdischen, menschlichen Anforderungen gerecht und doch allein in und für Gott leben und wirken, das war seine Lebensthat. Als der Herr ihm dieses Streben annähernd hatte gelingen lassen, da rief er ihn, nach vollbrachtem Tagewerk, ab in die obere Gemeinschaft der Vollendeten.

Wie *groß* nun seine geschichtliche Bedeutung sey, das heißt hier seine Bedeutung für die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden, das muß das von ihm gegründete Werk, die *Brüdergemeine*, erweisen. Mit ihr steht und fällt Zinzendorf's geschichtliche Bedeutung. Vertritt diese Gemeine irgend eine wesentliche *Idee* im Reiche Gottes — Zinzendorf hat diese Idee in's Daseyn gerufen. Hat sie einen besonderen *Beruf* für das Reich Gottes erfüllt und noch zu erfüllen — Zinzendorf hat sie als eine für diesen Beruf befähigte hingestellt. Welches aber Idee und Beruf der Brüdergemeine ist, wie groß und wichtig oder auch wie geringfügig, das kann erst die Zukunft entscheiden. Denn noch steht diese Gemeine in ihrer Thätigkeit unerschüttert da, noch ist ihre Geschichte nicht geschlossen und nur über diejenigen Erscheinungen, die vom Schauplatz der Geschichte abgetreten sind, kann die Geschichte richten. So viel aber können wir, wenn wir allein bei *Zinzendorf* stehen bleiben, klar erkennen und bestimmt aussprechen: er

hat die Verinnerlichung der evangelischen Kirche, wie sie durch den Pietismus angebahnt war, in ein neues, folgenreiches Stadium geleitet. Der Pietismus Spener's hatte es nur zu freien Vereinen, zu ecclesiolis in ecclesia, der Pietismus Franke's nur zu Anstalten für die Jugenderziehung und für Ausbildung von Predigern gebracht. Zinzendorf geht über beide hinaus. Er stiftet eine Gemeine, welche die ganze bürgerliche und gesellschaftliche Daseynsform unmittelbar in den Dienst des Reiches Gottes stellt und für dasselbe verwerthet, eine Gemeine, wie wir sie seit 1727 in Herrnhut und dann an anderen Orten sehen. — Wenn Dr. Kurtz in seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte Seite 597 das als das Eigenthümliche und Wesentliche des Mannes hervorhebt, so hat er vollkommen Recht, er irrt nur darin, daß er es als seine Schwäche bezeichnet. Wir sehen gerade darin seine große zukunftreiche Bedeutung. Alles andere Große und Hohe an ihm steht nicht für sich da, und darf nicht davon losgerissen betrachtet werden. Es dient vielmehr überall nur diesem einen Zweck, seiner großen Lebensaufgabe*).

Werfen wir zum Schluß noch einen kurzen Blick auf die Ausdehnung des von Zinzendorf gestifteten Werkes, die dasselbe zur Zeit seines Todes erreicht hatte. Auf dem europäischen Continent (Deutschland und Holland) waren 12 Gemeinen errichtet. 1) in der sächsischen Oberlausitz drei: Herrnhut, Nisky und Klein-Welke bei Bautzen. Diese waren bereits von den betreffenden Parochieen gelöst und standen als kirchlich selbstständige Gemeinen da mit eigener Verwaltung der Predigt und der Sakramente. 2) in Schlesien ebenfalls drei: Gnadenberg, Gnadenfrei und die Gemeine in der Stadt Neusalz**). Diese standen bei innerem Aufblühen doch noch sehr unter dem Druck der Regierungsbehörden. 3) in Mitteldeutschland wiederum drei: Ebersdorf im Vogtland, Neudietendorf bei Gotha und Barby an der Elbe unweit Magdeburg; an letzterem Orte war nur ein kleines Gemeinlein innerhalb der Stadt, aber das theologische Seminarium der Brüderunität war seit dem Jahre 1754 unter Gottfried Clemens dort begründet und in hoffnungsvollem Aufblühen begriffen. 4) in Norddeutschland bestand eine Gemeine, nämlich die böhmische Gemeine zu Berlin und Rixdorf, in den 50er Jahren dem kirchlichen Verband der Brüderunität förmlich einverleibt. 5) im westlichen Deutschland bestand ebenfalls eine Gemeine, nämlich zu Neuwied am Rhein, wo man ein eignes Stadtviertel an die Stadt anzubauen begonnen hatte. Endlich befand sich 6) noch eine Gemeine in Holland, nämlich Zeist bei Utrecht. — Ansehnliche Verbreitung hatte die Brüdergemeine ferner in England gefunden. Hier waren zwar weniger eigne Ortsgemeinen erbaut worden, aber um so mehr hatten sich in Städten und Dörfern durch das früher von den Brüdern gepflegte Gemeinschaftsleben Gemeinen gebildet, die sich jetzt der durch die Parlamentsacte vom Jahr 1749 autorisirten Brüderkirche anschlossen. — In Nord-Amerika waren zwei Gemeinen entstanden, Bethlehem und Nazareth, beide in Pennsylvanien, und außerdem waren in manchen Städten und Dörfern Gemeinbildungen im Werden. — In blühendem Zustand und beträchtlicher Ausdehnung war damals auch schon das Werk der Heidenmission. In Grönland wurde auf zwei Stationen gearbeitet, Neu-Herrnhut und Lichtenfels. In Dänisch-Westindien waren auf allen

*) Es wäre vielleicht hier der Ort, noch auf Zinzendorf's Theologie näher einzugehen. Indessen ist es bei seiner im Vorhergehenden öfters erwähnten genialen und unsystematischen Weise des Denkens schwer, wenn nicht unmöglich, dieselbe in ein kurzes, übersichtliches System zu bringen. Das Wesentliche daran hat auch die bisherige Darstellung bereits aufgewiesen. Wir erinnern an den Synodus vom J. 1740 in Marienborn und an seine Tropenidee. Ein einigermaßen eingehendes Bild seiner Theologie, soweit sich dasselbe einheitlich zusammenstellen läßt, gibt übrigens noch jener obenerwähnte Aufsatz in den Protestant. Monatsblättern, Jahrg. 1860. S. 396 ff.

**) Diese Gemeine wurde im Jahre 1759 nach der Schlacht bei Kunnersdorf von den Russen geplündert und niedergebrannt. Die Einwohner mußten sich durch die Flucht retten. Nach dem Schlusse des siebenjährigen Krieges ist sie dann rasch wieder aufgebaut worden.

3 Inseln, St. Thomas, St. Crux und St. Jan Missionsstationen. Die Brüder besaßen mehrere Plantagen auf den Inseln und bauten daselbst kleine Kirchen. St. Thomas war aber, wie die erste so auch die bedeutendste Station. Auch in Englisch-Westindien war ein Anfang mit der Mission gemacht worden, namentlich auf den Inseln Jamaica und Antigoa. Der Sklavenstand der Neger wurde auch auf den den Brüdern gehörenden Plantagen nach Vorgang der apostolischen Gemeinen nicht aufgehoben, aber sie wurden wie freie Diener behandelt. Auch die Einrichtung der „Nationalgehülfen“ (Gehülfen der Missionare aus den Eingeborenen) war bereits mit segensreichem Erfolg begonnen worden. Auf dem nordamerikanischen Festland arbeitete man unter den Indianern, namentlich unter den Delawares in Pennsylvanien mit großem Erfolg, obgleich der englisch-französische Krieg in den 50er Jahren sehr störte. Auf diese Mission hatte Spangenberg sein besonderes Augenmerk gerichtet und unter seiner Leitung arbeitete damals bereits David Zeisberger, der später so berühmt gewordene Indianermissionar († 1808). Auch in Nord-Carolina hatten die Brüder einige Plantagen gekauft, um von da aus sowohl unter den Negern, als unter den angränzenden Indianerstämmen das Evangelium von Jesu Tod zu verkündigen. In Süd-Amerika hatte man in der holländischen Colonie Suriname ebenfalls ein doppeltes Missionswerk. Unter den Arawaken am Berbicefluß war die Station Pilgerhut, wo der Missionar Schumann eine außerordentliche Thätigkeit entfaltete. In Paramaribo und einigen in der Nähe liegenden Plantagen arbeitete man unter den Negersklaven. — Gescheitert waren die Versuche unter den Eskimo's in Labrador. Aufgehoben wegen ungünstiger Umstände war die Mission in Afrika, sowohl unter den Negern in Guinea als unter den Hottentotten im Capland. — Aber auch nach dem Osten hatte man die Missionsthätigkeit gerichtet. Zu den Kopten in Egypten waren 2 Brüder gereist (Hocker und Pilder) und arbeiteten daselbst, jedoch ohne wesentlichen Erfolg. In Ostindien hatte man eine Missionsstation in Trankebar errichtet und wollte von da aus weiter auf den Nikobaren eine Thätigkeit beginnen. — Kurz der frische Missionsmuth der 30er Jahre hatte nicht nachgelassen und war weder durch die schwärmerische Verirrung in den 40er Jahren noch durch die ausbrechende Geldnoth in den 50er Jahren gehemmt worden. Die folgende Zeit zeigt eine steigende Ausbreitung fast auf allen Gebieten. — Neben der Heidenmission zeigte damals bereits die sogenannte Diasporathätigkeit innerhalb der evangelischen Kirche eine steigende Entfaltung. Fast um eine jede deutsche Ortsgemeine, besonders aber in der Lausitz, sammelte sich ein förmlich organisirter Kreis erweckter und befreundeter Seelen, die, ohne aus ihrer Kirche auszutreten, in geistiger Gemeinschaft mit der Brüdergemeine standen und von da aus regelmäßig besucht wurden. Und wie in der Lausitz ein lutherischer, so fand sich am Rhein und in der Schweiz ein ebensolcher Kreis von reformirten Brüderfreunden zusammen, so daß die Brüdergemeine in ihrer Diasporathätigkeit auf recht lebendige Weise die Zinzendorfische Tropenidee verwirklichte. Nur in Schlesien war diese Thätigkeit durch Consistorium und Regierungsbehörden für die Zeit noch gehemmt. Ebenso in den russischen Ostseeprovinzen. Hier war durch mancherlei Ausschreitungen in den 40er Jahren eine Feindschaft von Seiten der Staatsregierung wach gerufen worden. Die Versammlungshäuser der Brüder waren geschlossen, ihre öffentliche Thätigkeit aufgehoben. Nur auf privatem Wege konnten sie sich der einzelnen Esthen und Letten annehmen. Vgl. darüber das Nähere bei Plitt, „Die Brüdergemeine und die lutherische Kirche in Lievland“. Seite 147 u. d. f.

VII. Die Brüdergemeine nach Zinzendorf. — Wir sahen, wie Zinzendorf selbst schon das Bestreben gehabt, der Brüderunität eine synodale Verfassung zu geben. Aber doch war Niemand der Ausführung so sehr im Weg, als eben er selbst mit seiner Alles beherrschenden Persönlichkeit, die für eine gouvernementale Gleichstellung mit Andern nun einmal schlechterdings nicht gemacht war. Indessen, so sehr er vorgearbeitet, sein Abschied aus diesem Leben stellte doch die synodale Verfassung noch keineswegs fertig in's Daseyn. Funfzehn Jahre rang noch die Unität unter schweren Kämpfen

d Mühen, unter bitteren und tief schmerzenden Erfahrungen, bis die Verfassung fest-
nd, der sich die Brüderunität im Wesentlichen noch heute erfreut. In 3 Synoden
twickelt sich dieser Proceß einer Verfassungsgestaltung, 1764, 1769 und 1775. Und
r tritt nun ein Mann auf, der in der bisherigen Geschichte dem Mittelpunkte des
hauplatzes meist fern gestanden hatte und darum anscheinend zurückgetreten war, der
er wie kein anderer geeignet war, in dieser Zeit der unruhig wogenden Verfassungs-
twickelung als Führer und ordnender Geist über dem Ganzen zu schweben, Spangen-
rg. Er war, als Zinzendorf starb, in Amerika. Aber die in Herrnhut versammelten
hrer der Brüderunität, denen jetzt die Leitung des Ganzen oblag, fühlten es ein-
ithig, daß Niemand von ihnen, sondern daß allein Spangenberg der Mann sey, bis
e Verfassung sich gestaltet, an der Spitze zu stehen. So ward er denn gerufen und
schien im November 1762 in Herrnhut. Er nahm nicht die Stellung ein, die Zinzen-
rf gehabt hatte; es ward ihm nicht ein diktatorisches Amt übertragen, sondern er stand
m ersten Eintritt in die Conferenz der bisherigen Führer collegialisch neben den An-
ren. Nur vermöge seines mächtigeren und klareren Geistes stand er innerlich über
nen. Das ist überhaupt das karakteristische Zeichen der nachzinzendorfischen Zeit, daß
derselben jedes formal monarchische Element aufhört. Zum geistigen Leiter aber,
m Träger der Zeit war Spangenberg während seines früheren Lebens direkt von Gott
zogen worden. Werfen wir einen kurzen Blick auf diese Führung.

August Gottlieb Spangenberg war geboren am 15. Juli 1704 zu Klet-
nberg in der damaligen Grafschaft Hohenstein in einer pietistisch erweckten Pfarrer-
milie. Aber schon im 10ten Jahre verwaist, kam er auf das Pädagogium zu Ilefeld.
ls erweckter Jüngling bezog er mit 18 Jahren die Universität Jena. Hier fand er an
uddeus einen treuen, väterlichen Freund, der besonders auf sein inneres Leben von tief
eifendem Einfluß war. Durch ihn ließ er sich zum Studium der Theologie bestimmen
d ging mit tiefem Verständniß in die Ideen seines Meisters ein: in allen Kirchen
nder Gottes zu statuiren, die eine wahre Kirche nicht da und dort, sondern in der
emeinschaft mit Christo zu suchen und von der Anwendung einer richtigen Disciplin
e Besserung der Kirche zu hoffen. In der damals in Jena sich bildenden Verbindung
weckter Studenten war er ein thätiges Mitglied. Aber ein gewisser ängstlicher Zug zum
eparatismus machte sich bei ihm geltend. Das Abendmahl der lutherischen Kirche mit
er Beichte und Absolution Unbekehrter war ihm bedenklich. Schon war er auf dem
unkt, sich in ängstlicher Scheu ganz in die Stille zurückzuziehen, als die ersten Brüder
n Herrnhut auf ihren Botschaftsreisen nach Jena kamen (1727). Von ihnen lernte
die Freudigkeit des einfältigen Glaubens und sein separatistischer Zug schwand immer
ehr. Seine spätere nähere Bekanntschaft mit Zinzendorf und Herrnhut förderte ihn
rin noch tiefer. Seit dem Jahr 1726 hatte er angefangen, als Magister Collegia
i lesen. Seine liebste Thätigkeit aber war die praktische Arbeit für das Reich Gottes,
mentlich unter den Studenten. Im Jahr 1732 ward er nach Halle berufen, als
djunkt der theologischen Fakultät und zugleich als Schulinspektor im Franke'schen Wai-
nhaus. Diese Berufung war hauptsächlich das Werk Franke's. Dieser hoffte ihn für
ine Halle'sche Thätigkeit ganz zu gewinnen. Wie tief seine Verbindung mit Herrnhut,
is gewissermaßen sein innerer Gegensatz gegen den Halle'schen Pietismus war, wußte
ranke nicht; und Spangenberg seinerseits hoffte, eine Aussöhnung der historisch vor-
ndenen Gegensätze bewirken zu können. Das gelang aber nicht. Bei Spangenberg
gte sich der separatistische Zug wieder. Er fand bald unter den erweckten Bürgern
d Soldaten ein Feld freier praktischer Thätigkeit neben seiner amtlichen. Hier sprach
unter Anderem seinen Wunsch nach der Feier des Abendmahls in einem kleinen
weckten Kreis und seine Bedenken gegen das lutherisch-kirchliche Abendmahl aus. Das
nd in jenem erweckten Kreis freudigen Anklang, und Spangenberg sprach deßhalb mit
n Prediger Martini. Dieser aber wies ihn entschieden ab und brachte die Sache
r Franke. Von da kam sie vor die theologische Fakultät. Diese berichtete darüber

an den König und im Frühjahr 1733 erhielt Spangenberg einen militärischen Befehl von Friedrich Wilhelm I., die Stadt zu verlassen. Er ging zu Zinzendorf nach Herrnhut und ward dessen treuer Mitarbeiter am Ausbau der Brüdergemeine. Der Riß zwischen Halle und Herrnhut aber ward dadurch stärker. In Herrnhut fühlte sich Spangenberg schnell heimisch. Bald jedoch fand er seine Thätigkeit auf amerikanischem Boden. Er ging als Führer einer mährischen Kolonie nach Georgien. Hier und später in Pennsylvanien hat er als Vorsteher eine außerordentliche Thätigkeit entfaltet. Es macht einen eigenen Eindruck, wenn wir ihn, den Theologen aus Jena und Halle, hier für das ökonomische Bestehen dieser Kolonieen im Urwald sorgen sehen. Er hat in Feld und Wald als Bauer mitgearbeitet und zugleich die Kolonie geistlich bedient. Auf kurze Zeit war er dann gelegentlich wieder bei der Pilgergemeine in Deutschland, einige Jahre auch in England, aber seine Hauptthätigkeit war in Pennsylvanien als Vorsteher der dortigen Gemeine. Daß er während der schwärmerischen Periode der Gemeine in den 40er Jahren abwesend war, und sein Einfluß also fehlte, hat sich sehr bemerklich gemacht. Es ist aber auch unverkennbar, wie er durch seine verschiedene Thätigkeit in Jena und Halle, in Herrnhut und Pensylvanien zu der Stellung vorbereitet wurde, die er seit 1762 in der Brüdergemeine einnahm. Er hatte weder den einseitigen praktisch-ökonomischen Gesichtspunkt Köber's noch den ebenso einseitigen geistlichen eines Johannes von Watteville; wohl aber beide in höherer und idealerer Weise. Und eben das hat ihn zum Träger der nachzinzendorfischen Zeit in der Brüdergemeine befähigt.

Wir können den sich hier zunächst anschließenden, an sich höchst interessanten geschichtlichen Prozeß der Verfassungsentwickelung hier leider nicht verfolgen; denn es würde die in der Natur der Sache liegenden Schranken dieses Artikels weit überschreiten. Nur Folgendes wollen wir in der Kürze hervorheben. Schon auf der Synode von 1764 constituirt sich, vornehmlich durch Köber's gewandten und klaren Geist geleitet, die Brüderunität als theokratische Republik. Sie wird in höchster Instanz repräsentirt durch die auf Urwahlen basirte Synode. Für die Zeit zwischen den Synoden steht an der Spitze der Unität ein der Synode verantwortliches und von ihr erwähltes Unitätsdirektorium, ein Collegium von 9 Männern. Diese so constituirte Unität übernimmt sämmtliche Schulden, aber auch sämmtliche Güter, sowohl die Zinzendorfischen Familiengüter, als die schon früher zwar auf Zinzendorf's Namen, in der That aber von der Unität erworbenen. Die Zinzendorfische Familie wird mit einem Kapital von 120,000 Thalern abgefunden. Die Zinsdeckung der gesammten Unitätsschuld, die sich auf mehr als anderthalb Millionen Thaler belief, muß, so weit sie nicht durch die Gütereinnahme geschehen kann, von den Mitgliedern der Unität aufgebracht werden; aber nun nicht mehr, wie in den bisherigen Jahren als eine nach bestimmten Vertheilungsquoten ausgeschriebene Steuer, sondern unter der Form freiwilliger Beiträge. Diese Grundlinien hatte die Synode von 1764 hingestellt. Die Erfahrung der folgenden Jahre sollte sie bewähren und ausbauen. Aber es zeigte sich, daß die Unität in Wahrheit noch nicht so solidarisch zusammengeschlossen war, wie auf dem Papier. Die freiwilligen Beiträge, übrigens für die einzelnen Mitglieder ein enormes Opfer, geriethen schon nach zwei Jahren in's Stocken. Die Oberleitung im Direktorium war mangelhaft organisirt und führte zu Reibungen. Die Synode des Jahres 1769 hatte daher Aenderungen, zwar nicht in den wesentlichen Grundlinien, aber doch im Ausbau vorzunehmen. Sie lockert daher den im Jahre 1764 festgeschlossenen Verband zunächst ökonomisch. Sie gibt dem Isolirungsbestreben, wie es sich in den letzten Jahren gezeigt, nach und macht den Mangel an Aufopferungsfreudigkeit für's Ganze gewissermaßen zum Prinzip. Sie erklärt: Ein Unitätsvermögen existirt nicht mehr. Diejenigen Gewerbe, die bisher als für dieses Gesammtvermögen arbeitend angesehen worden waren, (die sogenannten Diakoniegewerbe oder Branchen des Unitätsökonomikums), gehören fortan den betreffenden Einzelgemeinen und sind wo möglich an Privatleute zu verkaufen. Die Gütereinnahmen werden mit besonderer Erlaubniß der Unitätsmitglieder zwar noch ferner

zur Deckung der Zinsen verwendet, gelten aber doch nicht eigentlich als Unitätsvermögen. Jede Einzelgemeine steht also ökonomisch für sich, hat ihre eigenen Schulden und ihr eigenes Vermögen; es ist ihr freier Wille, wenn sie mit ihren Ueberschüssen zur Deckung der Unitätsschuld beiträgt. Die laufenden Ausgaben der Gesammtunität werden auf das Nothdürftigste beschränkt. So werden z. B. die großen Unitäts-Erziehungsinstitute bedeutend eingeschränkt und statt dessen Communalschulen an den einzelnen Gemeinorten errichtet, deren Kosten die Bürger tragen. Die Gehalte der Prediger und der übrigen Geistlichen werden nicht von dem Unitätsvermögen bestritten, sondern von der jedesmaligen Einzelgemeine aufgebracht u. s. w. Dennoch bleibt ein bedeutendes Quantum von jährlich aufzubringenden Zinsen der bisherigen Unitätsschuld, das die Mitglieder der Unität wieder wie nach der Synode von 1764 freiwillig aufbringen sollen. Denn die stehende Unitätsschuld hatte man nicht auf die Einzelgemeinen vertheilt, sondern als Gesammtlast behalten. Das war zwar ökonomisch betrachtet eine Inconsequenz, aber vom höheren Standpunkt angesehen sehr weise, denn sonst wäre ein unglückseliger Bankerott der Einzelgemeinen ausgebrochen, ohne deren eigentliche Schuld. Und wie ökonomisch, so wird auch in der Verfassung dieser decentralisirende Weg eingeschlagen. Die Unitätsdirektion tritt zurück; die einzelnen Gemeinen gewinnen an Selbstständigkeit. Die Direktion hat für die einzelnen Gemeinen keine maßgebende Bestimmung zu treffen, sondern nur zu rathen. Und in den Einzelgemeinen werden wieder dem Gemeinrath, einer Versammlung aller volljährigen Bürger, ausgedehnte Befugnisse eingeräumt. Die Synode von 1769 geht also in der Decentralisation so weit, daß aus der einheitlichen Republik von 1764 eine Conföderation wird. Nur die Oberleitung der ganzen Unität war schärfer zusammengeschlossen und strikter organisirt worden, wie bisher. Es ist unverkennbar, wie seit der Constituirung der Unitätsrepublik von 1764, seit Anerkennung des freien Wahlrechts der Bürger für die allgemeine Synode, der individualisirende Subjektivismus rasch und gewaltig um sich gegriffen hatte. Die Wogen der Demokratie gingen bereits hoch auf der Synode von 1769, und die Unität war in Gefahr, ihren wesentlich geistlichen Karakter in diesem demokratisch bürgerlichen Treiben zu verlieren. Es war ein Fehler von Seiten der Führer der Unität, daß sie diesem demokratischen Bürgergeist so entschieden nachgaben und der Erfolg zeigte auch, daß man falsch gegriffen. Seit der Synode von 1769 stieg der bürgerliche Partikularismus, sank der Gemeingeist. Die freiwilligen Beiträge stockten, deckten die Zinsen bei weitem nicht. Schon wollte die Unitätsdirektion auch die Gesammtschuld auf die Einzelgemeinen vertheilen. — Da wandte sich das Blatt. Durch die Gnade Gottes und die seelsorgerische Thätigkeit Einzelner, namentlich Spangenberg's und Johannes von Watteville's, wurden die Herzen Vieler erweicht und zur Besinnung gebracht. Es begann unter Einzelnen eine freiwillige Zeichnung von Beiträgen zur Abzahlung des Kapitals. Ein Tilgungsfond sollte gesammelt werden. Und zwar ging die Anregung dazu gerade von dem ärmsten Theil der Gemeine aus, von etlichen ledigen Schwestern im Chorhaus zu Herrnhut. Das Beispiel fand Nacheiferung und während eine Anzahl obstinater Bürger die Gemeine verließen, stieg der Tilgungsfond und mit ihm das Vertrauen und der Gemeingeist rasch. Dazu kam, daß die Unitätsdirektion jetzt Marienborn, Herrnhaag und Lindseyhouse verkaufen und so das Schuldkapital bedeutend verringern konnte. Unter freudigen Aussichten auf eine bessere Zeit im Innern und Aeußern begann man die dritte Generalsynode im Jahr 1775. Sie ward zu Barby gehalten, während die beiden früheren noch zu Marienborn. Sie brachte denn auch zum Streit der früheren Jahre den Frieden, zum mühevollen Ringen und Suchen den definitiven Abschluß. Man setzte nämlich die beiden 1764 und 1769 gethanen Schritte in einen zusammen und brachte sie, beide restringirend, unter eine höhere Einheit. So zunächst in ökonomischer Hinsicht. Der ökonomische Verband von 1764 wird aufrecht erhalten und nach der Lockerung von 1769 wieder fester geschlossen. Die Einzelgemeine steht zwar ökonomisch für sich, nach Recht und Pflicht, aber sie hat auch die Pflicht, so weit sie kann, zum

Ganzen beizutragen und wird dafür im Fall der Noth nicht fallen gelassen. Die Unitätsdirektion hat die ökonomische Verwaltung der Einzelgemeinen zu überwachen. Die Glieder treten in ein organisches Verhältniß zum Ganzen. Die *Verfassung* bleibt in ihren wesentlichen Grundzügen die von 1764: *synodale Legislative*, aber *presbyteriale Executive*. Die Leitung der Einzelgemeinen wird strikter unter die Unitätsdirektion, die auch ferner, wie schon seit 1769 den Namen „*Unitäts-Aeltestenconferenz*" führt, gestellt. In dieser ist geistliche und weltliche Leitung eng verschmolzen. In der Leitung der Einzelgemeinen werden die bisherigen ziemlich schroff gewordenen Gegensätze zwischen geistlicher Gewalt und Laiengewalt, zwischen Aeltestenconferenz und Gemeinrath, zwischen Theokratie und Demokratie ausgesöhnt und ein richtigeres Verhältniß hergestellt, nämlich mit Zurücktreten des Laienelements. Die kirchliche Gestalt der Brüderunität wird dahin näher bestimmt, daß die Rechte der altmährisch-bischöflichen Kirche nach Außen hin aufrecht erhalten werden, nach Innen aber haben die Bischöfe mit dem Kirchenregiment nichts zu thun. Sie sind nur für den Kirchendienst da. Endlich wird auch die *Lehre* der Brüdergemeine abschließend zurückgeführt auf die Erfassung der *Versöhnungslehre*, wie man sie in den 30er Jahren gehabt. Alle Verirrungen der dazwischen liegenden Zeit gelten als beseitigt. Es tritt wieder eine entschiedene *innere Annäherung an die evangelische Kirche* ein, nur mit Beibehaltung der kirchlichen Sonderstellung im Aeußern und der sonstigen eigenthümlich brüderischen Einrichtungen. Im Gegensatz gegen den in der Kirche immer mehr um sich greifenden Unglauben wollte man mit Bewußtseyn feststehen auf dem Evangelium und der Herzensreligion der älteren Gemeinzeit. — So bildet die *Synode von 1775* nach allen Seiten hin einen würdigen Abschluß. *Sie schließt die erste Periode in der Geschichte der Brüdergemeine, die Zeit der Gründung.*

In der nun folgenden *zweiten Periode*, die in der Gegenwart noch kaum abgeschlossen seyn dürfte, baut sich die Brüdergemeine im Einzelnen weiter aus, oft unter dem sichtbaren Einfluß der kirchlichen Zeitströmung. Von dieser ausbauenden Thätigkeit heben wir zunächst zwei Erscheinungen hervor, die in der früheren Periode bereits ihre tief greifende Vorbereitung haben, die eine auf liturgischem, die andere auf dogmatischem Gebiet. Im Jahre 1778 nämlich schloß die Brüdergemeine ihre bisherige reiche geistliche Liederliteratur gleichsam ab durch die Herausgabe eines *neuen Gesangbuchs*. Die Redaktion geschah durch *Christian Gregor*, Mitglied der Unitäts-Aeltestenconferenz, der auf musikalischem und hymnologischem Gebiet die erste Größe der damaligen Gemeinzeit war. Die Gesangbuchsliteratur der Brüdergemeine ist eine reiche und fast so alt, als sie selbst. Das erste Gesangbuch der Brüdergemeine war 1735 erschienen. Es enthielt zum größten Theil Lieder aus der Mitte der Brüdergemeine, namentlich Zinzendorfische, die die Kraft und Körnigkeit, zum Theil aber auch die mystische Spekulation und Allegorie seiner damaligen Periode zeigen. Daneben enthielt es einzelne Lieder aus der evangelischen Kirche, ältere und neuere, z. B. von Rothe. In den 40er Jahren ward es vermehrt durch 12 rasch hintereinander folgende Anhänge und Zugaben, die zusammen einen ebenso starken Band ausmachen, wie das Gesangbuch selbst. Sie enthielten nur brüderische Lieder, und wiederum waren weitaus die meisten von Zinzendorf. Die ersten Anhänge bringen uns noch manches herrliche Lied, namentlich des freudigen Streitergeistes, ja sie enthalten Zinzendorf's beste und tiefste Lieder. Die folgenden zeigen bereits die Abirrungen der schwärmerischen Periode, ja der 12te Anhang mit seinen Zugaben ist ein berüchtigtes Spezimen des damaligen Taumelgeistes. Als mit dem Jahr 1750 die Ernüchterung eingetreten war, desavouirte man sofort diese Lieder und Zinzendorf unternahm in London die Herausgabe eines neuen, gesichteten Gesangbuchs. Dieses erschien zu London 1753 und 54. Hier wurden eine Menge Kirchenlieder aufgenommen aus der alten Kirche, aus der Reformationszeit, aus dem Pietismus; und die Brüderlieder, namentlich Zinzendorf's eigene, erschienen in einer der

Anforderungen der Zeit gemäß verbesserten Form. Eine große Menge jener Lieder aus den Anhängen war natürlich ganz ausgeschieden. Dieses Gesangbuch hatte aber seine großen Nachtheile. Einmal war es viel zu umfangreich, als daß es der Gemeine zum liturgischen Gebrauch hätte dienen können, und dann war die Sichtung der früheren noch lange nicht genügend vorgenommen. Zinzendorf veranstaltete daher alsbald einen Auszug für den Gebrauch in den Brüdergemeinen unter dem Titel: „Gesang des Reigens von Saron." Dieses Büchlein ward wiederum alsbald durch einige Anhänge vermehrt und hat sich bis 1778 im Gebrauch der Brüdergemeine erhalten. Es genügte aber auf die Dauer nicht, denn einmal trugen die Lieder doch noch allzusehr den Karakter der 40er Jahre, und dann fehlten die Lieder aus der evangelischen Kirche. Es war daher, sobald die Verfassungswirren geschlichtet waren, dringend nothwendig, die Redaktion eines neuen Gesangbuchs vorzunehmen. Gregor's Arbeit ist eine in ihrer Art und nach Verhältniß der damaligen Umstände ausgezeichnete. Er nahm eine reiche und gutgewählte Anzahl Lieder aus der evangelischen Kirche auf, nur ging er dabei nicht über die Zeit des Pietismus hinaus. Die Lieder der damaligen kirchlichen Gegenwart, z. B. die Lieder Gellert's, fehlen. Zu diesen kirchlichen Liedern kommt nun eine ebenfalls reiche Auswahl aus den besten Brüderliedern. Die Anordnung ist eine sachliche, so daß die Lieder aus beiden Sphären überall untermischt stehen. Die brüderischen Lieder sind weit strenger gesichtet und nach Maßgabe des Bedürfnisses geändert, als in Zinzendorf's Londoner Gesangbuch. Dennoch ist Gregor nicht frei von jeglichem Vorwurf. Er hat an den einzelnen Liedern und nicht nur in den brüderischen, sondern auch in denen aus der evangelischen Kirche entschieden zu viel geändert, so daß die poetische Frische und Ursprünglichkeit hie und da verloren gegangen ist. Er hat auch zu viel von seinen eigenen Liedern aufgenommen. Viele seiner Lieder sind außerordentlich schön und sprechen die Erfahrungen des Herzens in beredter Weise aus, ja sie gehören noch heute zu den Lieblingsliedern der Brüdergemeine; aber sie haben doch nicht alle den gleichen Werth. Viele sind augenscheinlich Lückenbüßer. Indeß von diesen Mängeln abgesehen, entsprach das Gesangbuch so sehr dem Bedürfniß der Gemeine, daß es noch heute allgemein geschätzt und in ungestörtem Gebrauch ist. Erst die deutsche Provinzialsynode von 1862 hat die Idee einer neuen Redaktion resp. eines Auszugs in Anregung gebracht. Das müssen wir jedenfalls diesem Gesangbuche nachrühmen, daß es durchgängig die lautere evangelische Wahrheit unversehrt in inniger, subjektiver Herzensempfindung ausspricht. Es erhält namentlich die Sprache christlicher Erfahrung in frischer Lebendigkeit und hat dadurch, während die öffentlichen Vorträge nüchterner und schlichter wurden, jene Sprache des wahren und innigen Gefühls, wie sie der Zinzendorfischen Zeit eigen war, im Bewußtseyn der Gemeine erhalten. Und wenn die subjektive Sprache des Gefühls hie und da sehr stark hervortritt, so findet das darin seine Erklärung, daß das Gesangbuch keineswegs bloß zum öffentlichen kirchlichen Gebrauch, sondern ebenso daneben zur Privaterbauung bestimmt war.

Ebenfalls im Jahr 1778 erschien die populäre Dogmatik der Brüdergemeine, die Idea fidei fratrum von Spangenberg. Sie bildet in ähnlicher Weise wie das Gesangbuch einen Abschluß des bisherigen. Der Lehrbegriff der Brüdergemeine war durch mannichfache Abstufungen hindurchgegangen. Er war durch Zinzendorf selbst aus der schwärmerischen Verirrung wieder zurückgeführt und der nüchternen evangelischen Wahrheit, wie sie in der evangelischen Kirche vertreten war, wieder genähert worden. Indeß war diese Zurückführung, so weit sie von Zinzendorf ausging, nicht ganz genügend geschehen. Wir sehen das Bestreben in der Retraktation seiner früheren Schriften, eine Arbeit, die dann durch Clemens fortgesetzt worden war. Aber das Ungenügende zeigt sich in seinen Synodaldiskursen der 50er Jahre. Es war daher dringend nöthig, daß die nachzinzendorfischen Theologen der Brüdergemeine die Sichtung der Lehre noch schärfer vornahmen und zu einem relativen Abschluß brachten. Dieses geschah durch Spangenberg in jenem genannten Werk. Spangenberg selbst war sich der Bedeutung

seiner Aufgabe wohl bewußt. Nie, sagt er, sey ihm ein wichtigerer Auftrag geworden. In der einsamen Stille eines Gartenhauses bei dem Barbyer Schloß schrieb er das Buch. Hier suchte der 74jährige Greis, der Mann der Einfalt (s. sein Lied von der Einfalt, Brüdergesangbuch Nr. 835.) im Lichte des Geistes die gesammte Frucht seines reichen und vielbewegten Lebens an Erkenntniß der Gotteswahrheit in Christo zusammenzufassen. Das Werk ist ihm so gelungen, daß diese Idea fidei fratrum in der That nicht nur seine eigene individuelle Ueberzeugung wiedergibt, sondern auf tiefe, wahre und lebendige Weise auch den Lehrgeist der Brüdergemeine zum Ausdruck bringt, die Fülle der bisherigen Entwickelung sichtend und läuternd, die weitere Fortbildung auf einen festen, biblisch-kirchlichen Boden sicher gründend. In 24 Lehrstücken wird die gesammte, christliche Lehre durchgegangen, nicht in der Terminologie der theologischen Schule, sondern in populärer Darstellung mit behaglich wortreicher Breite. Das Karakteristische dieser Spangenberg'schen Lehrdarstellung ist eine große Besonnenheit und Vorsicht, das Bestreben, in keinem Stück über das unmittelbare Zeugniß des Geistes in Schrift und Erfahrung hinauszugehen und womöglich nicht von dem evangelisch-kirchlichen Lehrtypus abzuweichen. Aber das hindert ihn nicht, diesen letzteren im Einzelnen, wo es nöthig war, leise zu berichtigen. Auf die confessionellen Streitigkeiten zwischen der lutherischen und reformirten Kirche läßt er sich nicht ein, sondern steht im Geiste Zinzendorf's und der Brüdergemeine von Anfang an nach seiner eigensten persönlichen Ueberzeugung auf dem Grunde des evangelischen Consensus. Den Geist seiner Lehre können wir dem innersten Wesen nach durchaus einen vorwiegend lutherischen nennen, nur ist es eben mehr die besonnene und vermittelnde melanchthon'sche Strömung des lutherischen Lehrtypus, welche wir bei Spangenberg wieder erkennen. Eben darauf ruht die tiefe Bedeutsamkeit seines Werks für die Brüdergemeine, aus deren Glaubensleben es hervorgegangen war und der es dienen sollte als Vorbild der Lehre auch für die Zukunft.— Ganz auf demselben Grunde baut sich auch das fast gleichzeitige Werk von Samuel Lieberkühn auf, der „Hauptinhalt der Lehre Jesu und seiner Apostel“, zum Unterricht für die Jugend; ein Katechismus der Brüdergemeine, aber nicht von der elementaren Gestalt, wie der kleine lutherische, der daneben in der Brüdergemeine gebräuchlich ist, sondern von umfassenderem Zuschnitt nach Art des Heidelberger Katechismus. Im Jahr 1823 wurde dieser Katechismus neu edirt, die Anordnung vereinfacht, aber auch Inhalt und Ton mehr als erwünscht in die Farbe der damaligen supernaturalistischen Theologie getaucht. Eine dritte, leise rektifizirende, öfters auf Lieberkühn zurückgehende Edition vom Jahre 1860 hat diesen Mangel wieder beseitigt, aber das Gute beibehalten. So ist das Büchlein noch heute in lebendigem Bestand und Gebrauch in den Brüdergemeinen.

Die genannten Werke, das Gesangbuch, die Idea und der Katechismus, haben nun darin einen von den früheren Schriften der Brüdergemeine verschiedenen Karakter, daß sie im eigentlichen Sinne Unitätsschriften sind. Sie haben gewissermaßen den Karakter einer Norm für brüderische Liturgik und Lehre erhalten. Es ist das ein bedeutsames Zeichen dieser späteren Unitätszeit mit ihrer Stätigkeit und relativen Formenfestigkeit. In früherer Zeit wäre so etwas nicht möglich gewesen, denn auch die Zinzendorfischen Schriften haben nie diesen Karakter gehabt. Sie waren, auch die am höchsten geachteten, eben doch nur Zinzendorf's Schriften für die Gemeine. Diese Schriften von 1778 sind vielmehr mit den Confessionen der alten böhmisch-mährischen Brüderunität zu vergleichen, insofern sie ein Bekenntniß nach Außen hin enthalten. Freilich Symbole im Sinne der lutherischen Kirche sind sie durchaus nicht. Das waren auch jene Confessionen der alten Brüderunität nicht. Die Brüdergemeine will vielmehr ebenso wie die alte böhmisch-mährische Unität in demüthiger Lernwilligkeit auf dem Gebiete der Erkenntniß fortschreiten und hat daher jede Verpflichtung auf den Buchstaben sowohl der lutherischen Bekenntnisse als ihrer eigenen Lehrschriften stets mit Entschiedenheit abgewiesen.

Während so die Brüdergemeine im Inneren auf dem durch Zinzendorf gelegten Grund weiter baute, hat sie in jener Zeit auch nach Außen eine weit verzweigte und reich gesegnete Thätigkeit entfaltet. Wir wollen hier nicht ihr Missionswerk hervorheben, das in stätiger Weise sich fortentwickelte, sondern vor Allem ihre Thätigkeit innerhalb der evangelischen Kirche. In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gerieth bekanntlich die evangelische Kirche durch den Rationalismus auf Kanzeln und Lehrstühlen in Verfall. In dieser Zeit hat die Brüdergemeine als das Bollwerk des reinen Evangeliums und namentlich der praktischen Herzensreligion dagestanden; eine Stellung, die ihr auch von sonst gegnerischer Seite zuerkannt wird. Nur ist es nicht richtig, wenn man, wie z. B. auch Dr. Kurtz a. a. O. thut, sie nur als eine willkommene Zufluchtsstätte derer ansieht, die ihren Glauben bewahrten. Die Brüdergemeine hat vielmehr in dieser Zeit im direkten Gegensatz zu der Kampfesscheu, die man ihr so gern vorwirft, für das Reich Gottes gearbeitet im Kampf gegen den in die Kirche eindringenden Feind. Sie hat nach allen Seiten hin durch Correspondenz und Reisen die von ihr erkannte Wahrheit auszubreiten und flüssig zu machen gesucht. Namentlich hat sie überall laut gepredigt, daß ein bloßes orthodoxes Wissen des Heilsgrundes den eindringenden Feind des Unglaubens nicht zurückhalte. Sie hat ferner, wie das von Anfang an ihr Bestreben war, unter denen, die sich im Herzensglauben mit ihr eins wußten, Gemeinschaft zu stiften gesucht. Dahin hat namentlich ihre Diasporathätigkeit gewirkt, und wie sehr ihr diese Form der Thätigkeit am Herzen lag, zeigt die im Jahre 1785 gehaltene allgemeine Diasporasynode oder Conferenz sämmtlicher Diasporaarbeiter. Dabei aber war sie niemals auf den Weiterbau nur ihres eigenen Kirchentempels bedacht, sondern für das Reich Gottes hat sie gewirkt gleichviel unter welcher Kirchengemeinschaft. Ein deutlicher Beweis dafür ist der Umstand, daß in dieser Zeit, wo doch die Brüdergemeine so allgemeiner Achtung bei allen Gläubigen sich erfreute, wo die Gegnerschriften und ihre Verläumdungen fast gänzlich verstummten, nur so wenig neue Brüdergemeinorte gebaut sind, nämlich in Deutschland nur drei (Gnadau bei Magdeburg 1766, Gnadenfeld in Ober-Schlesien 1781, Königsfeld in Baden 1806). Und gerade durch diese allgemeine, das Reich Gottes bauende Thätigkeit, durch ihre Diaspora und ihre Jugenderziehung hat sie, wir sagen wohl nicht zu viel, eine Saat in den Boden der Kirche gestreut, die mit so manchen anderen Saaten nach den Freiheitskriegen und seit dem Reformationsjubiläum 1817 durch Gottes Gnade in mächtiger Weise aufging. Wir erinnern nur, um einen geschichtlich greifbaren Beweis dieses Samenstreuens hervorzuheben, an Schleiermacher. Grade das Tiefste, was Schleiermacher hat, und wodurch er recht eigentlich der Begründer einer neuen Kirchenzeit wurde, hat er durch seine Jugendbildung in der Brüdergemeine erhalten.

Spangenberg, der Träger dieser ganzen hier in der Kürze geschilderten Zeit, starb 1792, in einem Alter von 88 Jahren; und mit ihm scheidet wieder eine von den geschichtlichen Größen der Unität vom Schauplatz. Spangenberg war der Führer der Unität nach Zinzendorf. Sein Beruf war, dem genial geschaffenen Werk Zinzendorf's die Dauerhaftigkeit zu verleihen. Und zwar nicht, wie Köber es gethan, in der Form, sondern, was das Höhere ist, im Geist. Diese Aufgabe hat er mit Klarheit erfaßt und mit Consequenz durchgeführt. Er hat das eigenthümlich Brüderische erhalten, das individuell Zinzendorf'sche aber, das anfangs mit der Sache zu verwachsen schien, das ihr aber auf die Dauer geschadet hätte, mit weise ordnender Hand in der Stille beseitigt. Darin liegt seine große, geschichtliche Bedeutung für die Brüderunität. Dieser seiner Aufgabe im Gegensatz zu der Zinzendorf's, des genialen Gründers, entspricht auch sein Karakter. War Zinzendorf der ewig bewegte, in dessen Geist beständig die Funken neuer, kühner Ideen sprühten, so war Spangenberg ruhig, stät, das einmal Erkannte mit Festigkeit verfolgend. Das zeigt ein Blick auf die Handlungen beider, namentlich aber ein Blick auf Zinzendorf's theologische Paradoxieen und auf Spangenberg's Idea. War Zinzendorf durch und durch poetisch, genial und in den Gährungen oft unklar, so war

Spangenberg durch und durch nüchtern, die realen Verhältnisse bestimmt in's Auge fas-
send, immer klar und besonnen. War Zinzendorf von der Phantasie beherrscht oft hefti
und in der Heftigkeit ungerecht, so war Spangenberg stets mild, versöhnend, imme
gerecht. Aber bei aller Milde war Spangenberg im tiefsten Grunde ein fester Karakter
und eben diese Festigkeit, verbunden mit dem alle Verhältnisse beherrschenden geistige
Blick, macht ihn recht eigentlich zum geschichtlich großen Mann, der über seiner Ze
steht. Gerade eines solchen Mannes bedurfte die Unität nach Zinzendorf's Tod. E
ist freilich nicht in dem Sinne wie Zinzendorf Führer der Unität gewesen, nicht de
allmächtige Monarch. Seine Zeit fällt in die Zeit der Unitäts-Republik, da di
Unität sich selbst regiert, vertreten durch die Synode. Aber auch die Republiken habe
ihre großen, hervorragenden, geistig leitenden Männer. Ein solcher war Spangenberg
und es war eine weise Wohlthat Gottes, daß er der Unität in der Zeit, da die Re-
publik noch in ihrem Kindesalter stand, einen solchen Steuermann gegeben. Spangen-
berg's geistige Leitung, seine Stellung als Säule der Unität vermittelt den Uebergang
von der Monarchie zur vollen republikanischen Selbstständigkeit. Seit Spangenberg's
Tod hat die Unität keine solche leitenden Männer mehr gehabt. Sie hat aber dere
auch nicht mehr bedurft. Das Kind hatte gehen gelernt. Freilich hervorragende Per-
sönlichkeiten, geistig bedeutende Größen, solche, die eine geistige Strömung tragen, hat
es immer gegeben und wird es immer geben; ohne solche könnte die Republik gar nicht
bestehen. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß keiner dieser Männer die Univer-
salität Spangenberg's oder gar Zinzendorf's beanspruchen oder ausüben darf.

Auch in der Zeit nach Spangenberg, auch im gegenwärtigen Jahrhundert ist die
Geschichte der Brüdergemeine nicht ohne eine reiche und interessante Entwickelung. Na-
mentlich ließe sich der Einfluß von Außen her, von Staat und Kirche, in eingehender
Weise verfolgen. Die kirchliche Bewegung in Deutschland seit 1817 und wieder
1848 ist nicht spurlos an ihr vorübergegangen. Sie hat sich den neuen Erscheinungen
und Ideen conform entwickelt, ohne ihre brüderische Eigenthümlichkeit im Geringsten zu
verlieren. Sie trägt noch heute den Stempel eines Zinzendorf-Spangenberg'schen Werks
und doch paßt sie ebenso gut in das 19. Jahrhundert hinein, wie einst in das 18.
Denn was z. B. ihre Thätigkeit im Reiche Gottes betrifft, so hat sie, die verwandten
Bestrebungen Wichern's, der deutschen Kirchentage und der evangelischen
Allianz bereitwillig und freudig anerkennend, ihre Weise des Wirkens, wo sie es ohne
Prinzipverletzung thun konnte, immer mehr der in der evangelischen Kirche herrschend
gewordenen conform gestaltet. Sie hat jederzeit solchen Bestrebungen mit Freuden die
Bruderhand gereicht, wie das ihre persönliche Theilnahme an den Kirchentagen und an
der evangelischen Allianz beweist. Was aber die Hauptsache ist, sie hat nicht blos an
den Formen festhaltend, vom Geiste der Väter gezehrt, sondern sie hat in ihrem eige-
nen Inneren seit dem Jahre 1841 eine mächtige und tiefgreifende Erneuerung
erfahren. Diese innere Erneuerung trat zuerst auf in der Form einer Erweckung unter
der studirenden Jugend, hat sich aber von da aus durch die Gnade Gottes in immer
weitere Kreise verbreitet. Bei dieser Erneuerung von Innen heraus thut dann das Ab-
tragen veralteter Formen, wie es von Zeit zu Zeit nothwendig erscheint, und ganz von
selbst sich vollzieht, dem Leben der Brüdergemeine selbst keinen Eintrag. Es ist nur die
bei jedem Organismus nothwendige Modifizirung der Peripherie nach Maßgabe der Ein-
flüsse von Außen her.

Wir können selbstverständlich hier auf diese Entwickelung im gegenwärtigen Jahrhun-
dert nicht näher eingehen, das muß einem besonderen Geschichtswerk vorbehalten bleiben.
Nur eins sei uns gestattet, noch hervorzuheben, was von gegnerischer Seite so oft mit
Unrecht angefochten ist, das ist die Stellung der Brüdergemeine zur Wissen-
schaft, insonderheit zur theologischen; zumal da auch hier in augenscheinlicher Weise jene
oben erwähnte wachsende Conformität mit den Bestrebungen in der evangelischen Kirche hervor-
tritt. Die Brüdergemeine hat seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts zwei wissenschaft-

liche Institute in ihrer Mitte, das Pädagogium und das Seminarium. Ersteres hat den Zweck, den Theologie Studirenden eine classisch-philologische Vorbildung zu geben ganz in der Weise der Gymnasien, oder noch mehr der sogenannten niederen Seminare in Würtemberg (vgl. protestant. Monatsblätter, Jahrg. 1862. Juli.); letzteres gibt die eigentlich wissenschaftlich-theologische Bildung in der Weise der Universitäten, oder, wenn man die äußere Form und Lebensweise in's Auge faßt, in der Weise des theologischen Stifts in Tübingen. Das Bedürfniß, die Geistlichen der Brüdergemeine im Schooß derselben ihre wissenschaftliche Bildung genießen zu lassen, stellte sich schon in der Wetterauischen Zeit ein. Damals bildeten sich die Anfänge eines Pädagogiums unter dem früher genannten Polykarp Müller, einem ausgezeichneten Schulmanne, der später seine Thätigkeit in Schlesien fortsetzte. Doch hatten diese Anfänge mehr den Karakter einer Adelsschule für auswärtige Brüderfreunde aus adligem Stande, ähnlich dem Franke'schen Pädagogium in Halle. Seit dem Jahr 1750, wo dieses Pädagogium in Hennersdorf bei Herrnhut seine Stätte fand, ward es in bestimmterer Weise die Bildungsschule für künftige Theologen der Brüdergemeine. Damals war Inspektor desselben P. E. Layritz, wiederum ein Schulmann von außerordentlichen Gaben, namentlich ausgezeichnet auf dem Gebiete der praktischen Pädagogik, wovon auch sein Büchlein: „Betrachtungen über eine verständige und christliche Erziehung der Kinder", (Barby 1776) Zeugniß gibt. Mit dem Jahre 1760, wo dieses Institut nach Niesky verlegt wurde, erhielt es noch entschiedener einen philologisch-wissenschaftlichen Karakter durch Christian Theodor Zembsch, erst Lehrer, seit 1769 Inspektor desselben. Dieses Amt hat er bis 1805 verwaltet und in dieser Zeit dem Institut eine wissenschaftliche Blüthe gegeben. Seit 1789 war es in Barby, von 1808 an wieder in Niesky. — In gleicher Weise wie die Anfänge eines Pädagogiums liegen auch die eines theologischen Seminars schon in der Wetterauischen Zeit. Doch ist das damalige Institut mehr ein Candidatenseminar mit praktischen Uebungen, von solchen gebildet, die bereits auf irgend einer Universität (namentlich Jena) ihre theologischen Studien absolvirt hatten. Ein eigentlich brüderisches Seminar für das theologische Studium ward erst 1754 durch Gottfried Clemens gegründet und zwar zu Barby (seit 1789 in Niesky). Hier wurde, so viel man unter den damaligen Zeitverhältnissen konnte, eine wissenschaftliche Theologie getrieben. Man stand auch in lebendigem Verkehr mit theologischen Größen auf verschiedenen deutschen Universitäten. Aber der Mangel einer wahrhaft bibelgläubigen theologischen Wissenschaft, wie er damals allgemein war, mußte sich auch im brüderischen Seminar bald zeigen. Statt indeß sich mit der seichten Theologie des Rationalismus zu befassen, ließ man lieber die Theologie etwas zurücktreten und cultivirte statt dessen mit Vorliebe andere wissenschaftliche Disciplinen. So namentlich seit 1792 die Philosophie auf Grundlage von Kant und Jakobi. Diese Richtung ward durch Karl Bernhard Garve*), der damals Lehrer am Seminarium war, zur herrschenden. Später machte sie dem Studium der Naturwissenschaften, das durch Albertini angeregt wurde, Platz. Diese Wissenschaft, namentlich die Botanik, hatte schon früher unter Scholler geblüht. Beide Männer haben sich auch literarisch verdient gemacht, Scholler durch eine flora Barbiensis, Albertini durch ein Werk über die Pilze**). Diese Pflege der Naturwissenschaften im theologischen Seminar der Brüder-

---

*) K. B. Garve ist auch als christlicher Liederdichter in weiteren Kreisen bekannt geworden. Vgl. den Art. „Garve", Real-Encykl. Bd. IV. Die verhältnißmäßige Nüchternheit seiner Gesänge hat ihren Grund lediglich in der Individualität des Dichters, nicht im „reformirten Typus", dem er, unseres Wissens, gar nicht angehörte. Daß er der Stellung eines Lehrers bei der studirenden Jugend so bald enthoben wurde, dazu hatte keineswegs sein „durchaus wissenschaftlicher Geist" der „Herrnhutischen Aengstlichkeit" Anlaß gegeben, sondern seine, die studirende Jugend vom einfältigen Bibelglauben durchaus abführende und den Zweifel in unreifen Gemüthern provocirende Philosophie.

**) Scholler, F. A., Flora Barbiensis in usum Seminarii fratrum. Lipsiae 1774. — Albertini, J. B. de, et L. D. de Schweinis, Conspectus fungorum in Lusatia crescentium; c. tabul. aen. Lipsiae 1805.

gemeine war ein glückliches und unbewußtes Bollwerk gegen das Eindringen des Rationalismus auf theologischem Gebiet, denn so ward dies Institut gleichsam in harmloser Naivetät hinübergerettet in die neue Zeit, da in der evangelischen Kirche eine gläubig theologische Wissenschaft erwachte, eine Wissenschaft, von der auch das brüderische Seminarium tief berührt wurde*). Diese neue Zeit des brüderischen Seminars datirt vom Jahre 1818. Das Institut wurde nach Gnadenfeld in Oberschlesien verlegt und die Inspektion desselben übernahm Johannes Plitt. Er hat, hauptsächlich auf dem Wege eines eingehenden und sehr verdienstvollen Studiums brüderischer Geschichte, dahin gewirkt, daß man sich wieder auf die eigentliche Aufgabe, brüderische Theologie zu treiben, besann. Doch ist dies erst nach und nach recht zur Wahrheit geworden, unter einem allmählichen, aber starken Einfluß von Außen her. Die theologische Wissenschaft des brüderischen Seminars hat sich gebildet, indem man das von Zinzendorf und Spangenberg her ererbte Fundament in seinen Grundlinien festhielt, aber mit der theologischen Wissenschaft der Neuzeit an der Hand eines Neander, Tholuck, Nitzsch und Anderer ausbaute. Seit 1848 werden in einem dreijährigen Cursus die wichtigsten theologischen Disciplinen gelehrt, daneben aber auch die Geschichte der Brüdergemeine und einige allgemeinere Wissenschaften, wie Geschichte der Philosophie, Naturwissenschaften u. s. w. (über das Nähere dieser Studien s. „Das theologische Seminarium der evangelischen Brüderunität.“ Gnadau 1854). Die theologische Richtung, die gegenwärtig in diesem Seminarium herrscht, ist wesentlich die der sogenannten „neueren gläubigen Theologie“, insoweit diese auf positiv biblischem Grunde steht. Von den Leistungen dieses Seminars auf wissenschaftlichem Gebiet können wir hier nicht wohl reden; sie sind allerdings nur selten an die Oeffentlichkeit getreten, denn die Wissenschaft als solche zu fördern, hat die Brüdergemeine nie als ihre Aufgabe betrachtet, aber die Beschuldigung des Dr. Kurtz a. a. O., als sey Wissenschaftslosigkeit Prinzip der Brüdergemeine, müssen wir als gänzlich unwahr und jedes thatsächlichen Grundes entbehrend zurückweisen. — In gleicher Weise wie das Seminarium mit der neueren Theologie ist auch das Pädagogium mit der neueren Philologie fortgeschritten. Männer wie C. F. Nägelsbach, Schömann und Andere haben hier einen ähnlichen Einfluß ausgeübt, wie dort Neander und Nitzsch. Das Pädagogium hat gegenwärtig einen sechsjährigen Cursus, der bestimmter und spezieller auf das theologische Studium vorbereitet, als dies von dem allgemeineren Gymnasialcursus erwartet werden kann. Aeußerlich tritt dies in der größeren Ausdehnung des hebräischen Unterrichts hervor; daneben entsprechen aber die Pensa der einzelnen Classen durchaus denen der Gymnasialclassen von Quarta bis Prima.

An diese Darlegung der wissenschaftlichen Thätigkeit der Brüdergemeine in der Gegenwart schließen wir einen kurzen Blick auf den gegenwärtigen Bestand der Brüdergemeine überhaupt. Sie theilt sich in 3 Provinzen: I. Die europäisch festländische Provinz, d. h. Deutschland mit Holland, Dänemark und Rußland, insofern in den drei letztgenannten Ländern je eine Gemeine sich befindet. Diese Provinz umfaßt zusammen 20 Gemeinen, von denen jedoch nur 15 eigentliche Gemeinorte bilden. Vier davon sind sogen. Stadtgemeinen, d. h. die Mitglieder wohnen innerhalb einer Stadt zerstreut und haben nur ein gemeinsames Bethaus mit einem Prediger. Bei einer findet dasselbe Verhältniß in Bezug auf ein Dorf statt. Diese Gemeinen sind folgende:

*) Wir wollen übrigens nicht behaupten, daß in den ersten zwei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts der Rationalismus gar keinen Eingang in die brüderische Theologie gefunden habe. Es ist Thatsache, daß manche Theologen der Brüdergemeine in damaliger Zeit die Ergebnisse einer negativen Kritik aus der rationalistischen Schule einfach annahmen und dieselben, vermittelt durch die Fries'sche Philosophie, mit ihrem Herzenschristenthum zu verbinden suchten. Der Grund dazu war einfach der, daß man eben im brüderischen Seminar keine eigentliche Theologie hatte und also kein Gegengewicht gegen destruirende Strömungen. Die gesuchte Vermittelung gelang aber doch schlecht, und der Einfluß davon ist in dem inneren Leben der gesammten Brüdergemeine bis zum Jahre 1841 leider sehr merkbar gewesen.

in Deutschland: a. in Preußen: Niesky, Gnadenberg, Gnadenfrey, Gnadenfeld ...falz (diese 5 in Schlesien), Gnadau (Provinz Sachsen), Neuwied (Rheinprovinz). ...zu die zwei Stadtgemeinen Berlin und Goldberg und die Landgemeine Rixdorf (bei ...rlin). b. im Königreich Sachsen: Herrnhut, Kleinwelke (bei Bautzen). c. im Herzogthum Gotha: Neudietendorf. d. im Fürstenthum Reuß-Schleiz: Ebersdorf. ... im Großherzogthum Baden: Königsfeld. Außerdem die Stadtgemeine Norden in ...annover. — 2) in Holland: Zeist bei Utrecht und die Stadtgemeine Haarlem. ... in Dänemark: Christiansfeld in Schleswig. 4) in Rußland: Sarepta in der ...he der Wolga bei Saratow. Diese hier genannten Gemeinen umfassen zusammen ...e Zahl von ca. 7000 Seelen. Diese Provinz hat zugleich ein für ihre Kräfte ziemlich ausgedehntes Erziehungswerk. Es gibt nämlich 12 Pensionsinstitute für Knaben (die bedeutendsten darunter sind: Niesky, Gnadenberg, Neuwied, Königsfeld, Christiansfeld, Lausanne); und 15 für Mädchen (die bedeutendsten unter ihnen sind: Gnadau, Gnadenberg, Gnadenfrey, Neuwied, Montmirail in der Schweiz, Kanton Neufchatel). In diesen Instituten befinden sich zusammen über 1000 Zöglinge, deren Eltern ...r Brüdergemeine nicht angehören, sondern ihre Kinder derselben nur zur Erziehung anvertrauen. (Eine eingehendere Darlegung des brüderischen Erziehungswerkes findet man ...i Schmid, Encyklop. des Erzieh.- u. Unterr.-Wesens, Bd. III., „Herrnhutische Erziehung“). — II. Die britische Provinz: sie umfaßt in England und Irland zusammen 36 Gemeinen, von denen die meisten Stadt- oder Landgemeinen sind, und in ...nen eine Zahl von über 5000 Seelen. Sie hat 10 Erziehungsinstitute, in denen ...a 3—400 fremde Zöglinge erzogen werden. — III. Die nordamerikanische Provinz; sie umfaßt in 2 Bezirken (Pennsylvanien und Nord-Carolina) zusammen 33 Gemeinen, von denen ebenfalls die meisten Stadt- oder Landgemeinen ...d und zusammen eine Zahl von ca. 8500 Seelen. — Die Gesammtzahl der Mitglieder der Brüdergemeine beträgt demnach gegenwärtig 20—21,000.

Wie groß im Verhältniß zu dieser räumlichen und numerischen Ausdehnung das Missionswerk der Brüdergemeine ist, wird folgender Ueberblick zeigen, dessen ...tistische Angaben aus der Mitte des Jahres 1862 datiren. Die Mission der Brüdergemeine dehnt sich über 10 verschiedene Gebiete aus, die in allen 4 außereuropäischen Welttheilen liegen.

1. Grönland (angefangen 1733), hier befinden sich 5 Stationen mit 13 Missionaren; 1925 Eingeborene stehen in der Pflege der Missionare. 2. Labrador (angefangen 1770), 4 Stationen, 17 Missionare, 1163 Eingeborene in Pflege. 3. Unter ...n Indianern in Nordamerika (angefangen 1734), 4 Stationen, 5 Missionare, ...97 Eingeborene in Pflege. 4. Unter den Negern in Dänisch-Westindien (angefangen 1732), 8 Stationen, 11 Missionare, 7600 Eingeborene in Pflege*). 5. Unter ...n Negern in Englisch-Westindien (Jamaika, angefangen 1754, Antigoa, angefangen 1776, St. Kitts 1775, Barbadoes 1765, Tabago 1790, erneuert 1827), ...1 Stationen, 45 Missionare, 30,214 Eingeborene in Pflege. 6. Unter den Indianern auf der Mosquitoküste (angefangen 1848), 5 Stationen, 9 Missionare, 542 Eingeborene in Pflege. 7. Unter Negersklaven und Freinegern in Suriname (angefangen 1735), 12 Stationen, 33 Missionare, 27,193 Eingeborene in Pflege. ... Unter Hottentotten und Kaffern in Süd-Afrika (angefangen 1736, erneuert ...792), 10 Stationen, 32 Missionare, 8881 Eingeborene in Pflege. 9. Unter den Pa...n's in Neuholland (angefangen 1849), 2 Stationen, 3 Missionare, 1 Eingeborener bis jetzt getauft. 10. West-Himalaya in Britisch-Indien an der Gränze ...n Tibet (angefangen 1853), 1 Station mit 3 Missionaren. — Die Brüdergemeine ...t demnach auf 82 Stationen zusammen 171 Missionare. Diese Missionare sind fast

*) Die relativ geringere Zahl der Missionare auf diesen Inseln erklärt sich aus dem hier ...rk ausgebildeten Institut der „Nationalgehülfen“ für Schule und Kirche.

sämmtlich verheirathet. Circa 150 derselben hat die europäisch-festländische Provinz gestellt; die beiden anderen Provinzen zusammen circa 20. Das heißt mit anderen Worten: die europäisch-festländische Provinz stellt aus ihren erwachsenen Männern 8½ Prozent in den Dienst der Mission. Die Zahl der sämmtlichen in Pflege der Brüdermission stehenden Eingeborenen beläuft sich auf 77,916, ist also fast viermal so groß als die Zahl der Mitglieder der Brüdergemeine in Europa und Amerika.

Außer diesem Missionswerk unter den Heiden hat die Brüdergemeine noch ein anderes, weit verzweigtes Werk im Reiche Gottes, das **Diasporawerk** innerhalb der christlichen Kirche. Sie sucht nämlich durch eigens zu dem Zweck angestellte „Diasporaarbeiter" das christliche Leben, wo es sich findet, durch persönliche **Gemeinschaft** zu stärken und zu pflegen, und überhaupt das **lebendige** Christenthum zu wecken und zu fördern, ohne damit im Geringsten Proselyten für ihre besondere kirchliche Verbindung machen zu wollen. Sie hält nur über dem erfahrungsmäßig erkannten Prinzip fest, daß kein wahres Christenthum stattfinden könne ohne Gemeinschaftsleben, und daß eben dieses Gemeinschaftsleben das Christenthum wiederum fördert und verinnerlicht. Deshalb sucht sie unter den Erweckten, wo sie solche findet, gleichviel in welcher Kirchengemeinschaft, überall Gemeinschaft herzustellen, sowohl durch gottesdienstliche Versammlungen als in sonstigen freieren Formen. Sie tritt aber eben aus demselben Prinzip jedem Separatismus abwehrend entgegen und sucht jederzeit die Mitglieder ihrer Diaspora in ihren betreffenden Kirchen zu erhalten. Sie steht daher dem Baptismus prinzipiell entgegen*). — Eine besondere Form hat im Lauf der Geschichte dieses Diasporawerk in den **russischen Ostseeprovinzen** angenommen. Hier sind mit der Zeit bestimmte Formen entstanden, die anderwärts in ihren Diasporabezirken fehlen. Diese Formen lagen zum Theil im Karakter des lettischen und esthnischen Volkes begründet. Sie bestanden hauptsächlich in einer bestimmten Abgränzung der Mitglieder der dortigen Diaspora gegen die übrigen Glieder der lutherischen Kirche, eine Abgränzung, die in einer an das Loos geknüpften Aufnahme ihren Ausdruck fand. Heftige Anfeindungen von Seiten der lutherischen Kirche, sowie ein nicht zu verkennender Mißbrauch jener Formen auf brüderischer Seite veranlaßte die Beseitigung dieser Formen durch einen Beschluß der Synode von 1857. (Näheres siehe bei Plitt in der oben angeführten Schrift.) — Aehnlich ist übrigens die Form, welche das Diasporawerk der Brüdergemeine in manchen **Städten** sowohl innerhalb als außerhalb Deutschlands hat. Es befinden sich hier sogenannte Societäten, deren Mitglieder zur betreffenden Landeskirche gehören, zugleich aber einen von der Brüdergemeine angestellten Prediger (theils Theologen, theils Laien) unter sich haben, der ihnen in einem besonderen Betsaale gottesdienstliche Versammlungen in brüderischer Form hält. Solche Societäten sind z. B. in Königsberg, Breslau, Potsdam, Basel, Straßburg, Gothenburg, Stockholm u. a. O. — Das Werk der „**inneren Mission**" treibt die Brüdergemeine als Gesammtheit nicht, sie hat es den Privatvereinen in den einzelnen Gemeinorten überlassen. In diesen wird dasselbe durch Rettungshäuser, Armenschulen, Kleinkinderbewahranstalten, Colportage u. s. w. betrieben.

Die **Verfassung der Brüdergemeine**, zwar im Wesentlichen auf den Grundlagen von 1775 ruhend, hat auf der letzten Synode von 1857 eine Modification erfahren. Die einheitliche Leitung der drei Unitätsprovinzen ist etwas decentralisirt worden, denn die Vertreter der amerikanischen Provinz verlangten, und mit Recht, daß ihre auf geschichtlichem Wege erlangte Selbstständigkeit auch in der Verfassung zum Aus-

---

*) Die äußere Ausdehnung des Diasporawerks läßt sich kaum in statistische Angaben fassen. Es sind im Ganzen ungefähr 60 verschiedene Stationen, auf denen „Diasporaarbeiter" der Brüdergemeine thätig sind. Die Zahl der letzteren beläuft sich auf etwa 74. — Näheres über Art und Zweck dieser Thätigkeit findet man bei **Plitt**: „die Brüdergemeine und die lutherische Kirche in Livland". Gotha 1861. Theil I.: Allgem. Betrachtung der Brüdergemeine und ihres Diasporawerks. — Kürzer ist die Sache beleuchtet in der kleinen Schrift: „Die Arbeit der Brüdergemeine in der Diaspora." Gnadau 1860.

und käme. Die oberste Vertretung und Leitung der ganzen Unität liegt nach wie vor in der Synode. Auf einer solchen Generalsynode sind künftig die drei Unitätsprovinzen durch eine gleiche Zahl von Abgeordneten, nämlich neun aus jeder Provinz, vertreten, was vor 1857 nicht der Fall war. Diese neun Abgeordneten werden durch die Provinzialsynoden gewählt. Die Generalsynode, die sich nur mit den allgemeinen Angelegenheiten der gesammten Unität beschäftigt, z. B. der Lehre, dem Missionswerk u. s. w. wählt die „Unitäts-Aeltesten-Conferenz“, d. h. die administrative Behörde für die Zeit zwischen zwei Generalsynoden. Im Uebrigen wird jede Provinz selbstständig verwaltet, und zwar in letzter Instanz durch ihre Provinzialsynode. Zu dieser sendet jeder einzelne Brüdergemeinort seinen Vertreter, der von sämmtlichen volljährigen Brüdern gewählt wird. Er kann ebenso gut aus dem Laienstande wie aus den Geistlichen gewählt werden. Außerdem aber kann auch die Aeltestenconferenz (siehe unten) der Gemeine ihren besonderen Vertreter senden. Diese Provinzialsynode wählt in Amerika und England ihre provinziale Administrativbehörde, die „Provinzial-Aeltesten-Conferenz“. Für die europäisch-festländische Provinz vertritt für jetzt noch die Unitäts-Aeltesten-Conferenz, da sie in Deutschland ihren Sitz hat, die Stelle einer europäisch-festländischen Provinzial-Aeltesten-Conferenz. Wie die Unitäts-Aeltesten-Conferenz der Generalsynode, so ist die Provinzial-Aeltesten-Conferenz der betreffenden Provinzialsynode verantwortlich. Auch in ökonomischer Beziehung sind die drei Unitätsprovinzen im Jahre 1857 getrennt worden, indem jede Provinz ihr eigenes Vermögen besitzt und selbstständig verwaltet. — Die Unitäts-Aeltesten-Conferenz, die zugleich die Angelegenheiten der europäisch-festländischen Provinz als Provinzialbehörde verwaltet, und ihren Sitz in Berthelsdorf bei Herrnhut hat, besteht aus 12 Mitgliedern. Bei eintretenden Vacanzen wird sie durch eine Art Cooptation unter Berücksichtigung der aus den Gemeinen der einzelnen Provinzen eingegangenen Vorschläge ergänzt, wobei das Loos entscheidet. — Die Einzelgemeinen der europäisch-festländischen Provinz werden nicht durch den Prediger allein, sondern durch ein ihm zur Seite stehendes geistliches Collegium, dem er präsidirt, geleitet. Dieses Collegium führt den Namen Aeltesten-Conferenz. Jede Gemeine hat nämlich außer dem Prediger (oder „Gemeinhelfer“) noch mehrere Geistliche oder Diakonen. Dazu gehört der „Vorsteher“ (der Verwalter des Kirchenvermögens, von dessen Bestand früher die Rede war, und Vorstand der äußeren Angelegenheiten der Gemeine); ferner die Inspektoren der betreffenden Erziehungsinstitute, wo solche sich finden, und die Seelsorger der einzelnen „Chöre“, Pfleger genannt. Beim weiblichen Theil der Gemeine ruht die spezielle Seelsorge auch in weiblichen Händen. Die „Chöre“ ruhen auf natürlichen socialen Verhältnissen. Es gibt ein Chor der Verheiratheten, dessen Pflege dem „Gemeinhelfer“ obliegt, ein Chor der Wittwer, der Wittwen, der ledigen Brüder, der ledigen Schwestern u. s. w.*). Indessen ist diese aus Geistlichen bestehende Aeltesten-Conferenz doch nicht die einzige leitende Behörde der Gemeine. Auch das Laienelement ist in der Leitung vertreten. Es gibt zwei Laienconferenzen, der „Gemeinrath“ und das „Aufsehercollegium“. Ersterer wird von sämmtlichen volljährigen Brüdern gewählt, letzteres ist eine Art permanenter Ausschuß desselben. Sie haben in bürgerlichen Angelegenheiten die Gemeine zu vertreten; die Almosenpflege, die Anlegung neuer Bauten u. s. w. steht unter ihrer Obhut. Das Aufsehercollegium hat aber auch bei Aufnahme und Ausscheidung von Mitgliedern sein Gutachten abzugeben. Es nimmt also gewissermaßen Theil an Ausübung der Kirchenzucht. Diese durchläuft mehrere Grade von öffentlicher Vermahnung bis zum

*) Es wäre hier vielleicht der Ort, die „Chorhäuser“ in den Brüdergemeinen zu erwähnen. Solche existiren nämlich insonderheit für die „ledigen Brüder“ und für die „ledigen Schwestern“. In ersteren werden gemeinsame Gewerbe zu Gunsten des Kirchenvermögens der Gemeine betrieben. In beiden findet eine gemeinsame Lebensordnung statt, die aber frei ist von klösterlichem Zwang. Diese Häuser sind nächst den Erziehungsanstalten die Hauptbildungsstätten für die Missionare der Brüdergemeine.

gänzlichen Ausschluß. Aber auch Ausgeschlossene werden in Bezug auf geistlich noch als Glieder der Gemeine angesehen, bis sie sich selbst trennen und somit i Kirchen übertreten. (Das Nähere über diese Verfassung siehe im „Verlaß der ı nen Synode“ von 1857. Gnadau 1857, und im „Verlaß der Provinzialsy europäisch-festländischen Provinz“ von 1862. Gnadau 1862).

Der Gebrauch des Looses, bei Zinzendorf in ungebührlicher Aus seitdem bedeutend beschränkt, findet gegenwärtig fast nur in der Unitäts-Aelteste renz bei Aemterbesetzung, und in den einzelnen Gemeinconferenzen bei Aufnahr Mitglieder statt. Er ist ein einfacher Ausdruck des Vertrauens zum Herrn, d zweifelhaften und schwierigen Fällen, wo menschliche Einsicht nicht ausreicht, an Weg seinen Willen zu erkennen gibt. Ein Zwang für die einzelnen, auf diese zu einem Amte berufenen Individuen liegt in dieser administrativen Anwend Looses durchaus nicht. Die Verpflichtung zum Gebrauch des Looses bei Hein bereits durch die Synoden von 1818 und 1825 vollständig abgestellt worden.

Das Liturgikum der Brüdergemeine hat manche eigenthümliche Form früheren Zeit behalten, durch welche sie sich von der übrigen evangelischen Kirch scheidet. Ihre Kirchen sind einfach und schmucklos, ohne Kanzel und Altar. facher, durch etliche Stufen erhöhter und mit einem dunkeln Tuch behängter T tritt die Stelle von beiden. Ihre Geistlichen haben bei der Predigt und gottesdienstlichen Versammlungen keinen Talar, nur bei Verwaltung der Sa trägt der fungirende Geistliche einen Talar und zwar einen weißen. Dagege Kirchenmusik ausgebildeter als in der übrigen evangelischen Kirche. Der Chor stets von der Orgel begleitet, ist mannigfaltig (über 150 gebräuchliche Melodi harmonisch. Bei festlichen Gelegenheiten finden durch einen Chorus musicus l musikalische Aufführungen statt, die zum großen Theil den kirchlichen Oratorien b Meister entlehnt sind. Am Abend eines jeden Tages findet eine gottesdienstli sammlung statt, in welcher theils Mittheilungen aus dem Reiche Gottes gelesen theils die Bibel erklärt, theils blos gesungen und gebetet wird. Am Sonnta wird abwechselnd eine liturgische Versammlung oder eine Rede an die Gemeine Von besonderen liturgischen Gottesdiensten sind noch zu erwähnen die Feier des morgens bei Sonnenaufgang auf dem Gottesacker mit einer eigenen Liturgi Feier des Jahreswechsels in der Nacht des 31. December mit einer I durch den Gesang der Gemeine bei Beginn des neuen Jahres unterbrochen wird. die „Liebesmahle“, die sowohl an besonderen Festtagen, als auch am Tag ligen Abendmahls zur Vorbereitung auf dasselbe gehalten werden. Es wird da mit Brödchen herumgereicht und unter dem Gesang geistlicher Lieder, die mit schen Aufführungen abwechseln, genossen. Das Abendmahl wird vierwöchen halten. Der Ritus unterscheidet sich von dem der evangelischen Kirche dadu nach den einmal gesprochenen Einsetzungsworten, und zwar zunächst deren erste das Brod an Alle ausgetheilt und dann von Allen zugleich genossen wird, wäh Gemeine niederkniet; sodann wird der zweite Theil der Einsetzungsworte ge worauf der Kelch in der Gemeine von Hand zu Hand geht. — Die Cerem Fußwaschens findet aber in der Brüdergemeine nicht mehr statt. Sie w zu Anfang dieses Jahrhunderts sehr außer Gebrauch gekommen und ist auf der von 1818 definitiv abgeschafft worden. Dieses zur Berichtigung unrichtiger bei Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte a. angef. O. Realencyklopädie Band 4 Fußwaschung, Tholuk im Commentar zum Evangelium Johannes und anderw Zur Privaterbauung, sowie der öffentlichen gelegentlich als Grundlage, dienen l lichen Loosungen und Lehrtexte“, die jedes Jahr neu in Gnadau erscheinen

*) Früher konnte diese Liturgie mit Recht Anstoß erregen, weil darin bona fide b sprechung der verstorbenen Mitglieder der Brüdergemeine enthalten war. Seit der Sy 1848 ist dieser Anstoß jedoch in genügender Weise beseitigt.

ich in die französische und englische Sprache übersetzt werden. Sie enthalten Bibel-
sprüche aus dem Alten und Neuen Testament, durch einen kurzen Vers aus dem Brüder-
gesangbuch erläutert. Daß sie auch außerhalb der Brüdergemeine vielfach gebraucht wer-
den, beweist die starke Auflage, in der sie jährlich erscheinen. (28,000 Exemplare der
deutschen Ausgabe).

Was die Lehre der Brüdergemeine betrifft, so steht sie im Allgemeinen auf der
Augustana, ohne jedoch dieselbe irgendwie als Symbol anzusehen, ohne sich zum Buch-
staben derselben in bindender Weise zu bekennen. Die Brüdergemeine ist überhaupt
dem Symbolzwang im Prinzip entgegen. Was sie in dieser Beziehung auf der Sy-
node zu Marienborn 1740 ausgesprochen (siehe oben), das ist noch heute ihr Grundsatz.
Sie birgt in ihrer Mitte eine große Mannichfaltigkeit in Bezug auf dogmatische An-
schauungen, umfaßt aber alle Verschiedenheiten in höherer Einheit unter dem Gesichts-
punkte der Tropenidee (siehe oben Synode vom Jahre 1745). Sie stellt nie ein
äußerlich formulirtes Bekenntniß nach Außen hin auf, das sie von anderen evangelischen
Glaubensgenossen trennen könnte. Sie wird es und kann es nie thun, denn nicht Ab-
schluß und Scheidung, sondern Union ist ihr Prinzip. Aber nur jene wahre und
positive Union auf Grund der heiligen Schrift und der lebendigen Herzenserfahrung,
die allein die Herzen vereinigt. Darum hebt sie stets nur den Mittelpunkt aller Lehre, die
Versöhnung des Sünders durch Christi Tod, die freie Gnade im Blute
Christi hervor. Alle anderen Lehrstücke treten ihr dagegen zurück, obgleich sie sich von
einseitiger Ignorirung derselben immer mehr losgemacht hat. Alle Lehrerkenntniß aber
ist ihr bedeutungslos, wenn sie nicht mit dem Herzen erfaßt, wenn sie nicht erfahren
ist. Darum sieht sie niemals den dogmatischen Streit, sondern die praktische Ver-
werthung der Wahrheit als ihre höchste Aufgabe, als ihren heiligen Beruf an.
(Näheres über die Lehre s. Verlaß der allgemeinen Synode der Brüderunität vom Jahre
1857. Gnadau 1857. S. 8 u. ff.)

Quellen: a. Handschriftliche. Handschriftliche Quellen sind im Unitäts-
archiv zu Herrnhut in reichster Auswahl vorhanden und zwar vom ersten Anfang an.
Wir nennen hier als die wichtigsten: Das Diarium der Gemeine zu Herrnhut,
hauptsächlich die Zeit bis 1736 umfassend, später sehr lückenhaft. Es ist in unmittel-
barer Anschauung der Vorgänge geschrieben, theils von Zinzendorf, theils von seinen
Mitarbeitern. Ferner die Synodalprotokolle aus der Zeit der Pilgergemeine seit
1736; das „Jüngerhaus-Diarium“, wöchentliche Nachrichten aus der Pilgerge-
meine zur Mittheilung an die Gemeinen, seit 1747. Endlich die zum Theil sehr
ausführlichen Privattagebücher Zinzendorfs, der Gräfin Theodore Reuß-Ebersdorf,
Johann Nitschmann's (Bruder der Anna N.) und mehrere andere, sowie die reichhaltige
Correspondenz Zinzendorf's und seiner Mitarbeiter. — Aus der Zeit nach Zinzen-
dorf sind die handschriftlichen Protokolle der Synoden, sowie der Sitzungen
der Unitäts-Aeltesten-Conferenz von großer Wichtigkeit.

b. Gedruckte; theils Urkunden, Dokumente u. s. w., theils Darstellungen der
Lehre und des Cultus.

Büding'sche Sammlung, 3 Bände. Büdingen und Leipzig. 1742—44 (eine
Sammlung von Dokumenten, direkt zum Zweck historiographischer Verwerthung durch
Zinzendorf veranstaltet). — Barby'sche Sammlung, 2 Bände. Barby 1760
herausgegeben durch G. Clemens, gleichsam als Fortsetzung der vorigen). — Des Gra-
fen von Zinzendorf kleinere Schriften, gesammelt in verschiedenen Nachlesen;
auch unter dem Titel: freiwillige Nachlese zu den bisherigen gelehrten und
erbaulichen Monatsschriften (v. C. G. Marche.) Sammlung 1—13. Frankfurt und
Leipzig 1740 (nur zum Theil eigentliche historische Dokumente enthaltend, darunter aber
mehrere von besonderer Wichtigkeit). — Zinzendorf's theologische Bedenken.
Büdingen 1742 (eine Menge Sendschreiben Zinzendorf's zur Rechtfertigung seiner Sache
enthaltend). Zinzendorf, die gegenwärtige Gestalt des Kreuzreichs

Jesu in seiner Unschuld. Frankfurt und Leipzig 1745 (ähnlichen Inhalts wi das vorige). — Der theologischen Fakultät zu Tübingen Bedenken über die Brü dergemeine. Tübingen 1735. — Einfältiger Aufsatz der evangelisch-mä rischen Kirche wegen ihrer Arbeit unter den Heiden. Büdingen 1740. — Zin zendorf, περὶ ἑαυτοῦ, oder naturelle Reflexiones. Ebersdorf(?) 1746—49 (m Erzählungen aus seinem Leben). — Die Akten der Parlamentsverhandlun über die Anerkennung der Brüdergemeine in England, gedruckt London 1749. — Be schreibung und zuverlässige Nachricht von Herrnhut (von Christian Davi Leipzig 1735. — Kurze Nachricht von der unitas fratrum mit Kupfern (v Frank) 1757. — Kurzgefaßte historische Nachricht von der Verfassung d Brüderunität. Frankfurt und Leipzig 1774. (Ursprünglich von Spangenberg, seitd öfters überarbeitet herausgegeben, zuletzt Gnadau 1847). — Ratio disciplin unitatis fratrum (von Loretz) Barby 1789. — Spangenberg, Idea fidei fr trum. Barby 1778. — Das Missionswerk der evangelischen Brüdergem Gnadau 1861. — Nachrichten aus der Brüdergemeine, eine Zeitschrift 1818 Gnadau (besonders wichtig durch die in ihnen enthaltenen Lebensläufe schichtlich bedeutender Männer aus der Brüdergemeine). — Die Verlasse der Sy noden von 1836, 1848, 1857, 1862. Gnadau. — Als Quellen für die liturgi Fortentwickelung der Brüdergemeine können die verschiedenen Gesang- und Liturgienbü gelten von 1735—1823.

Von den unzähligen Controversschriften aus älterer und neuerer Zeit, die jet nicht eigentlich als Quelle dienen können, nennen wir nur: Hirtenbrief an die re formirte Gemeinde zu Amsterdam auf Veranlassung der Irrthümer Zin dorfs 2c. Amsterdam 1739. — Baumgarten, Theologische Bedenken. Leipzig und 45. — Walch, Theologisches Bedenken von der Beschaffenheit der herrnh Secte. Frankfurt 1747. — Bengel, Abriß der sogenannten Brüdergemeine. St gart 1751. — Winkler, des Grafen Zinzendorf Unternehmungen in Religions Leipzig 1740. — Fresenius, bewährte Nachrichten von herrnhutischen S Sammlung 1—6. Frankfurt, Leipzig und Lissa 1746—49. — Volk, das en Geheimniß der Bosheit der herrnhutischen Secte. Frankfurt und Leipzig 1750—52. — Gegen alle diese Schriften schrieb sowohl Zinzendorf selbst als einzelne seiner Mit beiter meist in ganz kurzen Aufsätzen, den Thatbestand darlegend. Das Meiste be findet sich in den oben angeführten Sammelwerken. Wir erwähnen hier noch: Zin zendorf, Siegfrieds bescheidene Beleuchtung des theologischen Bedenkens des Do Baumgarten. Leipzig 1744. — Spangenberg, Deklaration über verschiedene B schuldigungen. Leipzig und Görlitz 1751. Derselbe, Darlegung richtiger Antwo auf mehr als dreihundert Beschuldigungen. Leipzig und Görlitz 1751. Dersel Apologetische Schlußschrift. Leipzig und Görlitz. 1752.

Anerkennende Schriften, deren Verfasser nicht Mitglieder der Brüdergemeine wa aber aus eigener Anschauung schrieben, sind: Isaak Le Long, Godt's wonderen m syne kerke. Amsterdam. 1738. — Jung, der in dem Grafen von Zinzendorf n lebende und lehrende Doctor Luther. Görlitz 1752. — Frohberger, Briefe ü Herrnhut. Budissin 1796. — Moser, Friedrich Karl von, Friedrich Wilhelms I Concession für die evangelischen Brüdergemeinen. Mannheim und Leipzig 1790.

Von Controversschriften aus neuester Zeit nennen wir: Harnack, D Th., die lutherische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeine. Erlang 1860. — Hasselblatt, zur Beurtheilung der gegenwärtigen Stellung Herrnhuts i Livland. Dorpat 1859. Dagegen: Plitt, H., die Brüdergemeine und die luthe rische Kirche in Livland. Gotha 1861. — Quarnstubbe, auch ein Wort in Sach Herrnhuts in Livland. Leipzig 1861.

Als Ueberblick über die Schriften Zinzendorf's vergleiche: Verzeichni der Schriften des Grafen Zinzendorf. Stettin 1824.

Literatur. (Bearbeitungen der Geschichte der Brüdergemeine oder einzelner Theile derselben auf Grund der vorhandenen Quellen). Spangenberg, A. G., Leben des Herrn Nicolaus Ludwig, Grafen von Zinzendorf. 8 Theile. Barby 1772—1775. (Ausführlich und gründlich; aus eigener Anschauung und mit treuer Benutzung aller vorhandenen Quellen; reichlich breit und doch nicht Alles sagend). — Schrautenbach, L. C., Freiherr von, der Graf von Zinzendorf und die Brüdergemeine seiner Zeit. Geschrieben 1782. Herausgegeben von F. W. Kölbing. Gnadau 1851). Siehe die Anmerkung über diese Schrift am Anfang des vorstehenden Artikels). — Duvernoy, J. C., kurzgefaßte Lebensgeschichte des Nicolaus Ludwig Grafen von Zinzendorf. Barby 1793. (Nur ein Auszug aus Spangenberg). — Verbeek, J. W., des Grafen Nicol. Ludw. von Zinzendorf Leben und Charakter. Gnadau 1845). (Ebenfalls nur ein Auszug aus Spangenberg, mit Benutzung der Schrautenbach'schen Schrift).— [Biographieen Zinzendorfs von Nichtmitgliedern der Brüdergemeine sind: Varnhagen von Ense, Leben des Grafen L. v. Zinzendorf, 2. Auflage. Berlin 1846. (Ohne alles tiefere Sachverständniß; oberflächlich, selbst in der Benutzung des gegebenen Materials). Pilgram, F., Leben und Wirken des Grafen N. L. von Zinzendorf. Leipzig 1857. (Vom katholischem Standpunkte aus und daher ohne richtiges Verständniß). Schröder, J. F., der Graf von Zinzendorf und Herrnhut. Nordhausen 1857. (Trotz eingehender Quellenbenutzung doch mit mangelhafter Sachkenntniß, und, obgleich anerkennend, doch das Wesen der Sache nicht treffend). Bovet, F. Le comte de Zinzendorf. Paris 1860. (Mit enthusiastischer Anerkennung; gute Darstellung auf Grund tüchtiger Quellenbenutzung). Vergleiche auch Joh. Georg Müller, Bekenntnisse merkwürdiger Männer, Theil 3, 1775. Tholuk, vermischte Schriften, Band 1, Nr. 6. 1839]. — Cranz, David, alte und neue Brüderhistorie. Barby 1772. (Die Darstellung geht bis zum Jahre 1769; auf gründlichem Quellenstudium beruhend, aber zu rücksichtsvoll und vorsichtig, daher nicht überall die volle Wahrheit gebend). — Fortsetzung des vorigen. (von Hegner.) Drei Theile. Barby 1791, 1804. Gnadau 1816. (Die Darstellung geht bis zum Jahre 1801; es ist eine chronologische Aufzählung von Begebenheiten, besonders aus dem Gebiet der Mission, keine Geschichte). — Die Gedenktage der erneuerten Brüderkirche (von F. L. Kölbing). Gnadau 1820. (Gute Quellenverarbeitung, nur mitunter etwas ungenau combinirend; zum öffentlichen Vorlesen in gottesdienstlichen Versammlungen bestimmt, daher die liturgische Sprache). — Geschichte der erneuerten Brüderkirche (v. E. W. Cröger) 3 Theile. Gnadau 1852—54. (Die Darstellung geht bis zum Jahre 1822. Eine erbauliche Lektüre für die Laien innerhalb der Brüdergemeine). — Verbeek, J. W., Kurzgefaßte Geschichte der alten und neuen Brüderunität. Gnadau 1857. (Ein kurzer Leitfaden für den Unterricht der Jugend in den Brüdergemeinen).

Als biographische und monographische Arbeiten auf diesem Gebiete sind noch zu nennen: Risler, Jerem., Leben August Gottlieb Spangenbergs. Barby 1794. — Ledderhose, K. F. (nicht Mitglied der Brüdergemeine.) Das Leben A. G. Spangenbergs, Heidelberg 1846. Cranz, D., Historie von Grönland. (Insonderheit Geschichte der dortigen Brüdermission). 2 Theile. 2. Auflage mit Kupfern. Barby 1770. — Oldendorp, Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den Inseln St. Thomas, St. Croix, St. Jan. 2 Theile mit Kupfern. Barby 1777. — Die Mission der evangelischen Brüder in Grönland und Labrador. (v. F. L. Kölbing) Gnadau 1831. — Uebersicht der Missionsgeschichte der evangelischen Brüderkirche in ihrem ersten Jahrhundert (von F. L. Kölbing), 3 Theile. Gnadau 1832 und 1833. — Kölbing, F. L., Nachricht vom Anfange der bischöflichen Ordination in der erneuerten evangelischen Brüderkirche. Gnadau 1835. — Das theologische Seminarium der evangelischen Brüderunität in seinem Anfang und Fortgang (von H. Plitt). Gnadau 1854.

Nicht sowohl Geschichte, als vielmehr eine dogmatisch geschichtliche Darlegung

des Prinzips der Brüdergemeine gibt: Plitt, H., die Gemeine Gottes in ihrem Geist und in ihren Formen, mit besonderer Beziehung auf die Brüdergemeine. Gotha 1859. Vergleiche auch Nitzsch, K. J., Dr., über die kirchengeschichtliche Bedeutung der Brüdergemeine, ein Vortrag. Berlin 1853 *).

Schließlich dürfen wir nicht unerwähnt lassen, daß wir eine handschriftliche Bearbeitung der Brüdergeschichte besitzen. Sie führt den Titel: Denkwürdigkeiten aus der Geschichte der Brüderunität, und umfaßt in 9 Bänden die Zeit von 1722 bis 1818 mit vorausgehender Vorgeschichte des Pietismus. Der Verfasser ist Johannes Plitt, Mitglied der Unitäts-Aeltestenconferenz, dann Archivar in Herrnhut, gestorben 1841. Geschrieben ist das Werk in den dreißiger Jahren. Es ist die erste wahrhaft wissenschaftliche Bearbeitung der Brüdergeschichte, aus der Hand eines ächten Historikers. Tiefe Gründlichkeit, wissenschaftliche Klarheit in Auffassung und Darstellung, geniale Gruppirung und geistvolles Raisonnement zeichnen das Werk in hohem Grade aus. Dennoch ist es nach Anlage und Darstellungsform nicht für den Druck geeignet. Auch lag die Herausgabe nicht im Sinne des Verfassers. Ihm verdankt der vorstehende Artikel das Meiste.

G. Burkhardt.

Zion, Jerusalem. 1. Name. Wäre das Salem (שָׁלֵם) des Melchisedek so sicher Jerusalem, wie dieser Name Ps. 76, 3. für diese Stadt gebraucht ist, so hätten wir darin die älteste Benennung der heiligen Stadt; daß aber jene Beziehung unsicher ist und bleiben wird, ist Bd. XIV. S. 762 dargethan. Sicher dagegen ist, daß in der Zeit der Kanaaniter der Name der Stadt Jebus, יְבוּס, war Richt. 19, 10. 11., wovon das Nom. gentil. הַיְבוּסִי, welcher Name auch geradezu für die Stadt (eigentl. עִיר הַיְבוּסִי Richt, 19, 11.) steht, wie Jos. 15, 8. 15, 16. 28. und noch Sachar. 9, 7., vgl. Bd. VI. S. 454. Erst seit der Besitznahme durch das Volk Gottes kommt der Name Jerusalem, יְרוּשָׁלַם, auf. Dieser selbst kommt fast immer nur defectiv geschrieben vor; plene bloß in 5 Stellen: Jer. 26, 18. Esth. 2, 6. 1 Chron. 3, 5. 2 Chr. 25, 1. u. 32, 9. Die Form der LXX. Ἰερουσαλημ und des Chald. יְרוּשְׁלֵם führt auf die Aussprache Jeruschalem, wie ebendarauf auch die Abkürzung שָׁלֵם Ps. 76, 3. und die unbedingt ursprüngliche Schreibart ירושלם, zu welcher die Aussprache Jeruschalajim nur die Ansicht der Masorethen gibt (vergl. Ewald, ausführl. Lehrb. 1863. S. 470 Anm. 1). Ist jene Aussprache die richtige, so muß man mit Gesen. Thes. p. 629 annehmen, daß die ältere Form später plene geschrieben, als ירושלים die Dualaussprache angenommen habe, wozu namentlich der Unterschied einer Ober- und Unterstadt oder die durch das Wâd bewirkte Theilung der Landzunge, auf welcher Jerusalem liegt, in zwei Hälften beitragen mochte. Ist dagegen die Aussprache Jeruschalajim die richtige und ursprüngliche, so ist das Ἰερουσαλήμ der LXX. und des Chald. eine Contraktion, wie שְׁנַיִם, שׁוּבֵם, Mem aus מַיִם, und das שָׁלַיִם entweder Dual mit Bezug auf die Doppelstadt, die wohl schon in dem הַמִּשְׁנֶה 2 Kön. 22, 14. Zeph. 1, 10. vgl. הָעִיר מִשְׁנֶה Neh. 11, 9. angedeutet ist, oder Plural nach Analogie von שָׁמַיִם, מַיִם eines Substant. שָׁלֶה vom Stamme שָׁלָה, שָׁלֵו. Die erstere Auffassung scheint mir die richtigere; gegen die letztere läßt sich noch geltend machen, daß alle Nominalformen von שׁלה, welche die Bedeutung Ruhe haben, den dritten Radikal ו und י als Consonanten behalten, man also שַׁלְוַיִם erwarten sollte. Nicht minder ungewiß und unsicher ist die Etymologie der ersten Hälfte des Wortes, יְרוּ, die sich im Ortsnamen יְרוּאֵל 2 Chr. 20, 16. und den Personennamen יְרִיאֵל 1 Chr. 7, 2. und יְרִיָּה, יְרִיָּהוּ 1 Chr. 23, 19. 24, 23. 26, 31. wieder findet. Aeltere bringen das יְרוּ in Verbindung mit יְרְאוּ (s. Reland S. 833), entweder als timebunt pacem oder videbunt pacem, beides nicht als Nom.

---

*) Wir erwähnen noch einen unter der Presse befindlichen, sehr lehrreichen Artikel von Delitzsch in seiner Zeitschrift: Saat auf Hoffnung, 1863. 4s Heft: „Geschichte und Charakterzüge aus Graf Zinzendorf's und der ersten Brüdergemeine Verhältnisse zu den Juden.“ Der Artikel wirft Licht auf eine weniger bekannte Partie der Geschichte Zinzendorf's.

Die Redaktion.

propr. einer Stadt passend; oder besser יְרָאוּ für יְרָאוּת, Anschauung oder Verehrung, wobei dann שָׁלֵם gleich שָׁלוֹם, und dieses als Beiname Gottes genommen werden muß (s. Fürst, Handwörterb. S. 547). Andere, wie Reland, Simonis (Onom.), Ewald krit. Gramm. S. 332; Gesch. Isr. II. S. 628) lassen שָׁלֵם mit יְרוּשׁ als: Erbbesitz, „Wohnung des Friedens“ zusammengesetzt seyn, wogegen aber das Bedenken sich erhebt, daß nach Analogie von יְרֻבַּעַל, יְרֻבֶּשֶׁת man יְרֻשָׁלֵם erwarten sollte. Das von Reland für die Contraktion ohne Verdoppelung angeführte ברבי für ברדבי, ארבעסר für ארבע עסר ist nicht hebräisch, eben so wenig als תליסר für תלתעסר, und die Erklärung von ניכוה durch ניך כוה ist als unstatthaft anerkannt. Noch mißlicher ist Hitzig's (Jes. S. 2) Zusammenziehung aus יְרוּשָׁה für יְרֻשָּׁה. Am besten scheint die Ableitung von יָרָה, so daß ירו Partic. ist (wie עָשׂוּ Hiob 15, 22. 41, 25. von עשה): fundatum, fundatio pacis, Friedensgrund, was denn auch auf die Namen יְרִיָּה, יְרוּאֵל fundatus a Deo, recht wohl sich anwenden läßt, bei denen eine Contraktion aus ירוש nicht möglich seyn kann. — Neben Ἱερουσαλήμ kommt seit Alexander dem Großen bei den Griechen auch Ἱεροσόλυμα (zuerst bei Hecat. Abderit.) in Gebrauch, und daraus verkürzt bloß Σόλυμα bei Pausan. VIII, 16, 3., wohl in Verbindung mit dem Volke der Solymer bei Tacit. Annal. V, 2, 3. Von den Griechen ging diese Form in einige Apokryphen, z. B. Tobias und 2 Makk., und in das Neue Testament über. Im Lateinischen wird Hierosolyma als Fem. sing. und Neutr. plur. gebraucht (vgl. J. G. Müller in: Studien u. Krit. 1843. S. 951 f.).

Die Benennung „Stadt David's“, עִיר דָּוִד (einmal synonym damit „Stadt Juda's, עִיר יְהוּדָה, 2 Chron. 25, 28. vgl. 2 Kön. 14, 20.), hat in den historischen Büchern immer die engere Bedeutung der alten Davids- oder der Oberstadt, und nur erst dichterisch wird es Jes. 22, 9. vgl. 29, 1. im Parallelismus mit Jerusalem als der ganzen Stadt gebraucht, während es noch 1 Kön. 8, 2. 2 Chr. 5, 2. und 1 Chron. 11, 1. 29. bestimmt von Jerusalem als Theil vom Ganzen geschieden ist. Ganz derselbe Fall ist mit Zion, צִיּוֹן (über dessen Etymologie s. Hupfeld in: Zeitschr. der Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. Bd. XV. S. 224 Anm. 67), welches ursprünglich in den historischen Büchern auch nur den Berg Zion, auf welchem die Stadt David's lag (2 Sam. 5, 6—9. 1 Kön. 8, 1.) bezeichnet, dann aber von Dichtern und Propheten in allgemeiner Bedeutung für Jerusalem überhaupt, und zwar mit theokratischer Beziehung als Sitz Gottes und heilige Stadt gebraucht wird, wie dies Hupfeld a. a. O. S. 225 f. nachweist. Ganz verschieden hiervon wird im 1 B. der Makk. der Name Σιών immer nur vom Tempelberge gebraucht, wozu wohl Stellen wie Ps. 2, 6. 74, 2. Jes. 8, 18. 24, 23. Jer. 8, 19. u. a. Veranlassung gegeben haben mögen. Die Benennung „heilige Stadt“, עִיר הַקֹּדֶשׁ, Neh. 11, 1. 18., ἡ ἁγία πόλις Matth. 4, 5. (vergl. עִיר אֱלֹהִים Ps. 46, 5. 48, 2. 78, 3., עִיר יְהוָה צְבָאוֹת Ps. 48, 9.), erscheint auf den Makkabäermünzen in ירושלם קדשה oder ירושלים הקדשה als stehende Benennung, s. d. Art. „Geld“ Bd. IV. S. 765. Nach der Zerstörung seit der Wiederaufbauung durch Hadrian führte die Stadt bei den Römern den Namen Aelia Capitolina, s. Reland S. 207. 835. Robinson Pal. II. S. 204. Aelia nach dem Erbauer Aelius Hadrianus, Capitolina zu Ehren des Jupiter Capitolinus, welcher Name den alten in der Weise verdrängte, daß nach dem Zeugnisse des Eusebius (de martyr. Palaest. c. XI.), ein Richter in Cäsarea, als er von Einigen auf die Frage, woher sie wären, die Antwort: „aus Jerusalem“ erhielt, gar nicht wußte, was das für eine Stadt sey, und meinte, es sey irgend eine entfernte Stadt im Osten (s. Reland S. 835), und daß, als Constantin d. Gr. der Stadt den alten Namen wiedergab, jener noch lange nachher in öffentlichen Urkunden gäng und gäbe blieb und sogar als Ilia (إيليا, إِلْيَا Ibn en Nabulusi. MS.) sich auf die Araber fortgepflanzt hat, welche diesen Namen in geographischen und historischen Schriften gebrauchen, während der gewöhnliche und dem Volke gebräuchliche el-Kuds, Beit el-Kuds, Beit el-Makdis, Beit el-Mukaddas und

Beit el-Mukaddis (Jbn en-Nabulusi), d. h. Heiligthum, Haus des Heiligthums, ist. Wie daher Fürst (Hand-Wörterbuch S. 547) sagen kann: „der von Hadrian gegebene Schmachname Aelia Capitolina wurde nie allgemein", ist unbegreiflich.

2. Kurze Uebersicht der Geschichte der Stadt*). Eine gewaltigere Geschichte als Jerusalem hat wohl keine Stadt des Erdbodens, selbst die hohe Roma nicht ausgenommen, aufzuweisen. Wie oft ist sie gefallen, wie oft wieder aufgestanden! Wie hat die Tochter Zion gejauchzt in hoher Siegesfreude, im Wonnegefühle, daß sie aufgerichtet ist als Panier, nach dem alle Völker ziehen, wie hat sie wiederum gejammert tief im Staube, preisgegeben den Heiden und verworfen von ihrem Herrn, und wie schaut sie zagend und hoffend der Verheißung entgegen, die ihr verspricht, daß ihre Schmach von ihr genommen, daß sie wieder rein und schön werden soll, wie in den Tagen ihrer Jugend! Ja von diesen Hügeln redet eine gewaltige Geschichte zu uns, die uns kündet von dem, was fast zwei Jahrtausende hindurch erregend und belebend eingegriffen hat in die Schicksale der Völker, was erregen und beleben wird bis ans Ende der Welt.

Ueber die erste Anlegung Jerusalems finden wir in der Bibel keine Nachricht. Ungewiß ist, ob das 1 Mos. 14, 18. erwähnte Salem Melchisedek's das spätere Jerusalem ist; es sprechen eben so wichtige Gründe und Auktoritäten dafür als dagegen (s. unter „Salem"). Bestimmt kommt der Name Jerusalem zuerst vor Jos. 10, 1, wo Adoni-Zedek ein König von Jerusalem genannt wird, vgl. 12, 10. Ferner wird im Buche Josua Jebus als alter Name Jerusalems genannt, wie oben nachgewiesen ist. Bei der Vertheilung des Landes durch Josua wurde Jebus den Benjaminiten zugewiesen und die Gränze zwischen Benjamin und Juda sollte südlich an Jerusalem vorbei durch das Thal Hinnom gehen, Jos. 15, 8. 18, 16. 17. 28. Der Stamm Juda in Verein mit Simeon eroberte zwar die Stadt, tödtete ihre Bewohner und verbrannte sie, Richt. 1, 8., aber diese Eroberung kann weder bleibend gewesen seyn, noch eine Ausrottung der kanaanitischen Bewohner in sich geschlossen haben, denn in der Zeit der Richter wird Jebus „eine fremde Stadt genannt, in der keine Söhne Israel's sind", Richt. 19, 12., und erst David, nachdem er nach Saul's Tode 7 Jahre 6 Monate in Hebron als König geherrscht hatte, zog „mit seinen Männern gen Jerusalem wider die Jebusiter, die im Lande (d. h. in der Umgebung Jerusalems) wohnten", nahm die feste Stadt derselben ein, machte sie zu seiner Residenz und nannte sie „David's Stadt", 2 Sam. 5, 5—9. 1 Chron. 12, 4—8. Doch auch er rottete die Jebusiter nicht aus, denn Aravna, von dem David die Tenne zum Altar Jehova's kaufte, ist ein Jebusiter, 2 Sam. 24, 18., und Ueberbleibsel der Jebusiter werden von Salomo zu Frohnarbeiten bestimmt, 1 Kön. 9, 20.; ja noch zu Esra's Zeit werden Jebusiter erwähnt, Esra 9, 1. vgl. Bd. VI. S. 454. Die Besitznahme der Stadt durch David fällt um's Jahr 1050 v. Chr. David verstärkte die Befestigungen und erweiterte die Stadt. Von Gibea, wo bis dahin die Bundeslade gestanden, ließ er sie nach Jerusalem bringen (2 Sam. 6.) und baute noch kurz vor dem Ende seines Lebens dem Herrn einen Altar auf der Tenne des erwähnten Jebusiters Aravna. Schon bei der Einführung der Bundeslade hatte er im Sinne, einen prächtigen Tempel als Wohnsitz des Heiligthums zu bauen, wurde aber durch den Propheten Nathan daran gehindert (s. Bd. III. S. 303. XV. S. 500), und erst Salomo konnte diesen Plan in einem prächtigen Tempelbau ausführen. Unter der friedlichen Regierung dieses Königs wurde die Stadt durch diese und andere Prachtgebäude verschönert und erweitert, 1 Kön. 5—8.; vergl. Bd. XIII. S. 334 f. Nach seinem Tode wurde Jerusalem bei der Theilung des Reiches Hauptstadt des Reiches Juda und theilt von nun an dessen Schicksale (vergl. Bd. XVII. S. 267 ff.). Bei den beständigen Kriegen der beiden Reiche unter einander und mit

*) Es wird mir nicht verargt werden, wenn ich hier und im folgenden Abschnitte das von mir in meinem „Palästina" Gesagte zu Grunde lege, wie dieß auch schon im Art. „Heil. Grab" geschehen ist.

nachbarten Völkern mußte man mehr an die Befestigung als an die Verschönerung er Stadt denken, und so wurden denn auch die Befestigungen unter den Königen Usia 2 Chron. 26, 9.), Jotham (2 Kön. 15, 35. 2 Chron. 27, 3.) und Manasse (2 Chron. 33, 14.) verstärkt. In dem Zwischenraume von der Theilung des Reiches bis zum Exile hatte Jerusalem mehrfache feindliche Angriffe zu erleiden. So wurde es gleich im 5. Jahre der Regierung Rehabeam's von Sisak, König von Aegypten, ausgeplündert (970 v. Chr.), 1 Kön. 14, 26., und ein gleiches Schicksal erlitt es unter Amazia (seit 838) durch den israelitischen König Joas, 2 Kön. 17, 13. 14. Später verbanden sich Pekach, König von Israel, und Rezin, König von Damaskus, zu einem Zuge gegen Jerusalem, vermochten aber nicht einzudringen, sondern mußten, weil der König von Juda, Ahas, die Assyrer zu Hülfe rief, sich zurückziehen, 2 Kön. 16. Nach der Zerstörung des Reiches Israel durch die Assyrer (720 v. Chr.) zogen dieselben unter Sanherib's Feldherrn vor Jerusalem, weil König Hiskia vom Bündniß mit ihnen sich zurückgezogen hatte, mußten aber wegen eingetretener Pest plötzlich wieder abziehen, 2 Kön. 19. Nach dem Berichte der Chronik (2 Chron. 33, 11 ff.) führten die Assyrer Hiskia's Sohn, Manasse gefangen nach Babel, und obschon die Geschichte dieses Königs in 2 Kön. 21. nichts davon erwähnt, so ist an der Richtigkeit dieser Nachricht doch nicht zu zweifeln (s. Ewald, Gesch. III, 1. S. 377 und oben Bd. VIII. S. 778). Endlich wurde die Stadt von Nebukadnezar im J. 598 belagert, erobert und ausgeplündert und dann im J. 586 nach abermaliger achtmonatlicher Belagerung erobert und zerstört. (Das Nähere unter „Babylonisches Exil“ Bd. I. S. 649). Als nach 50 Jahren der Perserkönig Cyrus den exilirten Juden die Erlaubniß zur Rückkehr gewährte, zogen sie in verschiedenen Zügen unter Serubabel (536 v. Chr.) und Esra (458 v. Chr.) in das Vaterland und namentlich nach Jerusalem zurück und versuchten, die Stadt und den Tempel wieder aufzubauen, auf den alten Stellen zwar, aber in viel dürftigerer Weise. Der Bau wurde jedoch von den übrigen Bewohnern vielfach aufgehalten und gestört, bis endlich Nehemia, der Mundschenk des Königs Artaxerxes Longimanus, von diesem mit ausgedehnten Vollmachten nach Jerusalem geschickt wurde, 445 v. Chr. Seine erste Sorge war, die Stadt gegen die feindlichen Angriffe zu befestigen und sie weiter auszubauen. Von den alten Mauern, Thoren und Straßen waren noch Spuren und Trümmer genug vorhanden, um der neuen Stadt im Ganzen den Umfang und die Gestalt der alten geben zu können (Neh. 2, 12—15. Kap. 3. 12, 31—40). Für die Folgezeit ist die Geschichte Jerusalems als der Hauptstadt mit der des Landes auf das engste verknüpft, auf welche wir daher verweisen (s. Bd. XVII. S. 278 ff.). Ueber den Besuch Alexanders des Großen in Jerusalem, wie ihn Joseph. Antt. XI, 8, 4. 5. berichtet, s. Ewald, Gesch. III, 2. S. 239 f. und Bd. XVII. S. 279. In den Kämpfen der Nachfolger Alexander's untereinander bemächtigte sich 320 v. Chr. Ptolemäus Lagi mit List durch Ueberfall an einem Sabbathe Jerusalems, Jos. Antt. XII, 1., und von da an wechselte die Herrschaft zwischen den Ptolemäern und Seleuciden, bis gegen später die Makkabäer aufstanden, Judas Makkabäus den Tempelberg nahm, den Tempel reinigte und befestigte, 1 Makk. 4, 36—60, und Simon die in der Burg noch befindlichen Syrer durch Hunger zum Abzuge zwang, 1 Makk. 13, 49—52. Jerusalem blieb nun der Sitz der Hasmonäischen Dynastie. In die Streitigkeiten der letzten Herrscher derselben mischten sich die Römer; Pompejus belagerte und eroberte die Stadt im J. 63 v. Chr., zog in den Tempel ein, ließ aber den Tempelschatz unberührt, Joseph. Antt. XIV, 4., eine Enthaltsamkeit, welche Crassus bei dem bloßen Durchzuge gegen die Parther nicht bewies, sondern vielmehr den Tempel ausplünderte, Antt. XIV, 7, 1. Die von Pompejus geschleiften Mauern wurden mit Cäsar's Erlaubniß unter Hyrcan wieder hergestellt, Antt. XIV, 8, 5. Der Hasmonäerherrschaft machte Herodes ein Ende, indem er, von den Römern zum Könige der Juden gemacht, mit deren Hülfe sein Land sich eroberte, im Sommer des Jahres 35 v. Chr. Jerusalem belagerte und einnahm, Antt. XIV, 15, 14. u. 16, 1—4. Endlich im letzten Verzweiflungskampfe der

Juden gegen die Römer belagerte im J. 70 n. Chr. Titus Jerusalem, eroberte und zerstörte es von Grund aus, wovon Josephus in seinem „Jüdischen Kriege“ V, 2—VI, 8. die ausführliche Beschreibung gibt. Für die Geschichte Jerusalems von dieser Zeit an gibt Robinson Bd. II. S. 195—288 ausführliche Notizen, woraus wir als das Wichtigste zur Uebersicht Folgendes herausheben. Jerusalem blieb unbewohnt (denn wenn auch einzelne Juden und Christen in den Trümmern ihre Wohnungen aufschlugen, so kann dieß noch kein Bewohntwerden genannt werden), bis Kaiser Hadrian c. 130 n. Chr. die Stadt wieder aufbaute und nach Erdrückung des großen Aufstandes unter Bar Cochba (s. Bd. I., S. 689) eine neue Colonie dorthin sandte und den durch die Empörung unterbrochenen Wiederaufbau der Stadt fortsetzen ließ. Der Tempelberg wurde mit Bäumen besetzt und an der Stelle des Tempels eine Statue des Jupiter Capitolinus aufgestellt. Die Stadt erhielt den Namen Colonia Aelia Capitolina (s. oben); der Zutritt zu ihr wurde den Juden streng untersagt; erst unter Kaiser Julian, im J. 361 n. Chr., erhielten sie nicht nur die Erlaubniß, nach Jerusalem zurückzukehren, sondern auch die Aufforderung, ihr Nationalheiligthum an der alten Stelle wieder aufzubauen, wobei der Kaiser selbst sie unterstützen wollte. Aber wahrscheinlich ein Erdbeben verhinderte das Unternehmen, woraus die abenteuerlichsten Legenden sich bildeten (Ammian. Marcell. XXIII, 1. Socrat. Hist. eccl. III, 20. Sozom. V. 22. Tillemont Mémoires etc. VII. p. 409 sq.). Seit Hadrian war der Ort in jeder Hinsicht eine römische und heidnische Stadt, und wie selbst der alte Name in Vergessenheit gerieth, ist oben erwähnt. Bis Constantin zeigt sich in der Geschichte Jerusalems eine vollständige Lücke. Unterdeß die Juden fortwährend und im eigenen Vaterlande am heftigsten verfolgt wurden, gewann der christliche Glaube mehr und mehr Ausbreitung und feierte mit der Bekehrung des Kaisers Constantin, wodurch das Christenthum Staatsreligion wurde, seinen Triumph. Natürlich waren die Blicke der Christen von Anfang an auf Jerusalem, den Ausgangspunkt ihres Glaubens, gerichtet, und schon seit dem dritten Jahrhundert begannen die Wallfahrten, die mit zunehmender Ausbreitung der Christen immer zahlreicher wurden. Durch Constantin's Uebertritt wurden alle ihnen entgegenstehenden Hindernisse aus dem Wege geräumt und die Pilger zogen in immer größeren Schaaren dem heiligen Lande zu. Selbst die Kaiserin Helena, die Mutter Constantin's, unternahm noch im hohen Alter im Jahre 326 eine Pilgerfahrt nach Palästina und ließ dort prächtige Kirchen bauen (z. B. eine in Bethlehem und eine auf dem Oelberge). Ueber ihren Antheil an der Auffindung des heiligen Grabes, so wie über die von Constantin auf dieser Stelle erbaute Kirche ist schon die Rede gewesen, Bd. V. S. 297. Jerusalem nahm nun an Wohlstand und Einwohnerzahl immer mehr zu und Kaiser Justinian erbaute 530 eine prachtvolle Kirche der heiligen Jungfrau, welche Robinson (II, 80 f.) an die Stelle der heutigen Moschee el-Akßa, Tobler (Topogr. I. S. 582 f.) auf den Zion versetzt. Zugleich bildeten sich aber auch die theologischen Streitigkeiten in der orientalischen Kirche aus und nicht selten wurden blutige Kämpfe um den Besitz der heiligen Stadt zwischen den einzelnen Parteien geführt. Um diese Zeit beunruhigten die Einfälle der Perser das römische Reich. Unter ihrem Könige Kosroës II. drangen sie in Syrien ein, wo auf dem Zuge nach Jerusalem sich 26000 Juden von Tiberias, Nazareth und den Bergen Galiläa's ihnen anschlossen; die Stadt wurde 614 mit Sturm erobert, die Kirchen geplündert und verbrannt, die Christen ermordet oder zu Sklaven gemacht und das von der Helena angeblich aufgefundene ächte Kreuz so wie der Patriarch Zacharias weggeschleppt. Viele Flüchtige wandten sich nach Alexandrien, wo sie beim Patriarchen Johannes Eleemon freundliche Aufnahme und Unterstützung fanden. Bald darauf wurde, ebenfalls durch seine Unterstützung, der Wiederaufbau der heiligen Stadt und ihrer Kirchen begonnen, wobei die Christen von den Persern nicht gestört worden zu seyn scheinen. Zuerst wurden die beiden Kirchen der Auferstehung und von Calvaria auf ihren Grundmauern, so wie auch eine Himmelfahrtskirche errichtet. Kaiser Heraklius drang nach mehreren glücklichen Feldzügen in

das persische Reich ein, nöthigte 628 die Perser zum Frieden, wodurch der Patriarch Zacharias und die Weggeführten nach vierzehnjährigem Exil zurückkehrten, und Heraklius wallfahrtete in eigener Person nach Jerusalem, wo er mit großer Feierlichkeit das ächte Kreuz der Auferstehungskirche wiedergab (s. Gibbon, Gesch. des Verfalles und Unterganges des röm. Weltreiches. Kap. 46. S. 1636—1655 der Uebers. von Sporschill). Doch sollte diese christliche Herrschaft von nicht langer Dauer seyn, denn schon 636 erschien das Heer des Khalifen Omar vor Jerusalem, und nach langer Belagerung wurde die Stadt im folgenden Jahre mit der Bedingung übergeben, daß den Christen gegen eine mäßige Abgabe ihr Leben, ihr Eigenthum und ihre heiligen Orte gesichert bleiben sollten. Zugleich errichtete er auf dem Tempelplatze die Moschee, die noch heut seinen Namen trägt und von seinen Nachfolgern ausgebaut und erweitert wurde. Von dieser Zeit an bis in die Periode der Kreuzzüge gibt uns die Geschichte über Jerusalems Schicksale wieder nur wenige, unzusammenhängende Nachrichten (am vollständigsten zu finden in Wilken, Gesch. der Kreuzzüge. Einleit. S. 21 ff.). Jerusalem wurde jetzt auch von den Muhammedanern als heiliger Ort angesehen, und so blühte die Stadt von Neuem auf. Gegen die Mitte des 8. Jahrhunderts kam das Khalifat an die Familie der Abassiden; die Freundschaft des Einen derselben, Harun al-Raschid, mit Karl dem Großen, welchem jener sogar die Schlüssel des heiligen Grabes überschickte, eröffnete den orientalischen Christen die freudigsten Aussichten, die aber nach seinem Tode bald wieder getrübt wurden, indem der Zwiespalt zwischen seinen Söhnen auch in den Provinzen blutige Parteikämpfe erregte, worunter die Christen am meisten litten. In Jerusalem wurden Kirchen und Gotteshäuser zerstört. Das Haus der Abbasiden gerieth immer mehr in Verfall; endlich bemächtigte sich die Familie der ägyptischen Fatimiden im Jahre 690 der Herrschaft über Syrien und die heilige Stadt, wobei die Kirche zum heiligen Grabe abermals in Brand gesteckt worden seyn soll. Am härtesten wurde der Druck unter dem dritten fatimidischen Khalifen, Hakim (996—1021), der die Juden und Christen auf's Grausamste verfolgte. Auf seinen Befehl wurde die Kirche zum heiligen Grabe im J. 1011 von Grund aus zerstört und alle Mühe angewandt, den heiligen Ort zu entstellen und unkenntlich zu machen; allein später bereuete er seine Gewaltthätigkeit und gestattete den Christen den Wiederaufbau der zerstörten Kirche. Aber erst unter seinem milder gesinnten Nachfolger Dâhir kam diese zur Ausführung, und 1048 stand eine kleine Kapelle über dem heil. Grabe an der Stelle der vorigen prächtigen Basilika. Die Züge der Pilger nach Palästina wurden in dieser Zeit immer häufiger, aber auch die Bedrückung derselben immer größer, besonders als die heilige Stadt im J. 1083 in die Hände seldschukischer Emire gekommen war, und es ist bekannt, wie diese Bedrückungen die Veranlassung der Kreuzzüge wurden. In den Händen der Christen blieb die Stadt als Hauptstadt des christlichen Königreichs Jerusalem von ihrer Einnahme durch Gottfried von Bouillon 1099 bis zur Wiedereroberung durch Saladin 1187, von wo an sich Christen und Muhammedaner abwechselnd in ihre Herrschaft theilten, bis endlich die letzteren seit 1244, wo die Truppen des Sultans von Aegypten, Nedschm-ed-Din Ejûb, Besitz davon nahmen, die unbestrittenen Herren wurden und blieben. Von dieser Zeit an scheint Jerusalem an politischer und militärischer Wichtigkeit verloren zu haben, und kaum kommt sein Name noch vor in der unvollständigen Geschichte des 14. und 15. Jahrhunderts. Im J. 1507 bemächtigten sich die Ottomanen unter Selim I. Syriens und Aegyptens; 1536—1539 baute Sultan Suleimân die heutigen Stadtmauern auf (nicht 1542, wie gewöhnlich nach Robinson; s. Tobler, Topogr. I. S. 79). Von da an bis auf die neueste Zeit ist die Geschichte leer an wichtigen Vorfällen. Im Jahre 1808 wurde die Kirche des heiligen Grabes zum Theil von Flammen verzehrt, das Gebäude dann von den Griechen mit ungeheurem Kostenaufwande wieder aufgebaut und im September 1810 vollendet. Im Jahre 1832 kam Jerusalem mit ganz Palästina und Syrien durch Ibrahim Pascha an Aegypten, im J. 1840 jedoch wieder an die Türken, in deren Händen es sich gegenwärtig noch

befindet. Wem wird es aus der Erbschaft des kranken Mannes zufallen? Der jetzigen Sachlage nach scheinen Russen und Franzosen in ihren Ansprüchen zu rivalisiren, jene als Patrone der griechisch-katholischen, diese der römisch-katholischen Kirche. Auch die protestantische Kirche hat in neuerer Zeit durch das seit 1841/42 eingerichtete protestantische Bisthum einen festen Boden in der heiligen Stadt gewonnen, über welches zu vergleichen: Bunsen, das evangel. Bisthum in Jerusalem. Geschichtl. Darstellung nach Urkunden. Berlin 1842. 8°. — Strauß, Sinai und Golgatha. 7te Auflage. S. 247—259. — Wolff, Jerusalem. S. 189—201. — Tobler, Topograph. I. S. 374—394. Dritte Wander. S. 291.

3. Lage der Stadt. (Vgl. H. Gadow, Mittheilungen über die gegenwärtigen Territorialverhältnisse in und um Jerusalem. In: Zeitschr. der Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. III. S. 35 ff. Einige Beschreibungen im Folgenden, wie z. B. die des Wâd, sind Tobler's Darstellungen, welche bei Weitem die sorgfältigsten und genauesten sind, entlehnt). — Jerusalem liegt unter 31° 46′ 50″ nördlicher Breite und 35° 14′ 35″ östlicher Länge (von Greenwich) nach Lieut. Symonds' Triangulation (andere Angaben s. in Van de Velde Memoir. S. 64) auf einer in ihrem Auslauf durch eine Thaleinsenkung gespaltenen landzungenartigen Höhe, welche nach West, Süd, Ost und Nordost durch zwei tiefe, meist sehr scharf geschnittene Thäler begränzt ist. Im NWesten und zum Theil im Norden hängt diese Bergzunge mit höher ansteigenden Bergrücken des Gebirges Juda zusammen. Das eine jener Thäler im N. und O. der Stadt ist das Thal Josaphat, bei den Arabern Wâdi Jehoschâfât, der Kidron der Bibel, über welches schon in dem betreffenden Artikel Bd. VII. S. 547 f. das Ausführlichere beigebracht ist; das andere im W. und S. der Stadt das Thal Hinnom, Wâdi Dschehannam der Araber, jetzt Wâdi er-Rabâbi, worüber das Antiquarische auch schon im Art. „Gehenna“ Bd. IV. S. 710 gegeben ist, weßhalb wir hier bloß einige Notizen über die Lage und Beschaffenheit desselben, welche dort nur oberflächlich berührt sind, nachtragen. „Das Thal hat seinen Anfang in dem breiten Becken im W. der Stadt auf der Südseite des Weges nach Jâfâ. Den Centralpunkt dieses Beckens bildet der obere Teich Gihon, Birket el-Mamilla, von welchem aus der Boden sich östlich nach dem Jâfâthore senkt und in einer breiten Thalvertiefung hinläuft. Dem Thore gegenüber, wo das Thal eine Breite von 150—300 Fuß hat und 44 Fuß unter dem Thore liegt, wendet es sich geradezu südlich, ziemlich in derselben Breite 2107 Fuß lang. Der Südwestecke der Stadtmauer gegenüber liegt der 592 Fuß lange untere Gihonteich, Birket es-Sultân; hier wird das Thal tiefer und ist mit Oliven und Fruchtbäumen bepflanzt und an einigen Stellen bepflügt. An der Südwestecke des Berges Zion nimmt das Thal eine diesem Berge parallele Krümmung an und läuft parallel mit der Südkante des Zion nach Osten bis zu seiner Vereinigung mit dem Thale Josaphat. Anfangs bleibt das Thal Hinnom auf dieser Strecke in ziemlich gleicher Breite, dann zieht es sich zusammen und fällt steil abwärts; erst gegen das Ende bei der Vereinigung öffnet es sich wieder. Zwischen diesen beiden verhältnißmäßig tiefen Thälern zieht sich eine andere, nicht so tiefe Einsenkung hin, welche die Landzunge, auf der Jerusalem liegt, fast in zwei ziemlich gleiche Hälften theilt. Es beginnt dies kleinere, von den Einwohnern el-Wâd (d. i. el-Wâdi, das Thal, vollständig bei Mudschîr ed-dîn, وادى الطواحين, das Mühlenthal) genannte Thal als eine weite Vertiefung außerhalb der Stadt etwa eine halbe Viertelstunde nordwestlich vom Damaskusthor, wo es ziemlich verengt, hart daneben westlich und zum Theil es fassend, in die Stadt tritt, östlich von der Moschee Mulawijeh und westlich von der Nordwestanhöhe der Stadt überragt. Vom Damaskusthore etwa 70 Schritte gegen Süden fällt der Boden ziemlich stark ab, und von dort bis zum Bade Hammâm es-Sultân bei der Nordwestecke des Haram es-Scherif behält es Anfangs die Richtung wie außerhalb der Stadt, d. h. zuerst Südost, dann aber S. 15° O. Von jenem Bade an streicht es dann ziemlich gerade NS. bis zum Mistthore und weiter hinab. Von diesem Thore an ist die Einsenkung

ls Thal unverkennbar und auch von allen Reisenden bemerkt. Weniger ist dieß der Fall innerhalb der Stadt, weil einestheils die Häuser das Terrain verdecken, anderentheils aber hauptsächlich, weil eine etwa 20—25 Fuß hohe dammähnliche Brücke zwischen dem Tempelthore Bâb es-Sinsleh und der alten Davidsstraße die Thalung durchschneidet und so die Aufmerksamkeit der meisten Beobachter von der Verfolgung des Thallaufes abgehalten hat. Dieser ist aber ganz deutlich, wenn man auf den Lauf der n den Wâd von beiden Seiten östlich und westlich führenden Gassen und Straßen chtet, von welchen namentlich die nördlichen vom Wâd aus ein ziemlich starkes Ansteigen nach O. und W. zeigen. In der Gegend der Brücke kommt zum Wâd ein Seitenthal vom Jâfâthore herab, über dessen Existenz und größere oder geringere Bedeutung mehrfach gestritten ist. Während Einige, wie Williams (II, 29), Schultz (S. 54), Krafft (S. 6), hier gar kein Thal gesehen haben, höchstens zwischen der Kirche des heiligen Grabes und der Nordseite von Zion eine Bucht des vom Damaskusthore kommenden Thales (Schultz), oder, noch besser, eine große Terrasse auf halbem Abhange es westlichen Höhenzuges (Schultz, Krafft; ähnlich Tobler, der nur eine Einbuchtung der einen Sattel zwischen der Nordwesthöhe und dem Zion findet, Topogr. I, 20 f.; gl. Dritte Wander. S. 233 ff.), behaupten Andere das Vorhandenseyn einer Thalvertiefung, die nur wegen eingefüllten Schuttes nicht deutlich mehr bemerkbar sey. So namentlich Robinson (Paläst. II, 25. 52. Topogr. S. 9. Neue Forschungen S. 255. 71 ff.), welchem sich Fallmerayer und Schwarz anschließen. Wolff (Reis. S. 79. Jerusal. S. 77) läßt die Sache unentschieden und erklärt nur: „man nehme Nivellirungen und Nachgrabungen vor, dann wird sich's zeigen, wer Recht hat.“ Wir werden später hin, bei der Topographie des Josephus, wieder auf dies Thal zurückkommen müssen. Außer diesen Thälern und Vertiefungen bieten sich dem aufmerksamen Beobachter noch einige andere Einsenkungen dar, die aber freilich, wie Wolff (Jerusal. S. 78) bemerkt, sehr gesucht werden müssen. So wird der Zion durch ein kleines, gerade den Hâret el-Jehûd aufnehmendes Thälchen getheilt, das südlich von der Dscham'a e-'Omari im Judenviertel beginnt und in das vom Jâfâthore östlich laufende Thal mündet. Außer Tobler (Topogr. I. S. 23) haben auch Williams und Schultz diese Vertiefung bemerkt. Robinson (Topogr. S. 44 Anm.) will diese von Williams erwähnte Einsenkung (a dip in the hill), „wenn sie wirklich existirt“, durch Wegtreten und Abreiben, vielleicht geradezu durch Weggraben, entstanden seyn lassen. Auch nach Tobler's neuester Untersuchung (dritte Wander. S. 227 ff.) ist dies Thälchen, wenn auch ziemlich sicher constatirt, doch zu unbedeutend, als daß seine Combination desselben mit dem Tyropöon des Josephus darauf festen Grund finden könnte, wie Tobler selbst zugesteht (S. 229). Wie demnach die südliche Hälfte des Westhügels der Stadt, so ist auch die nördliche der Osthälfte durch ein kleines Thälchen getheilt, das nahe dem Herodesthore beginnt, zuerst von NW. nach SO., dann von N. nach S. zwischen den Straßen Chot Bâb-es-Saherî und Sûk Bâb Hotta läuft und sich verliert, ehe es zur Westseite des Teiches Bethesda gelangt. Hieraus ergibt sich uns als allgemeines Bild der Bodenoberfläche, auf welcher die Stadt liegt, Folgendes: Die große, breite Landzunge zwischen den beiden tiefen Thälern Josaphat und Ben Hinnom ist durch das Wâd in zwei Hauptmassen oder Hügelreihen, die sich östlich und westlich einander gegenüberliegen, getrennt, von denen die östliche im Süden spitzer als die westliche ausläuft, welche letztere mehr abgerundet erscheint. Die westliche Reihe wird durch eine Einsattelung oder auch durch ein Thal, das jetzt mit Schutt ausgefüllt ist, in einen südlichen Hügelkopf, der wieder in zwei Hälften seiner Länge nach gespaltet ist, und in eine nördliche Anhöhe getrennt. Die östliche Reihe enthält in ihrer Nordhälfte eine ähnliche Spaltung. Dabei ist noch zu bemerken, daß der durch diese Thalspalte sich absondernde Hügel nach drei Seiten hin abfällt, nämlich östlich zu der kleinen Thalung, südlich gegen den Tempelplatz und westlich nach dem Wâd zu. Nach Norden zu wird er durch die Stadtmauer begränzt, die hier auf einem hohen, abgeschroteten Felsen

erbaut ist. Dieser Abschrotung nördlich gegenüber in ganz gleicher Höhe mit ihr erhebt sich, ungefähr 200 Schritte davon entfernt, ein nach Süden zu abgeschrotener Hügel, dessen Breite auch genau jenem in der Stadt gelegenen entspricht, in welchem sich die sogenannte Jeremiashöhle und auf ihm der muhammedanische Begräbnißplatz Turbet es-Sâhira befindet. Dieser letztere Hügel zeichnet sich auf der von der Stadtmauer nordwärts nach dem nördlichen Arme des Thales Josaphat sich hinziehenden Ebene durch seine Isolirtheit und Erhebung aus. Hieraus geht deutlich hervor, daß der innere und äußere Hügel ursprünglich nur einen einzigen ausmachte, der aber beinahe in der Mitte von N. nach S. künstlich, d. h. durch Wegsprengung einer Felsenlage, in zwei verschiedene Kuppen, eine südliche und eine nördliche, geschieden wurde. Alle diese Hügel und Erhebungen als solche haben bei den Einwohnern keinen besonderen Namen; um sie zu unterscheiden, legt man ihnen die Namen bei, welche in den Angaben der Bibel und des Josephus ihnen entsprechen, und so nennt man die Südhälfte der Westreihe gewöhnlich Zion, die Nordhälfte derselben Golgathahöhe oder Akra, die Südhälfte der Ostreihe Moriah und den spitzen Auslauf Ophel, die Nordhälfte derselben Bezetha, welche dann Tobler noch mit Recht als Außen- und Innen-Bezetha unterscheidet. Die Höhe der Stadt über dem Mittelmeer beträgt c. 2450 Par. Fuß (2449′ Lynch; 2479′ Russegger; vgl. Van de Velde, Memoir p. 179).

Unter den Höhen, welche jene vier Hügel umgeben, ragt am meisten östlich der Oelberg hervor, dessen ausführlichere Beschreibung ich Bd. X. S. 549 ff. gegeben habe. Wenn ich dort, gestützt auf v. Schubert (II. S. 522) und Strauß (S. 227, 7. Aufl.) angab, daß die Aussicht vom Oelberge nach N. zu bis nach Ebal und Garizim reicht, so bin ich durch Dr. Tobler brieflich belehrt, daß dieß unmöglich sey. Eben so irrig ist die auf Robinsons Angabe hin gemachte Bemerkung, daß vor der Zeit des Brocardus weder der Name „Berg des Aergernisses" noch irgend eine Anspielung auf diesen Ort als die Stelle von Salomo's Götzendienst sich finde, wie aus den litarischen Nachweisungen Tobler's in: die Siloahquelle und der Oelberg, S. 78 f. hervorgeht. — Von der Höhe des ebenen Landstriches, der sich jenseit des nördlichsten Gipfels des Oelberges (Viri galilaei) nach W. zu nördlich von Jerusalem ausbreitet, hat man bei der Straße nach Nâbulus und noch mehr bei der nach Anâtâ (der Anhöhe Ras es-Sowêka bei Tobler Topogr. II. S. 5.) einen der besten Blicke über Jerusalem. Diese Anhöhe auf der Nâbulus-Straße ist ohne Zweifel der Σκοπός des Josephus, wo sowohl Cestius von Gabaon (heute el-Dschîb) als auch später Titus von Gophna kommend in einer Entfernung von 7 Stadien von Jerusalem ihr Lager aufschlugen, und wo der Letztere zuerst den Anblick der Stadt und ihres prachtvollen Tempels genoß (Joseph. Jüd. Kr. II, 19, 4. V. 2, 3.). Gerade auf der entgegengesetzten Seite, südlich vom Zion, jenseit des Thales Hinnom erhebt sich der sogenannte Berg des bösen Rathes (Mons, castrum, vicus mali consilii, Villa Caiphae, bei den Arabern Dschebel Abu-Tôr), welcher die steile, südliche Seite oder Mauer dieses Thales bildet. Vom Boden desselben steigt er an den meisten Stellen 20 oder 30 Fuß sehr steil empor mit abschüssigen Felsrändern weiter oben, höher hinauf ist er weniger steil. Der höchste Punkt ist im W., beinahe südlich von der SW.-Ecke Zions und ein wenig zur Linken der Bethlehemstraße. Er ist nahe oder ganz so hoch als der Zion, aber nicht so steil. Auf dem dem Zion gegenüberliegenden Gipfel, von welchem man eine angenehme Aussicht nach SW. das Thal Rephaim hinab hat, stehen einzelne Ruinen eines bei den Arabern Dêr el-Kadîs-Modistus, oder Dêr Abu Tôr genannten Dorfes, welches vor 2 Jahrhunderten hier stand. Nach der mönchischen Tradition war hier das Landhaus des Kaiphas, in welchem die Juden Rath hielten, wie sie Jesum tödteten (Matth. 26, 3. 4. Joh. 11, 47—53), woher auch der Name des Berges, von welchem sich aber vor der letzten Hälfte des 15. Jahrhunderts keine Spur findet; früher führte er den Namen mons Gihon oder Sion (s. Tobler Topogr. II. S. 6.). Was die geognostische Beschaffenheit dieses Terrains betrifft, so gehört der graue Kalkstein von Jerusalem und

ften Umgebung zum Jurakalk, mit welchem mächtige Massen Dolomit auftreten. Der
lkstein nimmt in der Tiefe an Größe, Härte und Weiße zu. Wie bei der Kalkstein-
rmation gewöhnlich ist, bildet auch der Kalk in der Nähe von Jerusalem eine Menge
öhlen, welche so wie sie von der Natur gebildet sind oder mit einiger Nachhülfe der
unst zu Wohnungen der Lebenden und der Todten benutzt werden, wie z. B. an der
estwandung des Oelberges, im Dorfe Selwân und an der Nordseite des Berges des
fen Rathes. Die Größe und Gestalt dieser Höhlen ist sehr verschieden, die Decken
d gewöhnlich gewölbt oder kuppelartig (vgl. v. Raumer: der tertiäre Kalkstein bei
ris und der Kalkstein des westlichen Palästina in: Beiträge zur bibl. Geogr. S.64 ff.
ch in Paläst. 4. Aufl. S. 472 ff.). Gewöhnlich sind die Eingänge der Höhlen eng,
va in Form einer Spalte, so daß man durch sie hin und wieder in einen ziemlich
räumigen Bauch einschlüpfen kann. Die Kreide ist namentlich östlich von Jerusalem
ich an Feuersteinen. Sonst gewährt die Gegend von Jerusalem dem Geognosten wenig
sbeute.

4. Topographie. Um in den zum Theil sehr dunkeln und mangelhaften topo-
aphischen Angaben über das alte Jerusalem sich zu orientiren und feste Anhaltspunkte
gewinnen, ist eine möglichst genaue Kenntniß des heutigen Jerusalem unumgänglich
thig, weßhalb wir uns hier zuerst mit der topographischen Beschreibung des heu-
en Jerusalem beschäftigen, um von da aus zu dem biblischen Jerusalem und dem
s Josephus zurückgehen zu können.

Die meisten Pilger und Reisenden, welche auf dem gewöhnlichen Wege von Jâfâ
er Hebron her sich Jerusalem nähern und durch das Jâfâthor einziehen, erhalten keinen
nstigen Anblick der Stadt, da die hohe Stadtmauer die Einsicht verdeckt und nur die
pitzen einiger Thürme und Minarets darüber hervorragen. Einen weit schönern An-
ick hat der von Nâbulus Kommende, der vom Skopus aus die Stadt von N. nach S.
erblickt. Ein dritter Standpunkt, der am gewöhnlichsten als Uebersichtspunkt gewählt
rd, ist von Gipfel des Oelberges aus, und diesen wollen auch wir wählen, um uns
ien vorläufigen Ueberblick und Gesammteindruck zu verschaffen. Hier erblicken wir im
. Jerusalem, sich amphitheatralisch erhebend, weil die westlichen Theile, der Zion und
olgatha, bedeutend höher emporsteigen, als die östlichen. Zunächst vor uns an der
tadtmauer finden wir einen großen Raum, wohl ein Viertheil der ganzen Stadt ein-
hmend, das Haram es-Scherif, die große Moschee der Muhammedaner, einen weiten
ebneten Platz, in dessen Mitte sich auf einer erhöheten marmorgepflasterten Plattform
e Moschee es-Szakhra (die Felsenmoschee) in Gestalt eines Achteckes erhebt. Süd-
h davon, an die Umfassungsmauer sich anlehnend, erblicken wir die andere Moschee el-
ksa (die äußerste), außerdem noch kleine Moscheen, Kapellen u. a. Gebäude, so wie
ie Plätze mit Bäumen und mehreren Brunnen. Zur Linken davon etwas weiter
nten erhebt sich der Zion, von der Stadt freilich kaum zur Hälfte besetzt, aber auch
ßerhalb der Stadt noch Gebäude, z. B. das sogen. Davidsgrab, auf seinem Rücken
gend. Innerhalb der Stadt treten uns auf dem Zion die Gebäude des armenischen
osters, der Citadelle mit dem Davidsthurm (dem alten Hippikus) am bedeutendsten entgegen.
echts von der Szakhra blicken im Hintergrunde die beiden Kuppeln der Grabeskirche
rüber, und noch weiter hinter diesen können wir auf der äußersten westlichen Höhe die
ebäude des lateinischen Klosters wahrnehmen. Sonst tritt eben kein Gebäude sonder-
h hervor; wir bemerken zwar noch eine Anzahl von Moscheen, eine Menge von schlan-
n Minarets, eine Masse von Kuppeln, aber es zeichnet sich eben keins von den übri-
n aus. Der Kuppelbau ist den Städten Judäa's eigenthümlich; außerhalb Jerusalem
ndet er sich namentlich in Hebron. Auf dem flachen Dache des Hauses erhebt sich
er jedem Obergemache desselben eine (seltener mehr) von der Gasse aus nicht sicht-
re Kuppel, gewöhnlich in der Form einer Halbkugel, deren Bauart am genauesten
d ausführlichsten Tobler in seinen Denkblättern S. 159 ff. beschreibt. Giebel- oder
ierseitig zugespitzte so wie auch platte Dächer finden sich nur in geringer Anzahl. Jener

eigenthümliche Kuppelbau hat seinen Grund in dem Mangel an Bauholz, indem durch solche Kuppeln die Decken der Zimmer auch ohne Deckenbalken Halt und Festigkeit gewinnen. Die ganze Stadt ist von einer einfachen, stattlichen Mauer umgeben, welche zunächst vor uns in gerader Linie dem Laufe des Kidronthales parallel von N. nach S. sich erstreckt und zugleich den östlichen Theil der Umfassungsmauer des Haram bildet. Auch die südliche Mauer der Tempelarea bildet noch auf c. 600 engl. Fuß (ich gebe auch im Folgenden engl. Fuß an, um dadurch das Nachmessen auf dem Tobler-Van de Velde'schen Plane, der nach engl. Fuß construirt ist, zu erleichtern) die Stadtmauer, dann aber wendet sich letztere in einem rechten Winkel nach S. zu ab und läuft von hier in westlicher, südwestlicher und wieder westlicher Richtung über die Mitte des Zion hin bis an den Westrand desselben, dem Birket es-Sultân gegenüber, von wo aus sie dem westlichen Thalrande folgend wieder gerade nach N. sich wendet bis zum Jâfa-Thor. Von hier wendet sie sich wieder etwa 900 Fß. nach NW., um von da im Ganzen in nordöstlicher und ostnordöstlicher Richtung bis zur Vereinigung mit der Ostmauer zu laufen. Den in einzelnen Theilen dieser Mauer angebrachten arabischen Inschriften gemäß ist dieselbe von 1536 bis 1539 (s. Tobler Topogr. S. 78 f.) auf Befehl Sultan Solimans I. wieder aufgebaut worden. Eine auch nur oberflächliche Betrachtung derselben zeigt, daß ihre einzelnen Theile aus sehr verschiedenen Zeiträumen herrühren, und daß neben dem Werke des 16. Jahrhdts. einzelne Stücke dem Zeitalter der Kreuzzüge, andere der Römerzeit, ja einige unbestreitbar der alten jüdischen Zeit angehören und vielleicht noch vom Salomonischen Tempelbau herrühren mögen. Während nämlich die neuere Arbeit an kleineren, ohne große Ordnung zusammengefügten Steinen kenntlich ist, finden sich in einzelnen Theilen ganze Lagen ungeheuerer Steine, großer behauener Werkstücke von 20 bis 30 Fuß Länge bei 5 bis 7 Fuß Höhe und ebensoviel Breite, die theils unverändert geblieben sind, wie sie wohl von Anfang ihrer Einführung an waren, theils aus älteren Mauern zu neuen verwendet und an anderer Stelle eingefügt sind. An manchen Stellen ist es aus den Lagen der Steine und der Maurerarbeit ganz deutlich, daß eine alte und weit massivere Mauer zerstört und in späterer Zeit auf ihren Trümmern eine neue errichtet worden ist. Außer der ungeheueren Größe zeichnen sich diese Steine noch durch eine eigenthümliche Bearbeitung aus, welche man mit dem technischen Ausdrucke Fugenränderung belegt, nämlich so, daß nachdem die ganze Oberfläche zuerst gehauen und viereckig gemacht worden ist, längs den Kanten ein schmaler Streifen ein Viertel- oder einen halben Zoll niedriger als die übrige Oberfläche eingeschnitten ist, wodurch nach Zusammensetzung der Steine die ganze Mauer eine Art getäfelten Ansehens erhält (das Nähere darüber bei Robinson Pal. II, S. 62 f.). Diese eigenthümliche Bearbeitung der großen Steine ist weder sarazenischen noch römischen Ursprungs und gehört, wie jetzt allgemein anerkannt ist, der alten jüdischen Bauart an. Die jetzige Stadtmauer ist größtentheils mit einer Brustwehr mit Zinnen und Schießlöchern versehen, hinter der ein bequemer Gang für die Vertheidiger bleibt, zu welchem Stufen in passenden Entfernungen führen, damit man von Innen hinauf- und hinabsteigen kann. Die Höhe der Mauern an der Außenseite wechselt je nach den Unebenheiten des Bodens an verschiedenen Theilen von einigen 20 bis 50 Fuß. Zwischen den Mauern erheben sich viereckige Thürme, deren Breite von 6 bis zu 24 Schritten wechselt und deren Höhe nicht viel über die der Mauer hervorragt und die 4 bis 14 Schritt aus der Mauer hervorgreifen. Außerdem greifen Halbthürme oder Flanken von der Breite eines Schrittes bis zu der von 10 vor, so daß durch dieses Hervortreten der Thürme und Flanken im Laufe der Mauer mehr oder minder eine Zickzacklinie gebildet wird. Solcher Thürme zählte Tobler 34. Zur größeren Befestigung der Mauer wurde theilweise dort, wo die Thäler fehlen, ein Graben gezogen, wie ein solcher sich deutlich an der Nordmauer in dem Birket el-Hidscheh findet, welcher Wasserbehälter (jetzt zum Theil von Stein- und Schutthaufen ausgefüllt und mit Olivenbäumen bepflanzt) die Nordmauer eine Strecke lang bis zur NO-Ecke be-

itet, dort sich um diese biegt und der Ostmauer noch eine Strecke lang folgt, wo er h vielleicht (es ist mir dies aus den Angaben nicht klar) bis zum Birket Hammâm itti Marjam (Teich des Bades der Jungfrau Maria), einem offenen Wasserbehälter rdlich vom Stephansthore, erstreckt. Vom Birket el-Hidscheh westlich findet man keine tlicheren Spuren des Grabens mehr bis zur NWEcke der Mauer, wo er, ebenfalls ilweise in den Felsen gehauen, bis gegen das Jâfathor sich hinzieht. Thore befin- n sich in der Stadtmauer jetzt 4 gangbare, und zwar je eins nach den 4 Welt- genden, und außerdem noch mehrere vermauerte. An der westlichen Seite liegt das fâthor (seltener Bethlehemsthor, bei den Arabern Bâb el-Khalîl, Hebronsthor, im ittelalter Porta David, p. piscium, p. negotiatorum, porta del castello), das gang- ste von allen, da es nach Bethlehem, Hebron, Gaza, Ramleh und Jâfâ, den besuch- ten Pilgerstraßen, führt. Es ist von einem massiven viereckigen Thurme überragt d hat zwei mit Eisen beschlagene Flügel. Vor demselben war früher die Quaran- neanstalt, eine kleine Bretterhütte; jetzt steht an deren Stelle ein fashionables Kaffee- us. In der nördlichen Mauer, fast in der Mitte derselben, liegt das Damaskusthor, il es nach dieser Stadt, überhaupt nach den Norden Palästinas führt (bei den Ein- borenen Bâb el-Amûd Säulenthor, von seiner Bauart: bei den Christen auch Thor hraim und früher Stephansthor). Es ist reicher verziert als alle übrigen Thore und t ebenfalls zwei mit Eisen beschlagene Flügel. Das Stephansthor, so genannt, weil spätere Legende die Steinigung des Stephanus (Apstlgesch. 7, 57) hierher verlegt, hrend die ältere sie an die Nordseite der Stadt versetzt, liegt in der Ostmauer, a 200 Fuß nördlich von der Tempelarea. Bei den eingeborenen Muhammedanern ßt es Bâb Hotta (wie Tobler hörte, genauer Bâb Hitta باب حطّة, Ablaßthor, s Kor. Sur. II, 55. s. Zeitschr. der DMG. V. S. 377.) oder Bâb es-Sobât hor der Stämme, genauer B. el-Asbât باب الاسباط nach Mudschîr ed-Dîn, En- abulûsi u. a.), bei den Christen Bâb Sitti Marjam (Thor der Jungfrau Maria). erkwürdig ist an diesem Thore schräg oben über dem Eingange auf jeder Seite ein Stein halb erhaben ausgehauenes Löwenpaar, das einander anschaut, wovon das hor zuweilen auch den Namen Löwenthor führt. Die Sage (bei Tobler I. S. 150 f.) hrt die Entstehung dieser Löwenbilder bestimmt auf den Wiederhersteller der Mauern ultan Soliman zurück; wenn Robinson (Pal. II. S. 20) daraus schließen will, daß s Thor nicht ursprünglich ein Werk der Muhammedaner war, so dürfte dieser Schluß ch nicht ganz sicher seyn, da sich gerade solche Löwen auch auf Seldschukischen ünzen finden. In der südlichen Stadtmauer endlich liegt das Zionsthor (bei den abern Bâb Szahjûn باب صهيون oder Bâb Dâûd (باب داود), in einem festen Thurm, r innen von der Mauer herein steht. Die geschlossenen und vermauerten Thore sind gende: 1) an der Nordseite zwischen dem Damaskusthore und der Nordostecke der tadt in einem von der Mauer nach Außen stehenden Thurme das sogenannte Herodes- or, eigentlich nur eine Pforte, nach Außen vermauert und nach Innen offen. Wann geschlossen wurde, ist unbekannt; Tobler hielt es für unwahrscheinlich, daß dies erst neuerer Zeit geschehen sey, wie v. Schubert und Robinson angeben. Die Christen ißen dies Thor gewöhnlich Herodesthor, seltener Thor Ephraim, die Araber bezeichnen nach allgemeiner Angabe der Reisenden als Blumenthor, Bâb ez-Zâhari (s. nament- h Kraft S. 46, Anm. 2.), welcher Name aber auf der irrthümlichen Schreibung âb ez-Zâhri (باب الزاهري) für die richtige Bâb es-Sâhira (باب الساهرة, Mudschîr- -Dîn, en-Nâbulûsi) beruht, und letztere Benennung hat das Thor von dem in seiner ähe gelegenen Turbet es-Sâhira, den auf dem äußeren Bezetha gelegenen Begräbniß- atze. Von en-Nâbulûsi und Mudschîr ed-Dîn werden auf der Nordseite noch ange- hrt ein Bâb ed-Dâ'ijah (باب الدّاعية) und ein Bâb Deir es-Sarb (باب دير السرو), jedenfalls auch vermauert. 2) An der Ostmauer des Haram das goldene

Thor, porta aurea, bei den Eingebornen Bâb ed-Daharijah (الدَّهَرِيَّة) oder auch Thor der Barmherzigkeit und Thor der Reue (باب الرحمة u. بَاب اَلتَّوْبَة) als Doppelthor, etwa am Ende des ersten Drittels der Mauer von der NOEcke an, außen mit Doppelbogen und Säulenknäufen von korinthischer Ordnung, deren Säulen man aber nicht mehr sieht. Dies Thor ist seit Jahrhunderten vermauert; schon in den Zeiten der Kreuzzüge war es verschlossen, wurde aber jährlich einmal am Palmsonntage aufgebrochen zur Erinnerung an den angeblich durch dasselbe geschehenen Triumpheinzug Christi in den Tempel. Damit hängt der noch jetzt bei den Muhammedanern herrschende Glaube zusammen, daß ein König durch dasselbe einziehen werde, welcher dereinst die Stadt in Besitz nehmen und Herr der ganzen Erde werden solle. Kein Thor im Umfange der Stadtmauer verdient die Aufmerksamkeit des Archäologen in höherem Grade, als das Goldthor, da sein doppelter Rundbogen römischen Baustil anzeigt und wir hier wahrscheinlich eins der Thore aus Hadrians Zeit haben; in das jüdische Alterthum zurückzugehen ist hierbei nicht erlaubt, obschon der Name auf einen vorausgesetzten Zusammenhang mit einem der alten Thore des Tempels hinweist, welche mit Gold und Silber überzogen waren (Joseph. Jüd. Kr. V, 5, 3.), 3) In der Südmauer, zwischen der SOEcke der Stadtmauer und dem Zionsthor, im Wâd dem Damaskusthore gegenüber, das Mist- oder Düngerthor, ein kleines nur mit einem eisenbeschlagenen Flügel versehenes Thor, jetzt auch vermauert, aber noch zur Zeit von Toblers Besuch im J. 1845 während der trocknen Jahreszeit geöffnet und nur in der Regenzeit verschlossen. Laut der christlichen Sage wurde Christus nach seiner Gefangennehmung durch dieses Thor zu Pilatus geführt. Bei den Christen hieß das Thor nie anders (porta stercoris, sterquilinii nach שַׁעַר הָאַשְׁפֹּת Nehem. 2, 13. 13, 14. 12, 31.), selten Siloahthor; bei den Arabern Bâb el Maghâribah (اَلْمَغَارِبَة) oder Bâb Hâret el-Maghâribeh (حارة المغاربة) Thor des Viertels der Maghrebinen). Von andern, wahrscheinlich auch zugemauerten Thoren, erwähnt en-Nâbulûsi in der Westmauer ein kleines Thor am armenischen Kloster und ein Bâb er-Rahbah (الرحبة, Thor des weiten Platzes); Spuren zugemauerter Thore in der Süd- und Westmauer fanden Tobler (Topogr. I. S. 160 f.) und Robinson (II. S. 21.). Wenden wir uns nun nach dieser Betrachtung der Ringmauern zu dem, was dieselben einschließen. Das heutige Jerusalem wird nach den Confessionen und Nationen der Bewohner in vier Viertel oder Hâret (حارة) eingetheilt; das Armenische auf der Westhälfte des Zion, das Christenviertel auf der Nordwestanhöhe, das Judenviertel in Süden auf der Osthälfte des Zion, und das Muhammedanerviertel, den ganzen nordöstlichen und östlichen Theil der Stadt umfassend. Die Straßen Jerusalem's sind eng gebaut und schlecht gepflastert; die Hauptrichtung derselben von N. nach S. und von W. nach O., doch nicht so, daß sie sich regelmäßig in geraden oder ununterbrochenen Linien durchkreuzen; gerade Gassen sind überhaupt eine Seltenheit, denn wenn sie auch eine Hauptrichtung verfolgen, so lieben sie gleichwohl Krümmungen, weßhalb man nirgends ein langes Stück Gasse durchschauen kann. Außerdem findet man förmlich krumme und eine Menge winklige Gassen, d. h. solche, die nach kurzen Strecken wiederholt in einem Winkel abbiegen; auch endigen sie sehr oft als Sackgassen. In Bezug auf das Gassennetz sind alle früheren Pläne von Jerusalem mangelhaft und voller Fehler; am erträglichsten ist noch der von Aldrich und Symonds; erst Tobler gab sich Mühe, die Gassen richtig zu verzeichnen und ihre Namen anzugeben, und die Frucht dieser Bemühungen liegt am glänzendsten in dem großen Van de Velde-Tobler'schen Plan vor, obgleich auch hier immer noch einzelne Nachträge und Verbesserungen zu machen seyn werden, wie dies Tobler selbst in seiner „dritten Wanderung" S. 266 gethan hat. Interessante Notizen über Gassen und Häuser gibt Tobler in seinen Denkblättern. S. 131 ff. Bei Betrachtung der hauptsächlichsten Ge-

Lande Jerusalem's halten wir uns an die einzelnen Viertel. Zunächst im armenischen Viertel innerhalb der Stadtmauer fällt uns die Festung oder Citadelle (bei den Arabern el-Kal'ah القلعة, Schloß, Festung) auf. Sie liegt auf der NOEcke des Zion, gleich südlich vom Jâfathore, und bildet eine unregelmäßige Vereinigung von viereckigen Thürmen, die an der Innenseite nach der Stadt zu von einer niedrigen Mauer umgeben sind und an der Außen- oder Westseite einen tiefen Graben haben. Die Thürme werden an dieser Seite von einem massiven, abfälligen Bollwerke, einer Art von Strebepfeilern, gestützt, welches offenbare Merkmale von Alterthum an sich trägt und wohl den Römerzeiten angehören mag. Der nordöstliche Thurm (s. Tobler Topogr. I. S. 183. Wolff Jerus. S. 82. Tischendorf, Aus dem heil. Lande S. 209; dagegen Robinson II. S. 95. der nordwestliche Thurm) der Citadelle zieht durch entschiedene Merkmale des Alterthums die Aufmerksamkeit auf sich. Der obere Theil desselben hat ein anderes Ansehen, aber der untere Theil ist aus großen Quadern mit Fugenränderung erbaut, die unstreitig ihre ursprüngliche Stellung beibehalten haben. Unter den Franken ist er jetzt als Davidsthurm bekannt; in dem untern Theile haben wir wahrscheinlich, wie jetzt ziemlich allgemein anerkannt wird, die Ueberreste des von Herodes erbauten Hippikus (Joseph. Jüd. Kr. V. 4, 3.). Der Eingang des heutigen Thurmes ist an der Westseite, vom Boden ungefähr die halbe Höhe hinauf im oberen oder modernen Theile; zu dem unteren antiken ist weder von oben noch von unten ein Eingang sichtbar und bekannt, was mit der Angabe des Josephus, der Hippikus sey in seinem Grundstocke durchaus massiv gewesen, übereinstimmt. Diese Burg führt seit den Kreuzzügen den Namen „Thurm Davids" und nimmt wahrscheinlich auch die Stelle der alten Jebusiterburg ein. Eins der Gemächer der Citadelle wird noch heute als das der Bathseba, d. h. als dasjenige bezeichnet, von welchem aus David die badende Bathseba (2 Sam. 11, 2.) erblickte. Seit dem 16. Jahrhundert kommt für die Citadelle auch der Name „Castell der Pisaner" vor, weil Bürger dieser Republik in früherer Zeit die Burg wieder erbaut oder wiederhergestellt haben sollen, doch weist Tobler (Topogr. I. S. 195 f.) die Unrichtigkeit dieser Annahme nach. — Zwischen dem Castell und dem Zionsthor liegt das armenische Kloster (Dêr Mâr Jakûb, Jakobskloster), von welchem das ganze Viertel seinen Namen hat, das reichste Kloster des Morgenlandes, aus einer Menge von Häusern, Höfen und Gärten bestehend, welche alle eine gemeinsame Ringmauer umschließt. Der Umfang ist so bedeutend, daß 2000 Pilger darin ein Unterkommen finden können. Geistliche hat es über hundert, darunter einen Patriarchen und fünf Bischöfe. Die am Kloster befindliche große Jakobskirche ist sehr reich, namentlich an Perlmutter- und Schildkrotarbeiten, so wie an Marmormosaik; die Gemälde dagegen sind geschmacklos, da die Kunst sich hier bei einer Verschwendung von Farben und Vergoldung noch im Kindheitszustande zeigt. In einer der Kapellen wird die Stelle, wo der Apostel Jakobus d. Aeltere enthauptet wurde, gezeigt. Die großartige Terrasse des Klosters bietet eine reizende Stätte zum Lustwandeln und eine der schönsten Ansichten der Stadt und des Oelberges; der Garten ist der größte und schönste in Jerusalem. Oestlich vom Jakobskloster liegt auch ein armenisches Nonnenkloster, Dêr es Setûneh (Oelbaumkloster), nach der Sage an der Stelle des Hauses des Hohenpriester Hannas, vor welchem Christus zum ersten Verhör geführt wurde; nördlich von diesem das griechische Georgskloster (Dêr Mâr Dschordschis) und das Syrische Kloster (Dêr es Sirjân) unter Protektion und Suprematie des armenischen Klosters. Oestlich von der Citadelle erhebt sich die protestantische Zionskirche, der Sitz des evangelischen Bisthums (s. oben S. 598.). Noch innerhalb der Stadtmauer, dicht an derselben, östlich vom Zionsthore liegen die Hütten der Aussätzigen, 16 an der Zahl, von Steinen sehr schlecht gemauert, so daß sie eher wie Trümmer aussehen, etwa 6—8 Fuß hoch mit Eingangsöffnungen gegen Mittag oder die Stadtmauer (Abbildung bei Tobler Denkbl. S. 412.). In diesen elenden Häuschen werden die Aussätzigen ohne Unterschied des Geschlechtes und der Religion untergebracht. Sie bilden einen kleinen Staat für sich

und stehen unter einem Schêkh und einer Schêkhin und heirathen unter einander. Die Kinder dieser Unglücklichen pflegen gesund zu seyn, bis sie dem Alter der Mannbarkeit sich nähern, dann aber werden sie schonungslos von der gräßlichen Krankheit ergriffen, die Glied für Glied tödtet. Dieser sogenannte Aussatz ist übrigens nicht der Aussatz des Hiob, die Elephantiasis, sondern nur eine schauerliche Art der Syphylis, die sich auch anderwärts im Oriente, namentlich in Nâbulus und Damaskus findet. Gehen wir von den Hütten der Aussätzigen durch das Zionsthor außerhalb der Stadt, so erblicken wir südlich vor uns ein armenisches Kloster, das angebliche Haus des Kaiphas. Unter dem Altare der Kirche wird noch ein Stein gezeigt, mit welchem das heil. Grab geschlossen gewesen seyn soll; und ebenso wird das Gefängniß Christi (Habs el-Mesîh حبس المسيح) und der Fleck gezeigt, auf dem Petrus stand, als er den Herrn verläugnete, auch der Hof, in welchem der Hahn krähete, ja Felix Fabri sah sogar die Stelle, auf welcher der Hahn stand. Gerade aus von hier, weiter nach Süden zu, liegt das als Grab David's (en-Nebi Dâûd) verehrte Gebäude, einst eine christliche Kirche, die ecclesia Syon, jetzt eine Moschee. Nach der christlichen Legende ist es das Haus, in welchem der Herr das heil. Abendmahl eingesetzt haben soll, daher der Name Coenaculum. Das Grab David's befindet sich in den untern Räumen und der Eintritt dazu ist selbst den Muhammedanern sehr erschwert; von Nichtmuhammedanern haben neuerlich Frankl und Tischendorf Zutritt gehabt und Beschreibungen gegeben, auf welche ich verweise (Frankl II. S. 191 ff. Tischendorf, Aus dem h. Lande, S. 205 f.); der Zutritt zu dem darüber liegenden Abendmahlssaal dagegen ist jedem Fremden gegen eine kleine Abgabe an den türkischen Thürhüter gestattet. Es ist dies ein großer, steinerner, öder Saal, 50 — 60 Fuß lang und einige 30 Fuß breit. An der Ostseite ist eine kleine Vertiefung oder Nische in der Mauer, welche die Christen bei gewissen Gelegenheiten als Altarplatz benutzen, die Messe zu feiern. Auf der Südseite ist eine ähnliche größere Vertiefung, welche den Muhammedanern als Mihrâb (Nische, welche die Richtung nach Mekka, die Kiblah anzeigt, nach welcher sie beim Gebet das Gesicht wenden müssen) dient. Derselbe Saal soll auch den Aposteln als Versammlungssaal gedient haben, als die Ausgießung des heil. Geistes erfolgte. Daneben wird das Haus gezeigt, in welchem die Jungfrau Maria nach Jesu Tod wohnte und starb. Im Judenviertel ist etwa nur die Synagoge der Spanischen Juden, die älteste und größte der vier Synagogen der Sephardim, auch Zionssynagoge genannt, hervorzuheben. Sie liegt im südlichsten Theile des Viertels am Schlachtplatze, el-Maslakh, einem ziemlich großen, ungepflasterten Platze, der wegen des unangenehmen Geruches und des unreinlichen Aussehens die widerlichste Stelle der Stadt ist. In neuerer Zeit ist diese Synagoge mit einem Aufwande von über 1 Million Piaster umgebaut, wobei ein Rothschild den Grundstein legte, und zeichnet sich nun als Prachtbau durch eine hochaufragende Kuppel aus. Außer den vier spanischen Synagogen haben die Juden noch eine der Aschkenazim, der Zionsynagoge gegenüber auf dem andern Theile des Zion, und eine der Karaiten. Im Christenviertel ist das wichtigste und bedeutendste aller Gebäude die Kirche des heil. Grabes, deren ausführliche Beschreibung Bd. V. S. 296 ff. gegeben ist. Unmittelbar an die Grabkirche angebaut sind folgende Klöster: 1) an der Nordseite der Kirche ein Filialkloster der Franziskaner; 2) ein koptisches, der Koptencapelle westlich gegenüber; 3) ein armenisches an der Südseite, nördlich vom Glockenthurm; 4) ein griechisches, gleichfalls südlich und zwar über und östlich von Golgatha; 5) ein anderes griechisches Kloster Abraham's oder Isaak's; 6) ein Kloster der Abyssinier oder Aethiopier, an das Katholikon südlich sich anlehnend, in dem Mönche und Nonnen sich befinden. Zu den ersten vier Klöstern gelangt man innerhalb der Grabeskirche, zu den 2 letzteren von Außen her. Wir wenden uns von hier gleich zu den übrigen Klöstern des Christenviertels. Zunächst dem heiligen Grabe, westlich davon, durch eine gewölbte Brücke über die Christengasse (Haret en-Nâssâra) mit dem eben erwähnten unmittelbar an die Grabeskirche anstoßenden griechischen Kloster verbun-

s, ist das große griechische Kloster (Dêr er Rûm el Kebîr, bei den Griechen πατριαρχεῖον). Es hat einen sehr weiten Umfang und bildet einen Complex von weitläufigen, unregelmäßigen Gebäulichkeiten, bei denen der orientalische Baustil sich geltend macht. Außer diesem Kloster haben die Griechen in diesem Viertel noch folgende Klöster: das Nikolauskloster, westlich von jenem; das Demetriuskloster, südlich vom vorigen; ein Georgskloster, östlich vom lat. Kloster, nordöstlich davon eine Engels- oder Michaelskapelle, ein Theodorskloster südwestlich vom lateinischen, ein Kloster Johannis des Täufers im Südwestwinkel des Johanniterhospitals; ferner die Frauenklöster: das Melania- oder Panagiakloster, südlich vom großen griechischen, mit 30 Jungfrauen; das Basiliuskloster, nordwestlich dem lat. Kloster gegenüber mit nur 8 Nonnen; das Katharinenkloster, nordöstlich vom lateinischen, besonders für russische wallfahrende Nonnen bestimmt, das Sêtnagiakloster, bei den Arabern Dêr es-Sitti oder Dêr Toffâh (Jungfrauen- oder Apfelkloster) von 30 Nonnen bewohnt; das Euthymiuskloster, nördlich an das vorige anstoßend, mit 15 Frauen, und ein neues, 1847 von den katholischen oder unirten Griechen erbautes Kloster, nördlich bei den Casa nuova. Neben dem großen griechischen Kloster ist das lateinische Franziskanerkloster St. Salvator auf der nordwestlichsten Anhöhe der Stadt, 450 Schritte von der Grabeskirche entfernt, das bedeutendste. Der Bau des Klosters ist solid, aber sehr unregelmäßig und gleicht einer kleinen Festung. Die Klosterpforte befindet sich an der Mittagsseite, durch die man in einen kleinen Hof und dann eine Stiege hinauf zum ersten Stock gelangt. Auf diesem steht die Kirche, der Speisesaal, die Küche, die Zimmer des ehemaligen Pater Guardian und anderer geistlichen Würdenträger, und südlich etwa ein paar wohnliche Pilgergemächer. Eine Stiege oder ein Stock höher wohnen die übrigen Patres und Fratres, Zelle an Zelle in einer langen Reihe. Eine dritte Stiege führt auf das Dach, von welchem man eine ziemlich weite und umfassende Aussicht auf Jerusalem hat. Die Zahl der Mönche beträgt 50 bis 60, deren Vorstand von alter Zeit her den Titel „Guardian vom Berge Zion und Custos des heil. Landes“ führt; seit 1847 steht Giuseppa Valerga als Patriarch an der Spitze des Klosters, der Syrien, Smyrna und ...a unter sich hat. Die Franziskaner haben sich schon seit 1229, wo Jerusalem vertragsweise an Kaiser Friedrich II. abgetreten wurde, in Palästina festgesetzt und erhielten 1333 auf dem Zion außerhalb der Stadt in der berühmten Zionskirche, dem jetzigen Grab Davids, einen festen Sitz; 1561 verließen sie von den Türken, welche das Grab Davids in ihren Besitz haben wollten, gedrängt diesen Platz und erhielten ihre jetzige Wohnung innerhalb der Stadt zum Aufenthalte angewiesen. Für die Unterbringung der Pilger haben die Franziskaner an der Haret Stambulijeh, südwestlich ihrem Kloster gegenüber, ein eigenes Haus, die Casa nuova, in welchem etliche 50 Personen beherbergt werden können, und ein neues Pilgerhaus der Citadelle gegenüber, seit 1845 erbaut; außerdem besitzt das Kloster noch in der Stadt 33 Häuser, worin orientalische Lateiner ohne Miethzins wohnen. Auch ein Kloster der Töchter Zions oder unserer Frau von Zion hängt von den Franziskanern ab, für dessen aus Paris gerufene Nonnen der Patriarch im J. 1856 ein großes Haus in der Nähe des Damaskusthores kaufte. Da ihre ursprüngliche Aufgabe, Juden zu bekehren, nicht gelingen wollte, so wendeten sie sich der Aufnahme und Erziehung von Kindern zu (s. Tobler 3. Band. S. 289 f.). — Mitten in dem Christenquartier, südlich von der Grabkirche, finden wir einen großen wüsten Platz, einem regelmäßigen Quadrat ziemlich nahe kommend, auf welchem einst das große Johanniterhospital sich erhob. Von den Ruinen desselben, die jetzt bei den Arabern unter dem Namen Dêr Mâr Hanna oder Mâr Butruß gehen, zieht das Portal des Gebäudes mit seinen Säulen und Arabeskenverzierungen die Aufmerksamkeit auf sich. Die Sage verlegt hierher das Gefängniß des Apostels Petrus (Apostelgesch. 12), obwohl die ältere Sage dasselbe und mit größerem Rechte auf den Zion versetzt. Knüpfen wir hieran gleich die Betrachtung einer andern Ruine in diesem Quartiere, es sind dies die Reste eines alten Thurmes, von den Ara-

dern jetzt Kasr oder Kal'at Dschâlût (Goliathsburg) genannt, in der Nähe des NW.-Winkels der Stadtmauer, nicht weit über dem Franziskanerkloster, kaum ein Dutzend Schritte von der Westmauer der Stadt entfernt. Dieser Mauerrest stellt einen Würfel von etwa 20 Fuß Höhe vor, dessen Oberfläche, ein Quadrat, mit Steinen gepflastert ist. An der SW.- und NO.-Ecke steht noch ein 12 bis 14 Fuß hoher, mit Steinen gemauerter Aufsatz; unten befinden sich Gewölbe. Der Eingang dazu ist alt, die unteren Steine sind groß und gerändert, das Gewölbe selbst aber rührt aus neuerer Zeit her. Tobler (Topogr. I. S. 68.) sagt davon: „Wenn man von Außen diesen Mauerstock besieht, so wird voraus die Basis der SW.-Ecke auffallen. Es erhielten sich an dieser Ecke, inmitten des neueren Mauerwerks, in ungleicher Richtung mit diesem, 4 Lagen großer geränderter Steine. Es waltet bei mir nicht der geringste Zweifel, daß jene 4 Lagen Steine einer sehr alten Mauer angehören. Der eigentliche Würfel mit den Aufsätzen ist dagegen neueren Ursprungs." Robinson findet, wohl mit Recht, darin den Thurm Tankreds, der von den Kreuzfahrern erwähnt wird. Den Uebergang aus dem Christenquartiere in das Muhammedanerviertel möge uns die Via dolorosa machen, welche beiden angehört, indem sie in der Nähe des Stephanthores beginnt und am heil. Grabe endigt. Diesen Lauf hatte der Schmerzensweg nicht immer; in der Zeit der Kreuzfahrer muß ein Schmerzensweg durch das Zionsthor nach dem Vorplatze der Grabeskirche gegangen seyn, und ein anderer aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts nahm wie der jetzige seinen Anfang nördlich von der Tempelarea, der weitere Verlauf aber war ein anderer. Rechts vom Eingange des Stephanthores sehen wir das Haus der Hanna, wo die Mutter Christi geboren wurde; es ist eine Basilika im Spitzbogenstile erbaut, die aber jetzt in Ruinen liegt. Eine genauere Beschreibung davon giebt Tobler in Petermann's geogr. Mittheilungen. Jahrg. 1857, S. 26. Im Jahre 1856 machte der Sultan dem franz. Kaiser Louis Napoleon ein Geschenk damit, und dieser schenkte die Kirche wiederum dem Pabste. Die in Paris zur Restauration der Kirche und zum Aufbau eines bischöflichen Palastes an ihrer Seite zugesagten Gelder waren aber bis jetzt noch nicht in den rechten Fluß zu bringen, so daß noch Alles unvollendet ist (s. Wolff Jerus. S. 69. 2. Aufl.). Der eigentliche Schmerzensweg beginnt mit dem sogen. **Prätorium** oder **Haus des Pilatus** (von den Araben es-Serâi, Statthalterei genannt); es liegt nördlich vom Haram an dessen Nordwestecke und bietet von seinem Dache eine herrliche Ansicht der Plattform des Haram und der großen Moschee dar. Die Gebäulichkeiten sind sehr weitläufig, aber durchaus unregelmäßig mit unteren und oberen Plattdächern, niedrigeren und höheren Höfen. Früher diente dies Gebäude den jeweiligen Paschas als Dienstwohnung (welche jetzt neben dem nördlichsten Theile der Westmauer des Haram sich befindet); jetzt ist es bloße Kaserne. In dem Serai findet sich das Zimmer, in welchem nach der Legende Jesus mit dem Purpurmantel bekleidet und als König der Juden verspottet wurde; auch zeigt man die Stellen, wo Jesus gefangen saß, wo der Gerichtssaal war und wo die Dornenkrone geflochten wurde. Die Treppe vor dem Palast des Pilatus, auf welcher der Heiland mit dem Kreuze hinabstieg, heißt die heilige Treppe (scala sancta), ist nach Rom gebracht und befindet sich jetzt in einem eigenen Gebäude neben der berühmten Kirche St. Johann vom Lateran. Auf der anderen Seite der Straße liegt das Zimmer, in welchem Christus gegeißelt wurde; früher eine Kirche, genannt ad sanctam Mariam de spasmo (Mariens Krampf), später Stall für die Pferde der Gouverneure, neuerlich wieder durch die Municifenz des Herzogs Maximilian von Baiern eine Kapelle. Von hieraus geht die Via dolorosa westlich, den Tarîk Sitti Marjam (Weg der Jungfrau Maria) entlang bis zu der Straße, die vom Damaskusthor her durch das Wâd läuft. Etwa 50 Schritt von der Stelle der Scala sancta steht der Bogen Ecce homo, wo Pilatus den Heiland dem Volke mit jenen Worten gezeigt haben soll. Dieser Bogen führt von dem Serai gerade quer über die Via dolorosa; oberhalb desselben befindet sich ein kleines Zimmer mit zwei vergitterten viereckigen Fenstern gegen Morgen und

…it einem gegen Abend; eine Treppe führt von der Südseite hinauf. Neuere Unter…chungen (vergl. Rosen in Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges. 1860, XIV. S. 605 ff.) …aben diesen Bogen unwiderleglich als ein Ueberbleibsel eines alten römischen Triumph…ogens aus der Zeit Hadrians dargethan. An der Einmündung in die Straße des Wâd …ird die Stelle gezeigt, wo Simon von Cyrene dem Herrn das Kreuz abnahm. Von …ier folgt der Weg dem Laufe des Wâd bis westlich der Tarîk el-ʿAlâm (Schmerzens…eg) zum Sûk es-Semâni führt. Wo der Tarîk el-ʿAlâm abgeht, wird das Haus des …ichen Mannes und ihm gegenüber das des Lazarus, so wie die Stelle gezeigt, wo …azarus lag, wo durch einen vertieften Stein die Stelle angedeutet wird, wohin der …eiche den Ueberfluß seiner Speisen warf. Weiterhin folgt das Haus der heil. Ve…onika, welche dem Herrn Blut und Schweiß mit ihrem Schleier abtrocknete (s. Band …XVII. S. 86.), dann die Porta judiciaria, das Richtthor, wo der Tarîk el-ʿAlâm den …ûk es-Semâni schneidet und in die Hâret el-Khânkeh übergeht, jetzt mit einer stei…ernen Mauer verbaut. Ueber derselben ragt eine schöne antike Säule hervor, zu ei…em alten Portikus gehörend, den eine Häuserreihe durchschneidet. Weiter folgt die …telle, wo der Herr zu den wehklagenden Weibern sprach: Ihr Töchter von Jeru…lem, weinet nicht über mich u. s. w. (Luk. 23, 28). Durch die Hâret el-Khânkeh …eigt der Weg zu dem abyssinischen Kloster auf, in dessen Hofe Christi dritter Fall …nter dem Kreuze gezeigt wird. Hier hört nördlich von der Grabkirche der Schmerzens…eg auf, weil eine Häuserreihe seine Fortsetzung auf Golgatha hindert. Ausführliches …ber den Schmerzensweg und die einzelnen Stationen gibt Tobler Topogr. I., S. 220 …is 267.

Im Muhammedanerviertel ist die ausgedehnteste und merkwürdigste Baulichkeit die …roße Moschee des Haram (Haram und Harâm) es-Scherîf الحرام الشريف u. الحرم, …n der Stelle des alten jüdischen Tempels erbaut. Der Flächenraum, welchen die …ämmtlichen Tempelgebäude einnehmen, ist ein erhöhtes Plateau oder eine Terrasse. Um …iese Ebene auf dem Felsen Moriah zu gewinnen, ist der leere Raum zwischen der Um…fassungsmauer und der Spitze des Felsens theils ausgefüllt, theils überwölbt worden, …ie denn diese Gewölbe zur Herstellung einer künstlichen Ebene noch jetzt in dem gan…en Unterraume des Südtheiles der Area bestehen, Gewölbe, welche von der Umfassungs…mauer nach dem Innern sich hinziehen, bis sie den höher stehenden Felsen erreichen. Diese Gewölbe, unter dem Namen der Ställe Salomo's bekannt, werden schon von Reisenden des 15. Jahrhunderts erwähnt, doch sind sie erst in neuerer Zeit genauer …eschrieben worden, so von Bononi und Catherwood 1833 bei Robinson Pal. II, S. 90 ff. III, 1112 f., am ausführlichsten von Tobler Topogr. I, S. 482—494. Die Umfassungsmauer des Haram hat die Gestalt eines unregelmäßigen Parallelo…rammes, dessen Ostseite nach den neuesten Messungen (bei Robinson N. Forsch. S. 229) 1529½′ lang ist; die Südseite 907½′, die Nordseite c. 1060′, während die Westseite …egen daranstoßender Gebäude unzugänglich, daher auch nicht genau vermessen ist. Zur Zeit des alten Tempels war der Platz desselben nach Josephus und dem Talmud ein regel…mäßiges Quadrat, dessen Seiten je ein Stadium, nach dem Talmud 500 jüd. Ellen …aßen; wie diese Angaben mit dem jetzigen Bestande sich vereinigen, ist weiter unten …u erörtern. In den Mauern der Area fallen uns die großen fugengeränderten Steine …uf, die schon oben bei der Beschreibung der Stadtmauern erwähnt wurden und über …elche hier noch einige Einzelnheiten beizubringen sind, da sie für die Bestimmung der …lten Grundlagen von der größten Wichtigkeit sind. Betrachten wir diese Zeugen des …lterthums zuerst an dem sogen. Klageplatze der Juden! Dieser liegt an der West…mauer der Area etwa 700 Schritt von der SWEcke des Tempelplatzes, ziemlich ver…steckt und abgelegen. Juden und Jüdinnen besuchen diesen Platz häufig, zumal am …eitage und an hohen Festtagen, und ergreifend sind hier oft die Scenen der Trauer …nd Klage um das Unglück des Volkes. Die Erlaubniß dazu müssen die Juden durch

eine jährliche, wenn auch nicht hohe Abgabe bezahlen, obgleich sie einen alten Firmân aufbewahren, der ihnen die Annäherung an den Tempel gestattet. In diesem Klageplatze nun befinden sich in der Westmauer des Tempels ein Stein von 14 Fuß Länge und 3 Fuß Höhe, ein anderer von 16 Fuß Länge und kleinere Werkstücke von 8 Fuß Länge und beinahe 3 Fuß Höhe. Aber nur die unteren 9 Lagen bestehen aus solchen großen, uralten Steinen, die oberen Lagen hat offenbar eine neuere Zeit aufgesetzt. Zwischen dem Klageorte und der SWEcke der Mauer finden sich dann wieder fugengeränderte Steine von 19 und 27 Fuß Länge und 2 Fuß 8 Zoll Höhe, der Eckstein selbst, auf dem Boden aufliegend, hat eine Länge von 28½ Fuß. Man unterscheidet hier noch 3 alte Lagen und den Anfang oder Rest einer vierten. Eine große Merkwürdigkeit bietet dieses Südende der Westmauer noch in den Ueberresten eines großen Brückenbogens dar, der aus der Mauer hervorragt und 39 Fuß von der Ecke beginnend, 51 Fuß mit fortläuft. Die obere Bogenlage springt aus der Mauer 5 Fuß hervor. Ueber den Zweck dieses Bogens sind die Ansichten verschieden. Robinson, der zuerst auf ihn aufmerksam machte, hält ihn für einen Rest der Brücke, die nach Josephus von dem Tempel nach dem Xystus hinüberführte; Krafft findet statt eines Brückenansatzes hier den Rest einer Unterlage der vom Tempel an dieser SWEcke herabsteigenden Stufen, welche auf der Gegenseite des Zionsberges wieder hinanführten, deren Nehemia und Josephus an verschiedenen Stellen Erwähnung thun; Tobler denkt an den Rest eines alten Tempelaquädukts. Aehnliche Spuren eines Bogenansatzes, nur kleiner, will Gadow an der Ostseite bei der SOEcke bemerkt haben; hier wahrscheinlich, da an eine Brücke über das Kidronthal nicht zu denken ist, wohl nur Unterlage zu Treppenfluchten, die aus der SOEcke der Tempelarea dort hinabführen mochten zu den in der Tiefe liegenden Quellen und Gärten. In der Südmauer befinden sich ebenfalls große Steine; so in der östlichen Ecke z. B. in der 2., 4., 6., 8., 9. und 10. Steinlage Steine von 19 Fuß; in der 12. Lage findet sich ein Stein von 16 und in der 14. einer von 15 Fuß. Sechzig Fuß von der Ecke nach W. finden sich Spuren eines alten Wasserbehältnisses und an den unteren Steinen der Mauer terra cotta; c. 100 Fuß von der Ecke ist ein vermauertes Thor von 12 Fuß Höhe; 157 Fuß von da folgen 3 neben einander stehende, natürlich jetzt auch vermauerte Thore. In der Ostseite der Haramsmauer befinden sich nur an der Nord- und Süd-Ecke große fugengeränderte Steine; die Mauer zu beiden Seiten des goldenen Thores hat lauter neue Steine. Die jetzige Tempelmauer hat außer dem zugemauerten „goldenen Thore“ in der Westseite 6, auf der Nordseite 2 Thore, deren Namen und Zahl bei Tobler (Topogr. I, S. 499 f.) und den arabischen Schriftstellern Mudschir ed-Din, el-Khijâri und en-Nâbulusi etwas verschieden angegeben werden. Der von diesen Mauern eingeschlossene Raum ist keineswegs ganz eben, sondern fällt nach verschiedenen Seiten hin ab. Der Nordwestwinkel des Haram ist felsicht; die Felswand, an etlichen Stellen bis zu einer Höhe von 20 Fuß senkrecht sich erhebend, zieht auf der Nordseite eine geraume Strecke hin bis zum NW.-Winkel und von hier, aber niedriger, auf dem nächsten Theile des Westumfanges gegen Mittag, so daß ein beträchtlicher Theil des Felsen im N. gegen die große Moschee künstlich abgetragen erscheint. Der Boden des Haram bildet in der Regenzeit eine grüne Wiese und ist auch mit Bäumen, zumal Cypressen und Oliven bepflanzt; letztere bilden auf der Morgenseite gegen Süden einen dünnen Hain; in früherer Zeit gab es hier auch Palmen. In Mitten dieses Platzes, doch etwas mehr nach der Stadtseite zu, erhebt sich 15 bis 16 Fuß über dem Boden eine mit bläulich weißem Marmor gepflasterte, 579 Fuß von S. nach N. lange und 433 Fuß breite Plattform als Area für die große Moschee selbst. Die Aufgänge dazu sind mit Thorbogen (Propyläen oder Eingangshallen) geziert, gegen Westen 3, Süden 2, Norden 2 und Osten 1; diesen Vorthoren entsprechen steinerne Treppen von c. 8 Stufen, auf denen man zu dem Hochplatze aufsteigt. Auf diesem Hochplatze nun erhebt sich die **g r o ß e M o s c h e e** Omars, Kubbet es-Szakhrah (قبّة لصخرة Felsenkuppel, Felsendom), nach den Tempeln in Mekka

und Medinah das größte Heiligthum des Islam. Die Form derselben ist ein Achteck, von dem jede Seite 60 oder 70 Fuß mißt. Vier Thüren, abwechselnd an jeder Thür eine nach den vier Himmelsgegenden zu, führen in das Innere, von denen aber die nördliche, das Himmels- oder Paradiesthor (باب السما und باب الجنّة) aus Ehrfurcht nie als Eingang benutzt wird. Die äußeren Wände der Moschee bestehen in ihrer unteren Abtheilung aus weißbläulichem Marmor, im oberen Theile sind sie mit bunten Ziegeln bekleidet, auf welche Koransprüche in Goldschrift geschrieben sind. In diesem oberen Theile sind leicht spitzbogige Fenster vom schönsten gefärbten Glase, im Ganzen 56 an der Zahl (nach Andern 52) angebracht. Darüber erhebt sich eine wenig geneigte, niedrige Dachung, die in der Mitte einen Cylinder als Träger der bleibedeckten, dunkelfarbigen Kuppel hat. Zu oberst in der Mitte dieser Kuppel, welche die Form einer nur wenig zugespitzten Halbkugel hat, erhebt sich auf einer wie mit mehreren Scheiben versehenen Stange kein Halbmond, sondern ein vergoldeter Ring, oder wenn man lieber will, ein oben geschlossener Halbmond. Im Inneren der Moschee sind Wände und Boden von Marmor; erstere weiß, und an jeder sieht man 3 Säulen von 20 Fuß Höhe. Um einen runden Mittelraum laufen zwei äußere, achtseitige Gänge. Der äußere dieser beiden Gänge wird durch die achtseitigen Wände und eine Reihe von 20 Fuß hohen Säulen und Pfeilern gebildet, indem je einer Ecke der Wand ein Pfeiler gegenübersteht, und zwischen je zwei Pfeilern 2 Säulen sich befinden. Diese Säulen und Pfeiler tragen ein zierliches Gebälke, über welchem die Wandung zu leichten Spitzbogen, von denen allemal einer den Räumen zwischen einem Pfeiler und einer Säule oder zwischen 2 Säulen entspricht, durchbrochen ist (s. die Abbildung des Innern der Omarmoschee bei Wolff Jerus. S. 76.). Der innere Gang, an der äußeren Linie noch achtseitig, an der inneren aber kreisrund, ist vom Centralraume des Domes durch 12 Säulen und 4 starke Pfeiler (je 3 Säulen zwischen 2 Pfeilern) getrennt; die Decke dieses inneren Ganges ist platt, mit vieler Verzierung und herunter hängenden Lampen. Die Bogen, welche die einzelnen Säulen und Pfeiler verbinden, haben Farbenstreifen nach der beliebten Weise der Muhammedaner; das Innere des Domes selbst bis an die Kuppel hinauf ist mit vergoldeter Stuckaturarbeit in arabischem Stile verziert; auch sieht man arabische Inschriften, Koransprüche, innen an der Kuppel herum. Gerade unter dieser, unter einem veralteten Traghimmel von carmoisinrother Seide, befindet sich den größten Theil des Bodenraums einnehmend ein von einem hölzernen und einem vergoldeten eisernen Gitter eingefaßter und mit rothem Atlas bedeckter Kalkstein, das eigentliche Heiligthum der Muhammedaner. Seine keineswegs ebene Oberfläche, die sich über dem Boden am höchsten ein Dutzend Fuß erhebt, erscheint natürlich, und nur an wenigen Stellen zeigen sich Spuren des Meißels. Jüdische, christliche und muhammedanische Sagen verherrlichen diesen Stein (s. Tobler Topogr. I, S. 530 ff.). Unter demselben befindet sich eine Höhle, 11 Fuß tief unter dem Boden der Felsenkuppel, zu welcher 16 Stufen hinabführen. Die Höhle hat eine unregelmäßige Form, eine durchschnittliche Höhe von 7 Fuß, eine Länge von SO. nach NW. von 25 Fuß und eine Breite von SW. nach NO. von 25 Fuß. Von der Decke der Höhle steigt eine kreisrunde Oeffnung durch den Stein bis zu der im Felsendome sichtbaren Mündung empor. Wenn man auf die Mitte des Felsenbodens, wo eine runde Marmorplatte liegt, hinschlägt, so wird ein hohler Ton gehört, zum Anzeichen, daß dort eine Aushöhlung sey. Diese wird von den Muhammedanern Bir el-Arwâh (بئر الارواح Brunnen der Seelen oder Geister) genannt, und es wird von ihnen ausdrücklich berichtet, daß hier bis 1790 eine Quelle offen war und bis zu dieser Zeit von denen besucht wurde, welche sich sehnten, mit den Seelen Abgestorbener zu verkehren, daß man aber vorgekommenen Mißbrauchs wegen die Quelle verstopfte. Vermuthlich aber gehört diese Vertiefung eher einer Cisterne als einer Quelle an. Die zweite große Moschee im Umfange des Haram

[illegible] die äußeren [illegible]
[illegible] Namen [illegible]
[illegible] genannt [illegible]
[illegible] der [illegible]
[illegible] -ischen [illegible]
[illegible] des [illegible]
[illegible] Moschee, eine [illegible]
[illegible] näher [illegible]
[illegible] Lande [illegible]
[illegible] der bei [illegible]
[illegible] berichten [illegible]
[illegible] -stellt seyn. [illegible]
[illegible] zwei Kapellen. [illegible]
[illegible] gegen [illegible]
[illegible] und [illegible]
[illegible] Thron, [illegible]
[illegible] Welt [illegible]
[illegible] über das [illegible]
[illegible] einem Richtung [illegible]
[illegible] ausnahmsweise [illegible]
[illegible] wie z. B. der [illegible]
[illegible] befreit hatte [illegible]
[illegible] Jahre 1855 ist der [illegible]
[illegible] erwartet gewesen, [illegible]
[illegible] Pf. Sterling [illegible]
[illegible] der Besuch des [illegible]
[illegible] die alten, [illegible]
[illegible] daß jetzt auch [illegible]
[illegible] wie neuerlich [illegible]
[illegible] uns Tischen [illegible]
[illegible] jetzt schwer hält, [illegible]
[illegible] leidet der Besuch [illegible]
[illegible] nicht. Die [illegible]
[illegible] mit schöner [illegible]
[illegible] südöstlich von der [illegible]
[illegible] Judenviertel, nicht [illegible]
[illegible] Minaret, wie eine [illegible]
[illegible] wenigstens der Lateiner,
[illegible] wo sie von ihren [illegible]
[illegible] frühere Moschee, ob [illegible]
[illegible] ließ, ist auch das [illegible]
[illegible] Mehkemeh, in welche [illegible]
[illegible] 2. Aufl. S. 73.)
[illegible] versehen ist. Es ist
[illegible] an die Westmauer des Haram,
[illegible] Dieser Platz ist schon seit dem 14. [illegible]
[illegible] gewesen und wahrscheinlich war auch hier oder we[illegible]
[illegible] Rathhaus, wie wir weiter unten sehen werden.
[illegible] zu dem muhammedanischen Armenhause, et-Teki[illegible]
[illegible] genannt, ein großes verfallenes Gebäude, w[illegible]
[illegible] nach demselben genannten Gasse, Haret et Tekij[illegible]
[illegible] Verfall des Gebäudes ist der Art, daß Arme

in untergebracht werden können, sondern daß es nur noch als eine Art Suppenan- t dient. Aus dieser erhalten die Bewohner des Blindenhospitals, er-Robât, : Nahrungsmittel. Dies liegt südöstlich an der östlichen Fortsetzung der Haret et- kijeh, nahe der Westmauer des Haram; ein umfangreiches Gebäude mit einem gro- Hofe, in welchem 10 bis 12 Blinde verpflegt werden. Ihm gegenüber, nur durch Gasse getrennt, liegt nördlich das indische Hospiz, Sâwijeh el-Schnût. Schließen hieran gleich die übrigen Spitäler. Das Armenhaus der Lateiner, Dâr Ishâk , von den Franziskanern casa doi principi genannt, ist gleich das erste Haus nörd- ich über der Mauer des Hofes, der die Helenakapelle der Grabkirche umschließt. s unregelmäßige, zweistöckige Gebäude enthält 28 Zimmer und etwa 300 (?) Pfründ- und Kranke. Im Salvatorkloster selbst befand sich 1846 eine Krankenabtheilung mehreren Betten, und 1851 errichteten die römischen Katholiken ein neues französ- es Spital, das Spital vom heil. Joseph, nicht weit von der Wohnung des Patriarchen. Auf dem Zion in der Nähe der protestantischen Kirche liegen das lische Hospital und das Diakonissenhaus der preußischen Prote- nten, seit 1851 auf Befehl König Friedrich Wilhelm IV. eröffnet. Für Aufnahme Verpflegung von Pilgern und Reisenden dienen auch das preußische Hospiz s an der Nordseite der Haret et-Tekijeh, gleich westlich vom preußischen Consulate das österreichische Hospiz nördlich nahe an der Via dolorosa, von welchem lff Jerus. 2. Aufl. S. 21 eine kleine Abbildung gibt. Ausführlichere Mittheilungen : alle diese Wohlthätigkeitsanstalten gibt Tobler dritte Wander. S. 317 ff. Das nenische Hospital, 1856 erbaut, bildet im ersten Stockwerke des armenischen sters ein Längenviereck und mag zur Aufnahme von 100 Kranken Raum bieten. Das ische Krankenhaus im Judenviertel, dem englischen Hospitale gegenüber, an chem Dr. Fränkel Arzt war, ist jetzt eingegangen; an seine Stelle ist ein neues im Winkel des Judenviertels nahe der südlichen Stadtmauer errichtet und am 24. Juli 4 eingeweiht, dessen erste Ausgaben sowie die Einrichtung das Haus Rothschild be- t. Den Wohnungen der Lebenden, welche wir bisher betrachtet haben, stellen wir die der Todten gegenüber, indem wir uns zu den zahlreichen Gräbern und Grab- lmalen in und bei Jerusalem wenden (vgl. Tobler Topogr. II, S. 211—340.). er die Einrichtung der altjüdischen Gräber haben wir schon früher bei Gelegenheit heil. Grabes (s. Bd. V, S. 303, Anm.; vgl. auch den Art. Begräbniß Bd. I, 774.) gesprochen, auch gesehen, wie im Dorfe Siloam alte Gräber jetzt noch als schliche Wohnungen benutzt werden (Bd. X, S. 551.). Solcher Gräber sind nun hlige in die Berge um Jerusalem eingehauen, von denen die im S. des Thales nom die besterhaltenen sind (ausführliche Beschreibung bei Tobler Topogr. II, 230—275.). An der Nordseite von Hinnom jedoch, unter dem Berge Zion, so an der Westseite des Thales Josaphat, so weit sich die alte Stadt längs derselben breitet, gibt es keine Begräbnißstellen, was mit der Heiligkeit der Stadt Gottes, he durch die Aufbewahrung von Todten nicht verunreinigt werden sollte, zusammen- gt. Unter den Gräbern südlich von Hinnom findet sich auch an der NOEcke des ges des bösen Rathes die Stelle, welche man als das Hakeldama oder Blutacker tth, 27, 8. Apgesch. 1, 19. zeigt, s. Bd. V, S. 475. Von den eigentlichen Grab- ern nennen wir als besonders bemerkenswerth: 1) die Gräber der Richter, halbe Stunde nordwestlich vom Damaskusthore, am äußersten Anfange des Thales phat, wahrscheinlich mit Beziehung auf die Richter des jüdischen Sanhedrin so ge- nt. Den Eingang zu ihnen bildet eine beinahe 12 Fuß breite, offene Vorhalle, en mit Ecksäulen und einem schönen Giebel geziert. An der Ostwand dieses Vesti- s steht, in der Mitte derselben, der Eingang in die Grabkammern, der ebenfalls mit äulen und einem Giebel, aber minder reich, verziert ist. Wir treten in eine 18 Fuß Geviert haltende Grabkammer, an deren Nordwand 2 Reihen Gräber in den Fel- gehauen sind, an deren Süd- und Ostwand kleine Thüren in andere Grabkammern

führen, in deren Wänden gleichfalls nach 3 Seiten hin Gräber in die Felsen einge-
hauen worden sind. In den NO.- und SWEcken der ersten Kammer führen ein paar
Stufen durch den Fußboden nach zwei gleichsam ein Stockwerk tiefer liegenden Grab-
kammern, deren eine südöstlich von der Hauptkammer, die andere gerade unter derselben
liegt, welche letztere besonders dadurch merkwürdig ist, daß sie nicht vollendet wurde.
„Die rohe Arbeit, sagt Tobler, das Rudimentartige, stößt überall zurück. Hier schien
der Arbeiter eine Säule, dort einen Pfeiler aushauen zu wollen; Alles ist Entwurf
mit Ausnahme der mehr zu einer wirklichen Wand gestalteten Westseite. Hier kann man
am besten die Art und Weise kennen lernen, wie die Grabkammern in dem Fels ange-
legt wurden.“ 2) Die Gräber der Könige, das prachtvollste aller dieser Grab-
mäler, ungefähr 15 Minuten nördlich vom Damaskusthore, zur Rechten der Nâbulus
Straße, gerade wo sie anfängt nach dem Thale Josaphat hinabzugehen. Die Einrich-
tung desselben ist folgende (ausführliche Beschreibung bei Robinson III, 183 ff. Tobler
Topogr. II, 279 ff.). Eine große viereckige Vertiefung oder ein Vorhof ist hier 17 F.
tief in den Felsen eingesenkt. Der südlichen Seite desselben parallel ist ein eben
tiefer, 32 Fuß breiter Graben ausgehauen, zwischen welchem und dem Vorhof eine
oder 7 Fuß dicke massive Felsmauer blieb, in deren östlichem Ende ein gewölbter Gang,
der jetzt zum Theil verschüttet ist, ausgehauen ist. Am Ostende des Grabens befindet
sich eine Cisterne, deren innere Einrichtung der in der Jeremiashöhle ziemlich gleich
kommt. An der westlichen Wand jenes Vorhofes ist eine Halle aus dem Felsen aus-
gehöhlt worden, 39 Fuß lang, 17 breit und 15 hoch, deren Portal ursprünglich 27 F.
in der Länge hatte, jetzt aber theilweise auf eine größere Strecke weggebrochen ist. Ober-
halb und an den Seiten ist dieses Portal mit zierlicher Bildhauerarbeit im spät-
römischen Stile (große Büschel von Weintrauben zwischen Blumen und Kränzen ge-
mischt mit korinthischen Kapitälern u. a. Verzierungen) versehen. An dem Südende der
Halle ist der Eingang zu den ausgehöhlten Kammern, welcher erst seit 1846 ge-
untersucht und beschrieben ist (s. Tobler in: Petermann's geogr. Mittheilungen J.
1857, S. 29. Dritte Wanderung S. 350 f.). Aus einer trichterförmigen Vertiefung
führt eine Treppe in einen geraden Gang, der zum Eingang in die Grabkammer in ge-
rader Richtung sich hinzieht. Gleich am Fuße der Treppe biegt aber links ein Neben-
gang ab, der nach wenigen Fuß fast rechtwinklig wieder geradeaus sich wendet und
einen anderen Nebengang führt, der wieder mit dem Hauptgange sich vereinigt. In die-
sem letzteren Nebengange läuft eine steinerne Rollscheibe, die wenn von W. nach O.
vorgeschoben, als Verschluß der Eingangsthür dient. Schwerlich dürfte aber dieser
künstliche Verschluß mit Dieterici (II, 207) als „eine recht offenbare Erklärung zu den
traurigen Worten der Maria: Wer wird uns den Stein von der Thüre wälzen“, anzu-
sehen seyn. Durch den Eingang gelangen wir in eine viereckige, ziemlich große Vor-
kammer, deren Wände glatt gehauen, aber nicht polirt sind. Von dieser leeren Vor-
kammer führen westlich ein, südlich zwei niedrige Eingänge in andere Kammern; aus
der Kammer an der Westseite gelangt man nördlich noch in eine andere. In diesen
Kammern sind, mit Ausnahme der letzten, Schiebgräber in die Wände hinein gehauen;
außerdem finden sich noch einige kleine Nebenkammern. Die Eingänge dieser Kammern
waren einst mit steinernen Thüren verschlossen, welche jetzt meist zertrümmert umherliegen.
In den Kammern finden sich zertrümmerte Sarkophage und Sarkophagdeckel von Mar-
mor. Alle diese Kammern sind an dem Südende der Halle gelegen. Robinson und
nach ihm der Missionär Wolcott ließen Nachgrabungen anstellen, um am anderen Ende
der Halle oder in der Mitte einen ähnlichen Eingang zu entdecken, aber ohne Erfolg,
so daß es scheint, als sey das Werk unvollendet, indem der nördliche Theil der Halle
unausgehöhlt geblieben ist, vielleicht durch die natürliche Beschaffenheit des Felsens ge-
nöthigt, der hier weniger compakt und so zum Aushöhlen weniger geeignet ist (s. Ro-
binson N. F. S. 328.). Andere Gräber, von ähnlichem Karakter, aber nicht so kunst-
voll und bei weitem mehr verfallen finden sich in der Nähe (s. Robinson II, S. 188.).

er Name „Gräber der Könige", welchen jenes Grabmal bei fast allen christlichen Pil-
rn bis in die neueste Zeit führt und danach auch von den Eingebornen Kubûr el-Mu-
k genannt wird, hängt wohl mit den im A. T. erwähnten Gräbern der Könige Israels
sammen: mit welchem Recht diese Combination auftritt, werden wir weiterhin im ar-
äologischen Theile zu untersuchen haben. Südlich von den Gräbern der Könige, nicht
eit vom Damaskusthore, liegt die sogen. Grotte des Jeremias, bei den Arabern
Magâret el-Edhamijeh, in welcher der Prophet seine Klagelieder geschrieben haben soll,
ter einem runden, einzeln stehenden Hügel, dessen südliche Seite unregelmäßig weg-
hauen ist, was an der früheren Bestimmung eines Steinbruches, aus welchem mög-
her Weise die Steinquadern zum Bau der Stadtmauer und der Wälle genommen wur-
n, kaum zweifeln läßt. Wahrscheinlich wurden später in dieselbe Gräber gehauen, die
nn weiterhin wieder zerstört wurden, um auf's Neue und mit mehr Leichtigkeit Steine
szubrechen. Die ausführlichere Beschreibung der doppelt getheilten, ziemlich geräu-
igen Höhle, so wie der dazu gehörigen eigenthümlichen Cisterne gibt Tobler Topogr. II,
. 194 ff. Beinahe dieser Grotte gegenüber, über 100 Schritte östlich vom Damas-
sthore, öffnet sich im Felsboden eine ungeheuere Höhle, zu deren Entdeckung im Jahre
852 oder 1854 der Hund eines Amerikaners, der unter der Stadtmauer scharrte,
hrte, und in der man die sogen. Baumwollenhöhle (مغارة الكتّان) der arabischen
chriftsteller wieder erkennt. Die ausgehauenen Felsgänge führen in verschiedenen Rich-
ngen weiter, vorzugsweise südöstlich; in gerader Richtung würde die Länge c. 644 Fuß
agen und man würde damit etwa in die Gegend gerade mitten zwischen der Stadt-
auer und der Nordmauer des Haram gelangen, so daß also die Höhle durchaus nicht,
e die arabischen Schriftsteller angeben, bis unter das Haram es-Scherif reicht. Diese
hle nun ist unverkennbar ein großer Steinbruch; noch sind die Nuten sichtbar, in
lchen die großen Quadern, wie wir dergleichen in den alten Mauern finden, durch
ngetriebene Holzkeile, welche mit Wasser benetzt sich dehnten und so den Fels spreng-
n, abgehauen wurden, noch sieht man die rauchgeschwärzten Nischen, in welche die Ar-
iter ihre Lampen stellten, noch ist das Bassin vorhanden, in welches das zum Be-
tzen der Holzkeile nöthige Wasser träufelte, und die Phantasie braucht nur arbeitende
teinhauer sich hinzuzudenken, um sich ganz in die alte Zeit zu versetzen. Die erste
chricht dieser interessanten Entdeckung in Deutschand gab Tobler nach Jerusalemer
erichten in Petermann's geogr. Mitth. Jahrg. 1856, S. 233, und ausführlicheren Be-
cht in seiner Dritten Wanderung S. 255—264.

In dem Thale Josaphat sind folgende Grabdenkmäler besonders hervorzuheben:
nächst dem Stephansthore gerade gegenüber, jenseit des Kidron, das Grab der
Maria, von den Arabern Dschesmânijeh (Gethsemanethkirche) genannt, eine Kapelle
ber einer tiefen und weiten Felsengrotte, wo die Jungfrau und ihre Eltern begraben
egen sollen. Man steigt zum Heiligthume selbst oder dem Altarplatz auf 47 oder 48
eiten Stufen hinab. Sobald man etwa zum dritten Theile hinabgestiegen ist, erblickt
an rechts die Gräber Jojakim's und Anna's, der Eltern der Jungfrau, und gerade
egenüber auf der linken Seite Joseph's Grab. Ganz unten in der Grotte befindet
ch rechts eine kleine Kammer mit zwei Thüren und darin über dem Grabbette der
ungfrau ein Altartisch. Vor demselben haben rund umher mehrere christliche Sekten
re kleinen besonderen Altarzellen zur Verrichtung der Andacht. Im Thale Josaphat
eiter hinunter liegen bei der zweiten Brücke, der Südostecke der großen Moschee
rade gegenüber 4 Monumente, welche in der Reihenfolge von N. nach S. als die
räber Josaphat's, Absalom's (2 Sam. 18, 18.), des Jakobus und Zacharias (der zwi-
chen Tempel und Altar erschlagen wurde, Matth. 23, 35. Luk. 11, 51.) bezeichnet
erden. Die, welche den Namen des Absalom und Zacharias führen, sind Monolithe,
anz aus dem Felsen herausgehauen; die anderen sind bloß in den Felsen ausgehöhlte
ammern mit verzierten Portalen. Das sogenannte Grab Josaphat's verräth übrigens

einen Gräberbau, und man darf nach Mörtel und Spuren von Freskomalereien, die sich darin finden, keinen Augenblick anstehen, in der Hauptkammer eine christliche Kirche oder Kapelle zu erblicken. Eine ausführliche Beschreibung dieser vier Gräber kann hier aus Mangel an Raum nicht gegeben werden; wir verweisen darüber auf Robinson (Palästina Bd. II. S. 170—173), Tobler (Siloahquelle und Oelberg S. 266—311; dazu: Dritte Wander. S. 344 f.). Gerade über diesen Gräbern auf dem Oelberge, nahe am Gipfel, finden wir in den sogenannten Gräbern der Propheten einen ganz eigenthümlichen Felsenbau. Der Eingang führt durch ein Loch im Felsen auf einer gebogenen Treppe in eine etwa 10 Fuß hohe und 21 Fuß im Durchmesser haltende Rotunde, von welcher aus auf der West-, Süd- und Ostseite drei 10 Fuß hohe und 5 Fuß breite Gänge in den Felsen hineinführen, von denen der mittlere und der westliche ziemlich parallel nach S. zu etwa 60 Fuß (s. Robinson, N. Forsch. S. 330. und Tobler, Sil. 253; 46 Fuß Krafft 202; 28 Fß. 3 Zoll Tobler, dritte Wand. 346) weit gehen, der östliche aber nur 40 Fuß in der Richtung SO. Diese drei Gänge werden dann wieder in der Mitte und am Ende durch zwei concentrische bogenförmige Quergallerien verbunden, von denen die in der Mitte befindliche westlich sich wieder nach dem Eingange des Westganges umbiegt. Zwischen dem mittleren und dem Ostgange sind die beiden Quergallerien noch durch einen vierten Gang verbunden. Die mittlere Quergallerie setzt sich dann noch weiter gegen Ost und von da nach SOst fort, wo sie im Felsen aufhört An der äußeren Gallerie sind vom Ende des Ostganges bis zu dem mittleren 16 Schiebgräber, von diesem bis zum westlichen 5, in der Mitte des westlichen selbst 1. und in der bogenförmigen Fortsetzung der inneren Quergallerie 4 Schiebgräber in den Felsen getrieben. Am Ende des mittleren Ganges findet sich geradeaus nach S. zu eine Doppelkammer mit 1 Schiebgrabe; am Ende des Westganges führen nach SOst zu sechs unordentliche Stufen hinauf in eine Kammer mit 5 Schiebgräbern, welche von den Juden am meisten verehrt wird; auch die östliche Fortsetzung der inneren Gallerie hat einige Nebenkammern mit Schiebgräbern. Diese seltsamen Gruftgallerien, in ihrem Plane und Karakter so verschieden von allen andern Grabbauten, nennt Robinson (N. Forsch. S. 331) mit Recht ein Räthsel für Reisende und Alterthumsforscher, und nur so viel ist gewiß, daß sie die in den Evangelien erwähnten Prophetengräber (Matth. 23, 29. Luk. 11, 47. vgl. Jer. 8, 1.) nicht sind. Wenn Schultz und, ihm folgend, Krafft (S. 81 f. 203) und Tischendorf (Reise, II. S. 83) darin das *Περιστερεών* des Josephus (Jüd. Kr. V, 12, 2.) finden wollen, so ist einmal der Gebrauch des *Περ.* für das römische columbarium nicht erwiesen, und dann dürfte dieser unterirdische Gräberbau mit seinem außen kaum bemerkbaren Eingange (Tobler, Siloah S. 252: „Der Eingang fällt so wenig auf, daß der weniger Kundige ihn nur nahe dabei gewahr wird) schwerlich ein Fels, *πέτρα*, genannt und als Richtpunkt für die Führung der Wallmauer benutzt werden können. Neben den Prophetengräbern erwähnt Tobler (Siloah S. 265. Dritte Wander. S. 346 f.) noch andere Grabkammern, die im Innern des Oelberges ausgehöhlt sind.

An die Betrachtung der alten Gräber schließen wir die der jetzigen christlichen, jüdischen und muhammedanischen Begräbnißstätten an. Die christlichen befinden sich alle auf dem Zion außerhalb der Stadtmauer. Treten wir aus dem Zionsthore, so kommen wir rechts, nordwestlich vom armenischen Kloster, dem Hause des Kaiphas, auf den Kirchhof der Armenier, neben welchem westlich der der Lateiner und südlich von dieser der der Griechen sich befindet. Oestlich von letzterem, zwischen dem Hause des Kaiphas und dem Grabe David's, haben die Amerikaner ihren Friedhof, und am südwestlichen Abhange des Zion, einige Schritte südwestlich vom Davidsgrabe liegt der anglikanisch-protestantische, zu dessen Anlage der Platz 1848 vom Bischof Gobat gekauft wurde. Der frühere anglikanische Begräbnißplatz liegt im Oberthale Hinnom, wenige hundert Schritte OSO. vom muhammedanischen Birket el-Mâmilla. Die Juden haben ihren vornehmsten Begräbnißplatz am westlichen Abhange des Oelberges, östlich über dem Grabe

Absalom's, südlich bis nahe zum Dorfe Selwân und aufwärts bis unfern von den Gräbern der Propheten sich erstreckend. Einen zweiten, kleineren Begräbnißplatz haben die Juden südlich über dem Unterthale Hinnom, Namens Kebûr el-Karaîn; ein anderer Gottesacker der Karaiten liegt unter der Südostecke der Tempelarea an der Westseite des Thales Josaphat, gleich über dessen Grund. Die Muhammedaner haben drei Begräbnißplätze (turab, Sing. turbeh); der eine, Turbet Bâb-er Rahmeh, beginnt 130 Schritte nördlich von der Südostecke der Stadtmauer westlich über dem Thale Kidron, und streicht gegen Mitternacht bis zur Nordostecke der Stadt, zuerst als ein schmaler Saum, dann breiter und in der Nähe des Stephanthores erstreckt sich der Leichenacker beinahe halb in die Schlucht des Kidron. Der zweite, Turbet es-Sâhirah, liegt auf dem Hügel der Jeremiasgrotte, der dritte, Turbet Mâmilla fängt 700 Schritt westlich vom Jâfâthore an, dehnt sich in der Oberthalung Hinnom, den Mâmillateich und die sogenannte Löwenhöhle umschließend, aus, nördlich der Breite nach beinahe bis zur Jâfâstraße aufsteigend, von Ost nach West etwa 250 Schritte breit. Ueber den merkwürdigen Namen Mâmilla (مَامِلاّ) bemerkt en-Nabulusi (Fol. 99. vers. der Berliner Handschrift), daß er nach Einigen gleich ماء من الله (mâ min-allah, Wasser von Gott), nach Anderen gleich باب الله (bâb-allah, Thor Gottes) sey; der Platz heiße auch زيتون الملة (Zaitûn el-Millah); bei den Juden heiße er بيت ملو (bait millu [Millo?]), bei den Christen بابلا (bâbilâ); die gewöhnliche Aussprache aber sey مامِلاّ (Mâmillâ). Der Name hängt in Wirklichkeit mit einem Heiligen, Babyla, der dort ein Kloster hatte, zusammen; s. Tobler, Topogr. II. S. 180.

Nachdem wir im Obigen uns mit den Baulichkeiten Jerusalems, welche für Lebende und Todte bestimmt sind, bekannt gemacht haben, müssen wir schließlich unsere Blicke noch auf die lenken, welche zur Aufbewahrung für das dem Morgenländer so wichtige und kostbare Wasser dienen. Ueber den Unterschied und die Einrichtung von Brunnen, Cisternen und Teichen im Allgemeinen verweisen wir auf das, was darüber Bd. II. S. 406 f. und XI. S. 21 gesagt ist. Bei dem felsigen Kalksteinboden, auf welchem die Stadt erbaut ist, läßt sich von vornherein annehmen, daß sie arm an Quellen lebendigen Wassers ist; und so finden wir es denn auch in der Wirklichkeit, daß Jerusalem solche jetzt noch zugängliche Quellen nur eine innerhalb der Stadt und zwei oder eigentlich nur zwei außerhalb derselben im Thale Josaphat hat. Die innerhalb der Stadt befindliche führt den Namen 'Ain er-Schefâ (Heilquelle). Sie liegt südlich am Sûk el-Kattanîn, 135 Fß. von der Westmauer der Tempelarea und speist das Bad Hammâm es-Schefâ. Die Quelle, zu welcher Tobler (Denkbl. S. 74 ff.) und Wolcott (bei Robinson, N. Forsch. S. 320 ff.) hinabstiegen, liegt nicht, wie Robinson (Paläst. II, 160 f.) früher berichtet wurde, innerhalb des Haram es-Scherif, da dieselbe höchstens 60 oder 80 Fuß von der Mündung des Brunnens, diese aber 135 Fß. von der Areamauer entfernt ist. Merkwürdig ist, daß der Geschmack des Wassers dieser Quelle und des aus Siloam ganz derselbe ist und daß eine chemische Analyse beider Wasser gleiche Ergebnisse lieferte. Hieraus erklärt sich die Sage, daß die Marienquelle hier entspringe. Unter den außerhalb der Stadt im Thale Josaphat befindlichen Quellen ist der Brunnen des Nehemia oder Hiob der südlichste, gerade unterhalb der Vereinigung des Thales Hinnom mit dem Thale Josaphat. Die Franken nennen ihn „Brunnen Nehemia's“, weil er angeblich derselbe ist, in welchem das geheiligte Feuer während des Exils verborgen gewesen seyn soll, bis Nehemia es wieder auffand (2 Makk. 1, 19—22). Die Schriftsteller vor dem Schlusse des 16. Jahrhunderts sprechen aber von ihm als dem Brunnen Rogel des A. Testam. (Jos. 15, 7. 8. 18, 16. 17. 1 Kön. 1, 9), auch wird er im Mittelalter Jakobsbrunnen genannt. Die Eingeborenen geben ihm den Namen Bir Ejûb (Hiobsbrunnen). Es ist ein nach

den neuesten Messungen Tobler's 113 Fuß tiefer Brunnen, unten in Fels gehauen und darüber mit großen Werkstücken ausgemauert, die durchweg den Eindruck hohen Alterthums machen. Oben endet er in einen Spitzbogen an der Ostseite, der aber, wie überhaupt der oberste Theil des Brunnenschachtes, späteres Bauwerk ist, wohl aus der Zeit der Kreuzzüge. Ueber dem Brunnen befindet sich ein kleines rohes Gebäude mit einigen steinernen Wassertrögen zum Tränken des Viehes; neben ihm gegen Mittag steht eine alte, in Verfall gerathene Moschee. Tobler stieg bei seinem dritten Besuche (Dritte Wander. S. 214 ff.) selbst hinunter, um das Innere zu besichtigen.

Ueber Quelle und Teich Siloah, so wie über die damit in engster Verbindung stehende Quelle der Jungfrau Maria ist schon Bd. XIV. S. 371 ff. ausführlich gehandelt, und wir fügen hier zu der dort S. 376 gegebenen Literatur die neuern Schriften von Tobler, dritte Wanderung S. 213 f. und Tischendorf, aus dem heil. Lande, S. 225 ff., hinzu; auf das Antiquarische werden wir weiter unten zurückkommen müssen. — Enthalten die Brunnen natürliche Wasserquellen, so sind die Cisternen künstliche Behälter zum Auffangen und Aufbewahren des Regenwassers, deren jedes Haus in Jerusalem wenigstens eine hat. Unter ihnen befinden sich viele aus alter Zeit, ja selbst außerhalb der Stadt auf der Nordseite sind solche in großer Anzahl, zum Beweis, daß die Stadt früher nach dieser Seite sich weiter ausdehnte, als jetzt. Von den Cisternen innerhalb der Stadt erwähnen wir hier als eine der merkwürdigsten die sogenannte Helenacisterne (Bîr Melekah Hêlâneh, auch Schöpfhaus der Helene genannt). Sie liegt im Armenhaus der Lateiner, Dâr Ishâk Bi[...] S. 613), nördlich am Hâret Dêr es-Sultân, gegenüber der 30 Schritt weit entfernten Kuppel der Helenakapelle, nicht viel Schritte nordöstlich vom Ostende der Grabeskirche, von welcher sie durch die Mauer des abyssinischen Klosters und durch das Gebiet der Hâret Dêr es-Sultân getrennt ist. Von der Gasse tritt man nordwärts durch ein Thor in ein Gewölbe, auf dessen Nordseite sich der Eingang zur Cisterne befindet. Eine Treppe von 50 Stufen, mehrfach gewunden, führt in die Tiefe; Tobler maß am Seil des Schöpfeimers von der Oeffnung der Cisterne bis auf den Wasserspiegel 47 Fuß, dann sank der Eimer bis zu 70 Fuß, ohne auf den Grund der Cisterne zu kommen. Das weite, für eine Cisterne sehr lange Gewölbe ist aus dem Felsen gehauen, und Tobler (Golgatha S. 399 ff. Dritte Wander. S. 217 ff.) rechnet dies Werk unbedenklich den Bauwerken zu, welche Constantin zur Verherrlichung der heiligen Stätte ausführen ließ; Andere, wie Schultz (S. 61) wollen ihr ein noch höheres Alter zuweisen. Von den großen öffentlichen Teichen sind für Jerusalem die bedeutendsten a) außerhalb der Stadt zwei sehr große, gewöhnlich mit Bezug auf Jesaj. 7, 3. 36, 2. 22, 9. vgl. 2 Kön. 18, 17. der obere und der untere Teich genannt; mit welchem Rechte, werden wir weiter unten zu untersuchen haben. Der obere Teich, von den Mönchen gewöhnlich Gihon, von den Eingeborenen Birket el-Mâmillâ genannt, liegt in dem Becken, welches den Anfang des Thales Hinnom bildet, ungefähr 2100 Fuß vom Jâfâthore. Er ist im Sommer trocken, allein in der Regenzeit füllt er sich, und seine Gewässer werden dann durch einen kleinen, ganz rohen Kanal nach dem Teiche des Hiskia geführt. Seine Seiten sind mit gehauenen, in Mörtel gelegten Steinen ausgebaut und haben an den Ecken Stufen, auf denen man hinabsteigen kann; der Boden ist eben. Der Teich ist von Osten nach Westen 316 Fuß lang, 200 Fuß breit und 18 Fuß tief. Der untere Teich führt bei den Arabern den Namen Sultansteich, Birket es-Sultân, und liegt südwärts vom Jâfâthore; sein nördliches Ende ist ziemlich in einer Linie mit der Südmauer der Stadt. Der Teich ward gebildet, indem man starke Mauern quer über den Boden des Thales Hinnom warf, zwischen welchen die Erde ganz fortgeschafft wurde, so daß die felsigen Seiten des Thales abschüssig gelassen sind und längs der Mitte ein schmales Wasserbecken lassen. Die Länge beträgt 592 Fuß, die Breite zwischen 245 und 275 Fuß, die Tiefe zwischen 35 und 42 Fuß. Dies Wasserbehältniß wurde wahrscheinlich vom Regen und dem überflüssigen Wasser des

tren Teiches gefüllt. Der Sage nach ist es der Teich der Bathseba. Außer diesen ei großen Wasserbehältern finden sich noch ein paar kleine außerhalb der Stadt, eins rdlich vom Stephansthore, Birket Hammâm Sitti Marjam, Teich des Bades der ngfrau Maria, weil er dazu diente, das Bad dicht am Thore innerhalb der Stadt t Wasser zu versehen, das andere östlich nahe beim Herodesthore an der Nordostecke r Stadt, Birket el-Chiddscheh genannt; beide haben kein Ansehen von Alterthum. ber den Teich Siloah s. Bd. XIV. S. 371. b) Innerhalb der Stadt nennen r den Teich Bethesda, Birket Israîl, Birket es-Seraîn, über welchen schon d. II. S. 117 f. die Rede war; den von den Franken jetzt Teich oder Bad der athseba, an der Nordseite der Davidsgasse, dem Davidsthurme gegenüber, viel mehr e Cisterne als ein Teich und seit 1844 verschüttet; den Teich des Hiskia, von n Einwohnern Birket es-Batrak, Patriarchenteich, genannt, ostwärts vom Jâfâthor r der Westseite der Häret en-Nassârâ, von welcher ihn nur eine Reihe Häuser trennt, legen. Er ist c. 240 Fuß lang und 144 breit; die Tiefe wechselt zwischen 13 und Fuß. Das Wasser fließt, wie schon erwähnt, aus dem Mâmillateiche durch einen nal, der südlich vom Jâfâthore in die Stadt dringt, und stürzt als ein starker Strahl Südwestwinkel aus einer Rinne in den Teich; es wird nicht getrunken, sondern nt nur dazu, das östlich am Teiche liegende Patriarchenbad, Hammâm el-Batrak, zu ssen. Der Teich muß sich früher weiter nach Norden zu, wo jetzt das koptische ster steht, erstreckt haben, wie Ausgrabungen beim Neubau des Klosters erwiesen. n fränkischen Namen hat der Teich davon, daß man in ihm den von Hiskia an-ten Teich (2 Kön. 20, 20. 2 Chron. 32, 30. Sir. 48, 19) fand. — Außer aus en Wasserbehältern erhält oder erhielt Jerusalem auch von weither, von den Teichen lomo's, el-Borâk, südwestlich von Bethlehem, Wasserzufluß durch eine Wasserleitung, im Haram mündet. Dieser Aquäduct beginnt bei jenen Teichen und windet sich an Abhängen von Artâs, Bethlehem, in der Nähe von Rahel's Grab und von Sûr her herum, dann an der Ost- und Nordseite des Dschebel Abu Tôr, setzt nördlich n Birket es-Sultân auf einer Mauer von neun niedrigen Bogen über das Thal nom, läuft am Zion zuerst südlich, dann östlich und zuletzt nördlich, tritt nicht weit lich vom Düngerthore in die Stadt und läuft hier wahrscheinlich über den Wall, r das Wâd durchschneidet, in das Haram ein. Die Wasserleitung fällt und steigt ihrem Laufe, so daß das Wasser nach den hydraulischen Gesetzen geleitet wird. Die len Windungen bewirken, daß dieselbe von bedeutender Länge ist; Tobler schlägt sie f 13 römische Meilen oder schwach 4½ Stunden an. Die Baubeschaffenheit va-rt, und es lassen sich deutlich ältere und neuere Struktur unterscheiden; in's Einzelne gehen, verbietet hier der Raum; ich verweise auf Tobler's ausführliche Beschreibung Topogr. II. S. 84 ff. Die Mönchswelt und ihre Tradition hielt diese Wasser-tung unbedenklich für ein Werk Salomo's. In der Schrift wird ihrer keine Erwäh-ng gethan; erst spätere jüdische Schriftsteller sprechen nach den Anführungen im lmud öfter von der Art und Weise, wie der Tempel mit Wasser versorgt wurde ch eine Wasserleitung aus der Quelle Etham, über welches s. Bd. XIV. S. 742. merkenswerth ist die Nachricht bei Josephus (Antt. XVIII, 3, 2. Bell. Jud. II, 9, 4), Pontius Pilatus anfing, von dem Tempelgelde eine Wasserleitung zu bauen, indem das Wasser aus einer Entfernung von 200 (nach anderer Lesart 400) Stadien nach usalem führen wollte und daß dieses Unternehmen einen Aufruhr unter dem Volke ursachte, der aber mit Gewalt der Waffen unterdrückt wurde. Tobler sucht nun opogr. II, 90) wahrscheinlich zu machen, daß unsere Wasserleitung jenes Werk des latus sey.

5. Antiquarisches. Nachdem wir uns jetzt in der Topographie des heutigen usalem hinlänglich orientirt haben, um über die des alten Jerusalem, so weit sie der neueren erkannt werden kann, urtheilen zu können, gehen wir an die schwie-gen und in vielen Stücken wohl für immer unabschließbaren Untersuchungen, welche

die Angaben über das alte Jerusalem zum Gegenstande haben. Es sind hierin nur wenige Punkte, über welche allseitige Uebereinstimmung herrscht, wobei natürlich Abweichungen einzelner Querköpfe, die Alles auf den Kopf stellen, nicht in Betracht kommen können. Solche Punkte der Uebereinstimmung sind eigentlich nur: 1) Der südliche Abhang der Westseite ist der Zion; der der Ostseite der Moriah, und die jetzige Stelle der großen Moschee mit dem heiligen Felsen die Stelle des alten Tempels. 2) Die beiden um die Landzunge laufenden Thäler sind der alte Kidron und das Thal der Söhne Hinnom. 3) Der jetzige Davidsthurm der Citadelle ist der Hippikus des Josephus. Ueber alles Uebrige gehen, wie wir sehen werden, die Ansichten auseinander. Mit besonderer Lebhaftigkeit sind diese antiquarischen Untersuchungen geführt worden, seit Robinson in seinem Reisewerke die einschlagenden Fragen mit so großer Schärfe und Gründlichkeit erörterte. Vor ihm finden wir dergleichen Untersuchungen, sofern sie nicht den Reisebeschreibungen einverleibt sind, wo sie gelegentlich zur Sprache kommen, nur spärlich; wir nennen als besonders bemerkenswerth: J. B. d'Anville, dissertation sur l'étendue de l'ancienne Jérusalem et de son Temple. Paris. 1747. 8°., auch abgedruckt in Chateaubriand's Itinéraire. Von Neueren: J. Olshausen, zur Topographie des alten Jerusalem. Kiel 1833. 8°., in welcher kleinen Schrift der Verfasser zuerst mehr als sonst Jemand vor ihm auf die Angaben des Josephus eingeht und diese einer gründlicheren Untersuchung unterwirft; ferner Scholz, Dissert. de Hierosolymae singularumque illius partium situ et ambitu. Bonn. 1835. 4., eine Ergänzung zu seiner Dissert. de Golgathae situ. Bonn. 1825., und endlich den für den damaligen Standpunkt der geographischen Kenntniß Jerusalems höchst ehrenwerthen Versuch einer Zusammenstellung der alten und neuen Topographie von F. G. Crome in seinem Artikel „Jerusalem" in der Ersch- und Gruber'schen Encyklopädie. 1838. Sect. II Th. 15. S. 273—321.

Nachdem Robinson (Palästina Bd. II. S. 45—124) namentlich die Angaben des Josephus einer eingehenden Kritik und Vergleichung mit dem jetzigen Zustande der Stadt unterworfen hatte, traten ziemlich gleichzeitig drei Gegner auf, die im Wesentlichen in ihren Forschungen übereinstimmend, die Hauptergebnisse der Robinson'schen Untersuchungen bekämpften. Bei dem einen derselben, dem Engländer Williams (The holy City. Lond. 1845. 2. Ausg. in 2 Bänden. 1849. 8°.), geht die Opposition eingestandener Weise aus dem Streben hervor, die von Robinson nicht bloß angefochtene, sondern geradezu vernichtete kirchliche Tradition, namentlich in Betreff des heil. Grabes (vgl. Bd. V. S. 307), in Schutz zu nehmen, bei den beiden anderen, Schultz (Jerusalem. Eine Vorlesung. Berlin 1845. 8°.) und Krafft (die Topographie Jerusalems. Bonn 1846. 8°.), ist es allerdings nicht dieses Interesse allein, doch sind sie, die gemeinsam mit Williams die Untersuchungen an Ort und Stelle betrieben, vielfach von diesem in ihren Ansichten beeinflußt, und namentlich schließt sich Schultz ziemlich eng an ihn an. Gegen Williams und Schultz vertheidigte sich Robinson in einem in der von ihm herausgegebenen Bibliotheca sacra (Nr. 11 u. 12. August und Novbr. 1846) erschienenen Aufsatze: Topography of Jerusalem (deutsch unter dem Titel: Neue Untersuchung über die Topographie Jerusalems. Halle 1847), und widmete der Sache eine wiederholte Besprechung im 5. Abschnitte seines zuletzt erschienenen Werkes: Neuere biblische Forschungen in Palästina. Berl. 1857. S. 265—344.

Nach Robinson nennen wir von Untersuchungen über die Topographie des alten Jerusalem: Topographie de Jérusalem. Thèse par Athanase Coquerel fils. Strasbourg 1843. (Was dies Buch enthält, kann ich nicht sagen, da ich es nur aus den Citate Tobler's kenne). Fergusson, An Essay on the ancient Topography of Jerusalem. Lond. 1847. (vgl. Bd. V. S. 308). Winer, Realwörterb. Art. „Jerusalem" Bd. I. S. 545—553. Leipz. 1847. Thenius, das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel. Anhang zu dessen Comment. über die BB. der Könige (Exeget. Handbuch zum A. Testam. 9te Lief.) Leipz. 1849. J. F. Thrupp, Ancient Jeru-

lem. A new investigation into the History, Topography and Plan of the City, virons and Temple. Cambridge 1855, mir auch nur durch die Anführung bei bler bekannt, welcher von dem Buche sagt: „Das Buch verräth fleißige Forschung; beß sind ein paar archäologische Hypothesen etwas wunderlich. K. v. Raumer, Paltina (4. Aufl. Leipz. 1860) S. 337 ff. und vorher hin und wieder. Einzelne Punkte ist ausführlicher behandelt in dessen: Beiträge zur bibl. Geographie. Leipz. 1843. . 60—63. — G. Unruh, das alte Jerusalem und seine Bauwerke. Ein Beitrag r. bibl. Alterthumskunde. Langens. 1861. Der Verf. tritt mit der Prätension auf, ast sämmtliche, das alte Jerusalem betreffende archäologische Fragen, welche bis jetzt m Scharfsinne so vieler Schriftforscher Trotz geboten haben, auf eine vollkommen beiedigende Weise, und zwar hoffentlich endgültig gelöst" zu haben, thut dieß aber in er so willkürlichen, den deutlichsten Angaben der Schrift oft geradezu in's Angesicht lagenden Weise, daß wir jene Prätension in keiner Art gerechtfertigt finden. Einige rdinalpunkte der alten Topographie behandelt mit gewohntem Scharfsinn Hupfeld einem Aufsatze: Die topographische Streitfrage über Jerusalem, namentlich die Akra d den Lauf der zweiten Mauer des Josephus, vom A. Testam. aus beleuchtet, in: itschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch. Bd. XV. 1861. S. 185—233. — Schließen r hieran, um die Literatur gleich ein- für allemal abzuthun, auch die Schriften, welche s alte Jerusalem nur in Verbindung mit dem neuen, oder auch dieses allein besprechen. s versteht sich wohl von selbst, daß die Schilderung Jerusalems in den Reisewerken d den Beschreibungen von Palästina einen nicht unbedeutenden Platz einnimmt, weßb wir auf die Bd. XI. S. 40 ff. gegebene Literatur verweisen, wozu wir hier noch gende dort theils übersehene, theils später erschienene Werke nachtragen (nach Tobr, Topogr. I. S. XI—CIV. Dritte Wander. S. 413—440): Rabbi Jos. Schwarz 832—49), A descriptive Geography and brief historical Sketch of Palestine. iladelphia 1856. Deutsch bearbeitet von Dr. Israel Schwarz. Frankf. a. M. 1852. as hebräische Original erschien in Jerusalem 1845. („Das Werk ist ein Rohhaufen, s dem man mit Mühe Gegenstände von Werth heraussuchen und diese erst von Staub d anderer Unzierde säubern muß." Tobler.) — Stephen Olin (1852), Trals in Egypt and the Holy Land. New York 1853. — Rob. Walter Stewart 854), The Tent and the Khan: a Journey to Sinai and Palestine. Edinburgh 857. 8°. — Mrs. Sarah Barclay Johnson (1855—57), Hadji in Syria; or ree years in Jerusalem. Philadelphia 1858. — L. A. Frankl (1856), Nach Jesalem! 2r Theil: Palästina. Leipz. 1858; für die Beurtheilung der jüdischen Verltnisse in Jerusalem von der höchsten Wichtigkeit. — W. M. Thompson (1857), he Land and the Book; or biblical Illustrations drawn from the manners and stoms, the scenes and the scenery of the Holy Land. 2 Voll. New York. 1859.— r. Tit. Tobler's dritte Wanderung nach Palästina im Jahre 1857. Ritt durch hilistäa, Fußreisen im Gebirge Judäa's und Nachlese in Jerusalem. Gotha 1859. — onst. Tischendorf (1859), aus dem heiligen Lande. Leipz. 1862. — Werke, die erusalem für sich behandeln: Eine Schilderung Jerusalems im Jahre 1187 gibt die nter dem Titel „La citez de Jerusalem" zuerst vom Grafen Beugnot in seiner Ausabe der Assises de Jérusalem Bd. II. S. 531 ff. bekannt gemachten Schrift, wieder bgedruckt bei Schultz S. 107 ff. und bei Williams Vol. I. Supplem. p. 134—140, as Handschriften verbessert bei Tobler, Topogr. II. S. 984 ff. — Von arabischen chriftstellern ist das Meiste nur handschriftlich vorhanden; treffend bemerkt Schultz S. 48): „Eine Zusammenstellung der hieher bezüglichen handschriftlichen Schätze europäischer Bibliotheken aus den Katalogen der orientalischen Manuskriptensammlungen wäre r eine möglichst erschöpfende Benutzung der neueren morgenländischen Nachrichten über alästina eine willkommene kleine Vorarbeit." Uebrigens darf man sich nicht zu große ereicherungen unserer Kenntniß Jerusalems davon versprechen; bei der bekannten Art ientalischer Schriftstellerei bleibt sich der Hauptbestandtheil der Nachrichten so ziemlich

gleich und Einer erzählt dem Anderen nach. Durch den Druck sind uns zugänglich: Kemâl ed-Dîn (gest. 1500), Geschichte der Moschee el-Akßa (Specimen libri اتحاف الاخصا بفضايل المسجد الاقصى auctore Mohammed ben Abu Scherif Kemaleddin, . . excerpt. a Paul. Lemming. Havniae 1817. 4°. Das vollständige Werk übersetzt: The history of the Temple of Jerusalem, translated from the Arabic mss. of the Imâm Jalal-Addin Al Siuti by the Rev. James Reynolds. Lond. (Orient Transl. Fund.) 1831. 8°. Vgl. Jos. v. Hammer in den Wien. Jahrbüchern. (Bd. 81. S. 22 ff.) und Mudschîr es-Dîn's (gest. 1520), Geschichte Jerusalems: Medschir ed-Din Enisol-Djelil fit-tarikhi Kouds vel-Khalil. Le Compagnon sublime dans l'histoire de Jérusalem etc, par M. de Hammer. In: Fundgruben des Orients. Bd. II. S. 81 ff. 118 ff. 375 ff. Auszüge in engl. Uebersetzung bei Williams Vol. I. Supplem. p. 143—164. — Unter den neueren Schriften über Jerusalem stehen vor allen anderen voran die ausgezeichneten, wahre Fundgruben historischer Forschung zu nennenden Schriften Dr. Titus Tobler's, und zwar 1) verschiedene Aufsätze über einzelne Punkte Jerusalems in der Zeitschrift „das Ausland". Jahrg. 1847. 1848 u. s. w., und in einigen anderen Journalen, namentlich in Petermann's geogr. Mittheilungen. 1857. 1858 u. s. w.; 2) Denkblätter aus Jerusalem. St. Gallen 1853. 2te wohlfeile Ausg. Constanz 1856; 3) Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen. 2 Bde. Berlin 1853. 54; 4) Beitrag zur medicinischen Topographie von Jerusalem. Berlin 1855. — Die Monographieen über Golgatha und über die Siloahquelle und den Oelberg sind schon früher Bd. V. S. 307. Bd. X. S. 551 angeführt. — Außer diesen dürfte noch zu nennen seyn: Jerusalem. Nach eigener Anschauung und den neuesten Forschungen geschildert von Dr. Philipp Wolff. Leipz. 1857. 2te gänzlich umgearbeitete Auflage. 1862. — The city of the great King; or, Jerusalem as it was, as it is, and as it is to be. By J. T. Barclay. Philadelph. and London 1857.— Eine angenehme und lehrreiche Schilderung des heutigen Jerusalem gibt A. G. Hoffmann: „Ein Gang durch Jerusalem", in der Zeitschr. Ausland. 1856. Nr. 43 ff. — Einzelne Abhandlungen und Bemerkungen, die wir an den gehörigen Stellen erwähnen werden, bringt die Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft in Bd. 2. 3. 5. 7. 14. 15. 16.; und ebenso finden sich beachtenswerthe Notizen in den Zeitschriften: „Das heilige Land". Organ des Vereins vom heil. Grabe. Köln; und „Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande". Herausgegeben von W. Hoffmann, F. A. Strauß. Berlin; beide seit 1857 erscheinend. — Hin und wieder enthält auch die Augsburger Allgem. Zeitung in ihrer Beilage so wie das Wochenblatt der Johanniter-Ordens-Balley Brandenburg interessante Mittheilungen über Jerusalem.

Kehren wir jetzt, nach dieser literarischen Abschweifung, zu unserer Aufgabe, der Betrachtung des alten Jerusalem zurück. Die Hauptquellen für die Erkenntniß desselben sind die Nachrichten der Bibel und des Josephus. Die Nachrichten der Bibel über die topographischen Verhältnisse des alten Jerusalem bestehen nur aus einzelnen, unzusammenhängenden Notizen, und was Josephus in seiner Bearbeitung der biblischen Geschichte etwa darüber Hinausgehendes darbietet, gewährt auch keine besondere Sicherheit, da sich selten feststellen läßt, wie weit er auf historischen Grundlagen baut und wie weit seine durchaus nicht geordnete und geregelte Phantasie das Fundament bildet. Daher denn auch, wie schon erwähnt, gerade über die hier einschlagenden Fragen eine Meinungsverschiedenheit herrscht, die kaum größer gedacht werden kann. — Was die natürliche Lage betrifft, so haben wir schon oben gesehen, wie die alttestamentlichen Namen Zion, Moriah, Ophel, Bach Kidron, Thal Hinnom noch heute zur Bezeichnung der Oertlichkeit dienen. Es sind hier noch ein paar Namen zu erörtern, die, an sich unbestimmt und dunkel, dazu haben dienen müssen, gewagte Conjekturen zu unterstützen. Jerem. 31, 39. nämlich, wo von der Erweiterung der nach der Zerstörung neu aufzubauenden Stadt die Rede ist, heißt es: „und es geht aus die Meßschnur ihm

m Eckthor) gegenüber über den Hügel Gareb und wendet sich nach Goah. „Bei der
glichen Unbestimmtheit dieser Benennungen und der Dunkelheit des Ausdruckes in
: Stelle selbst, will ich hier, ohne auf diese näher einzugehen, nur nochmals, wie
m Bd. V. S. 296 f., auf Krafft's unstatthafte Combination des גֹּעָתָה mit Gol-
ha hinweisen, mit dem Bemerken, daß, selbst wenn die dort erwähnten sprachlichen
hwierigkeiten als unerheblich übersehen werden sollten, dem Zusammenhange nach der
gel Goah oder Goatha das heutige Golgatha nur dann seyn könnte, wenn dasselbe
herhalb der Stadtmauer liegt, was, wie wir weiterhin sehen werden, nicht der Fall
Noch dunkeler ist das Azal (אָצַל in Pausa für אָצֵל), Sachar. 14, 5., aber
ko kühner die Phantasie Unruh's, der aus dem bloßen Ausdrucke: „und es ruhet
 Thal der Berge an Azal", ein Thal Azal, einen tiefen, schluchtenartigen Einschnitt
struirt, der sich der Thalniederung zwischen dem Zion und dem Nordwesthügel
genüber quer durch den Moriah zieht, ziemlich genau in der Richtung einer Linie,
lche die Nordseite des Thurmes Hippikus mit der höchsten Spitze des Oelberges ver-
det. Es soll diese Schlucht den Südrand des eigentlichen Moriah bilden und den
mpel von dem Palaste Salomo's scheiden. Noch hat kein anderes Auge, als das
ruh's, von diesem Thale eine Spur erblickt, und bis eine solche aufgefunden wird,
nen wir die Sache wohl dahingestellt seyn lassen, selbst ohne die verunglückte Ety-
logie des אָצַל als „Schattenthal" zu urgiren. Wenden wir uns nun zur histori-
n Betrachtung der Topographie. Schon das älteste Jebus wird nicht bloß auf die
rgfeste auf dem Zion (מְצוּדַת צִיּוֹן) beschränkt gewesen seyn, sondern wahrscheinlich ge-
te zu dieser Feste auch damals schon eine Unterstadt, wie sie nachher bestimmt vor-
den ist, vgl. Joseph. Antt. V, 2, 2. Diese Stadt wird vom Stamme Juda ein-
nommen und in Brand gesteckt, Richt. 1, 8. (s. oben S. 593).

Die erste ausführlichere Nachricht über Jerusalem finden wir bei dem Berichte
r die Einnahme der Stadt durch David, 2 Sam. 5, 6—10. Aus diesen Versen
en wir nur V. 7 u. 9. hervor, denn V. 8. ist kritisch unsicher und das darin er-
hnte צִנּוֹר zu dunkel (s. Thenius, Comment. S. 145, und Böttcher in der
itschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch. Bd. XI. S. 541 f.), als daß man darauf
was bauen könnte. Vers 7. heißt es nun: Und es nahm David die Feste Zion's
(מְצוּדַת צִי), d. i. Stadt David's (עִיר דָּוִד), und Vers 9: und es wohnete David
der Veste und er nannte sie Stadt David's, und es bauete David ringsum von dem
illo (הַמִּלּוֹא) und nach innen zu (וָבָיְתָה); womit zu vergleichen 1 Chron. 11. V. 7:
d es wohnte David in der Feste (בַּמְּצָד), darum nennt man sie Stadt David's
(עִיר דָּוִ). Vers 8: Und er bauete die Stadt ringsum, vom Millo an bis zum
nkreis (מִסָּבִיב מִן הַמִּלּוֹא וְעַד־הַסָּבִיב), und Joab stellte wieder her den Rest der
adt (וְיוֹאָב יְחַיֶּה אֶת־שְׁאָר הָעִיר). Josephus macht auch hier einen Unterschied, in-
n bei ihm (Antt. VII, 3, 1) David zuerst die Unterstadt (κάτω πόλις) mit leichter
ühe einnimmt und dann die Feste (ἄκρα) oben auf dem Zion erstürmt. Hieraus in
rbindung mit den Worten der Bibel scheint mir Folgendes sicher zu seyn: Die Feste
מְצוּדָה, מְצָד; über Bedeutung und Etymologie des Wortes s. Hupfeld in der Zeit-
rift d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. XV. S. 224), welche David einnahm, ist die
e Jebusiterburg und Stadt auf dem Zion. Schwierig ist die Bestimmung des מִלּוֹא.
ch der früher ziemlich allgemein geltenden Ansicht ist הַמִּלּוֹא ein besonderer Theil
: Burg, das Kastell, die Bastion; erst neuerlich haben nach der Etymologie (מִלּוֹא =
sfüllung) Williams (I, 24.), Schultz (S. 80, noch zweifelhaft hingestellt), Krafft
. 94. 110), und, ihnen folgend, Ewald (Gesch. des Volkes Israel III, 1. S. 70),
n den Erdwall zwischen dem Zion und dem Tempelberge, welcher das Wâd durch-
neidet und auf dem sich der Bâb Sûk es-Sinsleh hinzieht (s. oben S. 599) ge-
den. Tobler (Topogr. I, 21. Anm.) versteht unter Millo die wallähnliche Mauer,
lche seine Unterstadt oder den Unterzion (nach Tobler's Ansicht das heutige Juden-
rtel) umfing. Unruh (S. 4. 5) macht Millo ohne Weiteres zu einer Art Kastell,

welches schon die Jebusiter auf einer an der Südseite des Zion befindlichen, etwas niedriger gelegenen Bergterrasse erbaut hatten, das unter David als Garnisonsbezirk der Besatzung diente und überhaupt wohl erst von Salomo zum Range eines festungsartigen Außenwerks erhoben wurde. Wenn er sich dabei auf Joseph. Antt. VII, 3, 2. bezieht, so identificirt er wieder ganz willkürlich die Unterstadt des Josephus mit seinem Beth-Millo. Die übrigen Stellen, in welchem das jerusalem. Millo erwähnt wird (1 Kön. 9, 15. 24. 11, 27. 2 Kön. 12, 20. 2 Chr. 32, 5.), machen weder die eigentliche Bedeutung, noch die Lage desselben deutlich. Aus Vergleichung von Richt. 9, 6. 20. 46—49. geht aber hervor, daß Millo das eigentliche Kastell ist; wie es in dieser Stelle das Kastell Sichems (מִגְדַּל שְׁכֶם, s. Bertheau, Buch der Richter S. 139) ist, so hier das Kastell der Burg (מְצֻדָה) Jerusalems. Durch diese Vergleichung allein schon wird die Deutung durch „Erdwall“ zurückgewiesen, wozu noch kommt, daß jener Damm gar kein Erdwall, sondern eine auf Gewölben ruhende Brücke ist, wie Tobler (dritte Wander. S. 223 ff.) nachgewiesen hat. Jenes Kastell nun haben wir gewiß nicht mit Unruh an der Südseite, sondern da, wo der einem feindlichen Angriffe am leichtesten ausgesetzte Punkt der Stadt ist, am Nordwestende des Zion zu suchen, wo noch heutigen Tages das Kastell sich befindet. Hiernach dürften die obigen Stellen am einfachsten so zu erklären seyn: David eroberte die feste Oberstadt auf dem Zion, machte sie zu seiner Residenz und nannte sie Davids-Stadt. Diese Oberstadt befestigte und vervollständigte er (daß בָּנָה nicht bloß bauen, sondern auch herstellen, ausbessern, befestigen bedeutet, weist Hupfeld a. a. O. S. 227 nach), so daß er, vom Kastell Millo ausgehend, eine Mauer ringsum bis wieder zum Kastell führte (denn das soll wohl der confuse Ausdruck des Chronisten heißen) und das von dieser Ringmauer umschlossene Terrain mit Häusern besetzte. Da allerdings nicht ausdrücklich von Erbauung einer Mauer die Rede ist, so kann der Ausdruck auch ganz allgemein genommen und so gefaßt werden, daß damit die Bebauung des ganzen Zion ringsum, nicht bloß des dem Millo zunächst gelegenen Theiles gemeint ist. Aus Mißverstand dieser Stelle bringt dann Josephus (Antt. 7, 3, 2.) die Nachricht, David habe die untere Stadt und die Burg in eine Ringmauer zusammengeschlossen und so aus beiden Theilen ein Ganzes gemacht. Unsere Ansicht begünstigt die Uebersetzung der LXX., welche 2 Sam. 5, 9. 1 Kön. 11, 27. Millo durch ἄκρα wiedergibt, wogegen freilich die Erklärung durch „Wall“ in dem ἀνάλημμα (Aufrichtung, Erhöhung, untergebaute Mauer, substructiones) 2 Chr. 32, 5. und in dem ܡܘܙܠܐ (fossa, canalis) des Syrers in 1 Chr. 11, 8. 2 Chr. 32, 5. eine Unterstützung finden könnte. Im engeren Sinne scheint jenes Kastell denn auch הַמְּצוּדָה, die Veste, genannt worden zu seyn, wenigstens so erkläre ich 2 Sam. 5, 17. In der Stadt David's, außerhalb des Kastells, hatte sich David von Tyrischen Bauleuten einen Palast bauen lassen, Vers 11., wohl nicht weit von der Burg oder unmittelbar an ihr gelegen. Bei der Kunde vom Herannahen der Feinde zog er nun aus seinem Palaste zu größerer Sicherheit in die Burg, wobei das יָרַד nicht auffallen darf, da ja der Königspalast, wenn wir ihn uns östlich der Burg auf der Höhe des Zion denken, wirklich höher lag als jene. In die Stadt David's brachte David auch die Bundeslade aus dem Hause Obed Edom's und ließ ein Zelt für sie aufschlagen, unter dem sie weilte, 2 Sam. 6. 12 ff. 1 Chr. 15, 1. 25 ff. c. 16; nicht etwa in der Königsburg, sondern gesondert von dieser, wie aus 2 Sam. 6, 20. 12, 20. 1 Kön. 2, 28—30. hervorgeht. Ob die in der Geschichte David's erwähnten Häuser seiner Söhne und Töchter 2 Sam. 13, 7. 8. 20. besondere Paläste oder nur besondere Abtheilungen des königlichen Palastes sind, muß wohl dahingestellt bleiben, doch scheint mir das Erstere das Richtigere. Daß außer der Oberstadt auf dem Zion auch damals schon eine Unterstadt am und um den Fuß des Berges, namentlich im Ausgange des Wâd bestand, geht theils aus der schon erwähnten Stelle 1 Chr. 11, 8., theils daraus hervor, daß David bei seiner Flucht vor Absalom mit den Seinen am äußersten Hause der Stadt (בֵּית מֶרְחָק) Halt macht, was dem ganzen Zusammenhange nach nicht anders als

in jener Gegend gedacht werden kann. Bestimmt aber wird die Unterstadt späterhin erwähnt als „die andere Stadt, הַמִּשְׁנֶה 2 Kön. 22, 14. Zeph. 1,10, הָעִיר מִשְׁנֶה Neh. 11, 9., und wenn auch letztere beiden Stellen andere Erklärungen zulassen (s. die Comm.), so ist die erstere doch gesichert und darum diese Deutung auch in den beiden anderen vorzuziehen. Von der Oberstadt führten am Ostabhange des Zion nach dem Ausgange des Wâd Stufen hinunter, Nehem. 3, 15., da wo noch jetzt die Felswand sich 91 Fuß über dem Grunde der Haret el-Maghâribeh erhebt (Tobler, 3 Wander. S. 230). Der Moriah war damals noch nicht zur Stadt hinzugezogen; auf ihm lag die Tenne Aravna's, des Jebusiters, welche David für seinen beabsichtigten Tempelbau erkaufte, 2 Sam. 24, 18 ff., deren Identität mit dem heiligen Felsen in der heutigen Moschee es-Szachra Chr. Rosen im Wochenblatt der Johanniter-Ordens-Balley Brandenburg, Jahrg. 1860. Nr. 12. Beil. nachgewiesen hat. Wenn David wahrscheinlich die Oberstadt befestigte und mit Mauern umgab, so war es dann Salomo, welcher die Ummauerung der Unterstadt durchführte, denn so ist es zu verstehen, was 1 Kön. 3, 1 von ihm gesagt wird, er „vollendete den Bau der Mauer Jerusalems ringsum", vgl. 9, 15. Nach Josephus ist das Verhältniß dies, daß Salomo die Mauern höher und fester bauete, als sie vorher waren, und sie mit hohen Thürmen befestigte, Antiqq. VIII, 2, 1. 6, 1. Dunkel ist 1 Kön. 11,27: Salomo bauete Millo, schloß den Riß der Stadt David's, seines Vaters. Jedenfalls ist hier von einer Vervollständigung der schon von David angefangenen Befestigung der Stadt die Rede. Daß Salomo Millo baute, wird auch 9, 15. 24. erwähnt, und es ist darunter wohl ein Ausbau des alten Kastells zu verstehen, an welchem David nichts gethan hatte. Das Folgende: er schloß den Riß der Stadt David's, seines Vaters, kann nun entweder als Apposition hierzu anzeigen, daß er dadurch die in dem verfallenden Kastell sich zeigende schwache Seite der Befestigung beseitigte, oder (mit Thenius, Bücher der Könige S. 174) als etwas ganz Neues hinzufügen, daß er durch Ziehung einer Mauer den Riß der Stadt David's, d. i. die den Zion von Moriah und Ophel trennende tiefe Schlucht, den Ausgang des Wâd, verschloß und zum inneren Bereiche der Stadt hinzuzog. Mag aber auch diese Erklärung durch das später erwähnte Thor „zwischen den beiden Mauern" gestützt werden, so scheint mir doch der Zusammenhang der vorliegenden Stelle dagegen zu sein; jene Angabe der Werkthätigkeit Salomo's dient ja lediglich nur als Zeitbestimmung für das Auftreten Jerobeam's, und es ist nicht wahrscheinlich, daß dazu die Anführung zweier, an ganz entgegengesetzten Stellen ausgeführter Bauten gebraucht sey. Unter den späteren Königen machten sich Usia (2 Chr. 26, 9.), Jotham, der hauptsächlich den Ophel befestigte (2 Chron. 27, 3.), Hiskia (2 Chron. 32, 2.) und Manasse (2 Chr. 33, 13. Joseph. Antt. X, 3, 2.) um die Wiederherstellung und Befestigung der Mauern verdient. Ein 400 Ellen langes Stück der Nordmauer ließ der israelitische König Joas zum Behufe seines Einzuges in Jerusalem niederreißen, 2 Kön. 14, 13., welches der Nachfolger Amazia's, Usia, wieder herstellen ließ, vergl. Joseph. Antt. IX, 9, 3. 10, 3. Zur Befestigung dienten hauptsächlich Thürme, theils unmittelbar über, theils neben und hinter den Thoren erbaut, von denen mit besonderen Namen im A. Testam. genannt werden: der Thurm Hananeel (מִגְדַּל חֲנַנְאֵל) Neh. 3, 1. 12, 39. Jer. 31, 38. Zach. 14, 11., zum Schutze des Fischthores an der Nordostecke der Stadt erbaut, und etwas südlicher der Thurm Meah (מִגְדַּל הַמֵּאָה) Neh. 3, 1. 12, 39., ferner der Ofenthurm (מִגְדַּל הַתַּנּוּרִים) Neh. 3, 11. 12, 38., wohl an der Nordecke der Stadt. Von Stadtthoren werden in der Zeit vor dem Exile erwähnt: das Eckthor (שַׁעַר הַפִּנָּה, שַׁעַר הַפִּנִּים) 2 Kön. 14, 13. 2 Chr. 26, 9. Jer. 31, 38. Zach. 14, 10; dasselbe bezeichnet auch die falsche Lesart שַׁעַר הַפּוֹנֶה 2 Chr. 25, 23; das Thalthor (שַׁעַר הַגַּיְא) 2 Chr. 26, 9; das Ziegelthor (vielmehr Scherbenthor), שַׁעַר הַחַרְסוּת, Jer. 19, 2; das Thor zwischen den zwei Mauern (שַׁעַר בֵּין הַחֹמֹתַיִם) 2 Kön. 25, 4. Jer. 39, 4. 52, 5; das Fischthor (שַׁעַר הַדָּגִים) 2 Chron. 33, 14. Zeph. 1, 10; das Thor Benjamin (שַׁעַר בִּנְיָמִן) Jer. 20, 2. 37, 13. 38, 7. Zach. 14, 10;

das Thor Ephraim (שַׁעַר אֶפְרַיִם) 2 Kön. 14, 13; das erste Thor (שַׁעַר הָרִאשׁוֹן) Zach. 14, 10; das Thor Josua's (שַׁעַר יְהוֹשֻׁעַ) 2 Kön. 23, 3; das Mittelthor (שַׁעַר הַתָּוֶךְ) Jer. 39, 3. — Ueber die Lage dieser Thore würden wir in noch größerer Ungewißheit seyn, als es ohnehin schon der Fall ist, wenn nicht die Angaben aus der nachexilischen Zeit, wie sie Nehemia gibt, uns hierbei zu Hülfe kämen. Aus der Darstellung des Wiederaufbaues der Mauern Jerusalems in Nehem 3. geht klar hervor, daß derselbe durchaus kein Neubau war mit Anlegung neuer Linien, sondern daß man dabei streng dem Laufe der alten Mauern folgte, deren Zug noch hinlänglich kennbar war. So sind denn auch die Thore noch die alten. Für die Bestimmung derselben sind drei Stellen Nehemia's von Wichtigkeit, nämlich Kap. 2, 11—15., in welchen Nehemia einen nächtlichen Ritt um die Stadt beschreibt; Kap. 3., welches den Aufbau der Mauern, und Kap. 12, 27 ff., welches die Einweihung der Mauern schildert und in V. 31—40. den Umzug zweier Dankchöre auf den Mauern beschreibt, welche beide, von einem und demselben Punkte im Westen ausgehend, der eine nordwärts, der andere südwärts sich wendend, im Osten beim Tempel zusammentreffen. Eine Zusammenstellung dieser Angaben, wobei wir für die Zählung der Thore den ausführlichsten Bericht in Kap. 3. zu Grunde legen, wird das Verständniß erleichtern.

Kap. III.	Kap. II.	Kap. XII.	
		a.	b.
1. Schafthor, V. 1. 32. (Thurm Meah und Hananeel.)	4. Thalthor, V. 13.	Der erste Chor rechts, d. i. nach Süd, sich wendend:	Der zweite Chor, links, d. i. nach Nord, sich wendend: (Ofenthurm. Breite Mauer, V. 38.)
2. Fischthor, V. 3.	5. Mistthor, V. 13.	5. Mistthor, V. 31.	Thor Ephraim, V. 39.
3. Altes Thor, V. 6. (Breite Mauer. Ofenthurm.)	6. Quellthor, V. 14.	6. Quellthor, V. 37.	3. Altes Thor.
4. Thalthor, V. 13.		7. Wasserthor, V. 37.	2. Fischthor. (Thurm Hananeel u. Meah.)
5. Mistthor, V. 14.			1. Schafthor.
6. Quellthor, V. 15.			Gefängnißthor (שַׁעַר הַמַּטָּרָה, Thor der Wache), V. 39.
7. Wasserthor, V. 26.			
8. Roßthor, V. 28.			
9. Thor gegen Aufgang, V. 29.			
10. Musterungsthor, V. 31.			

Kapitel III. fängt beim Schafthor an und kehrt dahin wieder zurück, verfolgt also von da aus den Rundlauf der Mauer; in Kap. II. reitet Nehemia vom Thalthore aus und kömmt bis zum Quellthore und zum Königsteiche, wo er keinen Raum für sein Thier findet, um weiter fortzukommen, wo also der Weg durch Schutt und Ruinen versperrt ist; in Kap. XII. gehen die Chöre von Westen aus und kommen beim Schafthor und beim Wasserthor im Osten an den Tempel. Der Ausgangspunkt im Westen ist nicht genannt; die Aufeinanderfolge von 5. 6. 7. u. 3. 2. 1. zeigt aber, daß derselbe in 4., dem Thalthore, liegt. Dieses Thalthor, שַׁעַר הַגַּיְא, ist, wie schon der von גֵּיא בֶן־הִנֹּם hergenommene Name zeigt, das Westthor Jerusalems, ziemlich in der Mitte der Westmauer gelegen und dem heutigen Jâfâthore entsprechend. In der von diesem Thore südlich laufenden Mauer finden wir das Mistthor, שַׁעַר הָאַשְׁפּוֹת, in Kap. 3, 13. zusammengezogen שַׁעַר הַשְׁפוֹת, vom Thalthor 1000 Ellen entfernt. Diese Angabe führt uns auf den Südrand des Zion, etwa dahin, wo gerade im Süden von Nebi Dâûd und dem Zionsthore noch heute ein Weg in das Thal Hinnom nach Sûr Bâher führend hinabgeht. Das Quellenthor oder Brunnenthor, שַׁעַר הָעַיִן, deutet schon im Namen auf Quelle und Teich Siloam hin, der hier gemeint seyn muß, da in dieser Gegend kein anderer sich findet. Nach 3, 15. 12, 37. muß

es in der Nähe der Stiege gelegen haben, die von der Davidsstadt herabführte; diese aber haben wir am Ostabhange des Zion zu suchen, da wo derselbe steil in's Wâd abfällt, mithin wird wohl das Quellthor in der Nähe des heutigen Bâb el-Maghâribeh, worin die Tradition das alte Mistthor wiederfindet, zu suchen seyn. Das Wasserthor gegen Aufgang, שַׁעַר הַמַּיִם לַמִּזְרָח (3, 26.), liegt in oder an der Tempelarea, wo nach 8, 1. 3. 16. ein freier Platz zu Volksversammlungen war. Bertheau (Bücher Esra und Nehemia S. 44. 162) identificirt diesen Platz mit dem, wo Esra (10, 9.) zum Volke sprach, und findet das Wasserthor an der Stelle des heutigen goldenen Thores. Nun scheint freilich das Wasserthor nach 12, 27., wo es als das Ende des Umganges des südlichen Dankchores angegeben wird, an der Südseite der Tempelarea gesucht werden zu müssen, da der Chor hier beim Wasserthor am Tempel steht, wie der nördliche Dankchor beim Kerker- oder Wachtthore (שַׁעַר הַמַּטָּרָה). Diese Stelle weist ihnen auch Hupfeld an. Auffallend ist aber dann wieder, daß beim Bau der Mauer in Kap. 3. die Ausbesserung des Wasserthores gar nicht erwähnt wird, was wegfällt, wenn wir mit Bertheau das 3, 29. erwähnte „Thor des Aufgangs", שַׁעַר הַמִּזְרָח, mit dem שַׁעַר הַמַּיִם לַמִּזְרָח gleichstellen. Dann können wir auch das שַׁעַר הַמַּטָּרָה mit dem חֲצַר הַמַּטָּרָה in Verbindung bringen (s. weiter unten) und haben uns den Zug der Dankchöre so zu denken, daß beide auf der Ostmauer des Tempels einander begegnen, hier aneinander vorübergehen und sich dann einander gegenüber, der südliche auf dem freien Platze beim Wasserthore, der nördliche beim Gefängnißthore aufstellen. Hierdurch gewinnen wir noch den Vortheil, daß die Weihe der Mauer durch den Umzug vollständig vorgenommen wird, während, wenn der nördliche Chor im Norden, der südliche im Süden am Tempel stehen bleibt, die ganze Ostmauer des Tempelplatzes unbezogen, mithin auch ungeweihet bleibt. — Auf dem Wege des nördlichen Dankchores werden genannt: 1) der Ofenthurm, מִגְדַּל הַתַּנּוּרִים. Da bei Nehemia das Eckthor nicht erwähnt wird, welches nach 2 Kön. 14, 13. 2 Chr. 26, 9. zwischen dem Thalthore und dem Thore Ephraim zu suchen ist, so sind wir berechtigt, beide wo nicht zu identificiren, so doch in die nächste Nähe bei einander zu setzen, also an die Nordwestecke der Stadt. Thenius (Anhang §. 4, 3. S. 7) bringt diesen Ofenthurm mit den antiken Ueberresten des Kasr Dschâlût (s. oben S. 608 f.) zusammen. 2) Die breite Mauer, הַחוֹמָה הָרְחָבָה, zwischen dem Ofenthurm und dem Thore Ephraim. Bertheau (zu Nehemia S. 150) meint, da nicht gesagt sey, daß der Festzug die breite Mauer entlang ging, so dürfe dieselbe nicht für einen längeren Abschnitt der Befestigungsmauer selbst gehalten werden, sondern für eine durch ihre Breite ausgezeichnete, entweder hervorragende oder einen Winkel bildende, Jedermann im damaligen Jerusalem bekannte Stelle der Mauer. Aber der Ausdruck „die breite Mauer" bezeichnet doch mehr eine weitere Mauerstrecke als eine einzelne Stelle in der Mauer, und darum ziehe ich Hupfeld's Erklärung (a. a. O. S. 231) vor, welcher meint, diese breite Mauer sey vielleicht an der Stelle zu suchen, wo der israelitische König Joas nach 2 Kön. 14, 13. die Mauer 400 Ellen weit bei dem Thore Ephraim niedergerissen hatte, und diese eben deshalb breiter und stärker wieder aufgebaut war (nach Joseph. Antt. IX, 10, 3. durch Usia). 3) Das Thor Ephraim, שַׁעַר אֶפְרַיִם, mit einem freien Platze davor (8, 16.); in Kap. III. nicht mitgenannt. Die Angabe 2 Kön. 14, 13: „vom Thore Ephraim bis zum Eckthore, 400 Ellen weit", ist nicht so zu verstehen, als habe die Entfernung beider Thore von einander nur 400 Ellen betragen, sondern so, daß die Mauer zwischen den beiden Thoren auf eine Länge von 400 Ellen eingerissen wurde. Höchst wahrscheinlich ist mit demselben das Thor Benjamin, שַׁעַר בִּנְיָמִין, bei Jeremia (37, 13. 38, 7.) und Zachar. (14, 10.) identisch, und beide Namen sind hergenommen von der Gegend, nach welcher das Thor führte, so daß wir dieses Thor da, wo noch jetzt der Weg nach dem Norden führt, im Anfange des Wâd, etwa beim heutigen Damaskusthore suchen müssen. 4) שַׁעַר הַיְשָׁנָה, früher gewöhnlich durch „das alte Thor" übersetzt, gegen die Grammatik. Es ist Verbindung des stat. constr.; bei

הישנה ist eine Ergänzung nöthig, wofür Hitzig (zu Jes. 7, 3.) הַבְּרֵכָה, also: Thor des alten Teiches, vorschlägt, dem Krafft S. 149 f. zustimmt. Da aber die Lage des alten Teiches hier, wie wir sehen werden, sehr mißlich ist, so ist schon die von Schultz (S. 90) vorgeschlagene Ergänzung von עִיר, also „Thor der Altstadt" besser, so daß Bezetha, die Neustadt, schon als Dorf oder Vorstadt dem Thore gegenüberlag und nun das Thor nach dem Gegensatze benannt wurde, oder mit Thenius (Anhang §. 4, 6. S. 7) als Gegensatz zu dem später hinzugefügten Nordwest-Viertel (s. 2 Kön. 22, 14. S. 421). Aber der Gegensatz einer Alt- und Neustadt ist in jener Zeit durchaus nicht nachgewiesen, und so ist unbedingt Hupfeld's Ergänzung (a. a. O. S. 231) von הַחוֹמָה vorzuziehen, also: „Thor der alten Mauer"; ich möchte diese Benennung aber weniger mit Hupfeld aus der 3, 8. angegebenen Bemerkung: „sie ließen (יעזבו) Jerusalem bis zur breiten Mauer", herleiten, als habe diese alte Mauer den Namen daher, weil sie von den Chaldäern unversehrt gelassen wurde, was nicht paßt, weil nach 3, 4—8. sowohl das Thor der alten Mauer als die zu beiden Seiten desselben gelegenen Mauerstrecken gebaut werden, sondern den Namen „alte Mauer" vielmehr auffassen als Gegensatz zu der „breiten Mauer", die ja eben nach jener Zerstörung durch Joas wieder neu aufgebaut war. Die angeführte Bemerkung 3, 8. aber, die ich durchaus so wie Hupfeld, und nicht wie Bertheau von einem Verlassen, Unbewohntlassen der Vorstadt bis zur Mauer verstehe, erklärt uns, warum in Kapitel 3. das Ephraimthor nicht mitgenannt ist; es gehörte eben zu den von den Chaldäern nicht zerstörten Mauerstücken und brauchte deshalb nicht wieder hergestellt zu werden. 5) Das Fischthor, שַׁעַר הַדָּגִים, gewiß noch in der Nordmauer, und zwar nicht, wie Thenius in seinem Grundrisse thut, dicht an den Thurm der Nordostecke Hananeel zu setzen, sondern in einiger Entfernung davon, weil nach 3, 2. zwischen dem Thurm und dem Thore zwei Parten, die Männer von Jericho und Sachur, der Sohn Imri's, bauen. 6) Die Thürme Hananeel und Meah (s. oben S. 625) bilden wohl den Schutz der Nordostecke der Stadt, wie der Ofenthurm den der Nordwestecke. 7) Das Schafthor, שַׁעַר הַצֹּאן, in der Ostmauer, nördlich vom Tempel, wohl mit Recht*) im heutigen Stephansthore gesucht, durch welches noch heutigen Tages die Beduinen die Schafe zum Verkauf in die Stadt treiben (Tobler, Topogr. I. S. 149). 8) Das Gefängnißthor oder Wachtthor, שַׁעַר הַמַּטָּרָה, wird als das letzte erwähnt, bei welchem der nördliche Chor stehen bleibt. Die מַטָּרָה ist am wahrscheinlichsten doch der 3, 25. erwähnte Gefängnißhof, חֲצַר הַמַּטָּרָה, bei oder an dem Königshause (בֵּית הַמֶּלֶךְ), und dieser wieder derselbe, der Jerem. 32, 2. 8. 12. 33, 1. 37, 21. 38, 6. 13. 28. 39, 14. 15. erwähnt wird. Den Gefängnißhof nun mitsammt dem Königshause mit Hupfeld (a. a. O. S. 231) deshalb, weil der nördliche Chor am Gefängnißthore stehen bleibt, in den Norden der Tempelarea zu verlegen, verbietet die Reihenfolge in der Beschreibung des Mauerbaues Kap. 3, 25., der uns unbedingt auf die Südseite bringt. Wir haben schon oben gesehen, wie sich dies Alles am besten vereinigen läßt; erscheint aber Bertheau's und unsere Annahme von dem an einander Vorüberziehen der beiden Chöre zu gekünstelt, so bleibt nichts übrig, als das שַׁעַר הַמַּטָּרָה von dem חֲצַר הַמַּטָּרָה zu trennen und jenes Thor in den Norden, den Hof in den Süden der Tempelarea zu setzen, denn nur so lassen sich ohne jene Annahme die Angaben in Kap. 12. mit denen in Kap. 8. vereinigen. Außer diesen in dem Mauerumzuge genannten Thoren finden wir bei Nehemia noch das Musterungsthor (Luth. Raththor, Vulg. Porta iudicialis), שַׁעַר הַמִּפְקָד, 3, 30., wahrscheinlich zu dem außerhalb des Heiligthums, aber noch innerhalb der Tempelarea im Norden derselben (s. Bertheau, Nehem. S. 164) gelegenen מִפְקַד הַבַּיִת, Hesek. 43, 21., wo der Stier des Sündopfers verbrannt werden soll, führend.

*) Hiernach ist meine Angabe Bd. II. S. 118, das Stephansthor sey irrthümlich für das Schafthor gehalten, die ich nach Robinson II. S. 137 gemacht habe, zu berichtigen.

Vergleichen wir mit diesen Thoren die übrigen bei Nehemia nicht erwähnten, wie wir sie oben aufgeführt haben! Das Ziegelthor, Jerem. 19, 2., führte nach dem Thale Hinnom zum Tophet; hiermit stimmt die schon von Jarchi gemachte Combination desselben mit dem Mistthore. Das Thor zwischen den zwei Mauern, „welches über dem Königsgarten liegt“ (אשׁר על־גן המלך), 2 Kön. 25, 4. Jer. 52, 7., wird mit dem Quellthore des Nehemia übereinstimmend seyn (s. Thenius, Bücher der Kön. S. 456), oder, was mir wahrscheinlicher ist, es könnte wohl auch in dem Mauertheile seyn, der die Ostmauer des Zion und die Westmauer des Ophel im Süden, in der Nähe von Siloah wahrscheinlich verband (vergl. unten S. 635). Ob das erste oder frühere Thor Zach. 14, 10. dem Eckthore (Hitzig) oder dem שַׁעַר הַיְשָׁנָה (Thenius) gleichzustellen sey, kommt auf die Erklärung der Worte an. Das Thor Josua's 2 Kön. 23, 8. scheint eine Pforte in der alten Nordmauer des Zion, in der Nähe der Citadelle gewesen zu seyn (s. Thenius, Bb. d. Kön. S. 426), so wie das Mittelthor Jer. 39, 3. in der Mitte dieser Nordmauer zu suchen seyn wird. Die sonst noch erwähnten Thore sind entweder Tempelthore, wie das Thor Schallecheth, שַׁעַר שַׁלֶּכֶת, 1 Chr. 26, 16., an der Westseite (vergl. Thenius a. a. O. S. 428), das Königsthor, שַׁעַר הַמֶּלֶךְ, 1 Chr. 9, 18., am Ostthore des inneren Vorhofs (Thenius a. a. O. 365. Bertheau, Chr. S. 110), das neue Thor des Hauses J., שַׁעַר יְהוָה הֶחָדָשׁ, Jer. 26, 10. 36, 10, an der Nordseite des inneren Vorhofs, wohl dasselbe mit: 2 Kön. 15, 35. 2 Chr. 27, 3. vgl. 23, 20. Hes. 9, 2., das obere Thor am Hause J., שַׁעַר בִּנְיָמִין הָעֶלְיוֹן und שַׁעַר בֵּית י״ הָעֶלְיוֹן, Jer. 20, 2. (vgl. Hitzig zu d. St.) oder Thore des königlichen Palastes, wie das Thor der Trabanten, שַׁעַר הָרָצִים. 2 Kön. 11, 19., wohl dasselbe mit שַׁעַר אַחַר הָרָצִים in V. 6. (vgl. 1 Kön. 14, 27. 28.), Thor Sur, שַׁעַר סוּר, 2 Kön. 11, 6., wofür 2 Chr. 23, 5. das Grundthor, שַׁעַר הַיְסוֹד, obschon wieder Andere (Ewald, Krafft u. s. w.) gerade diese Thore als Tempelthore ansehen. Ob das Roßthor 2 Chr, 23, 15. Neh. 3, 28. Jer. 31, 40. ein Thor der inneren Stadt oder ein Tempel- oder Palastthor gewesen, darüber sind die Ansichten verschieden. Es ist leicht erklärlich, wie bei den oft so unbestimmten Angaben auch bei allen übrigen die Ansichten verschieden sind, es kann aber hier nicht des Ortes seyn, alle diese Verschiedenheiten im Einzelnen aufzuführen, und ich verweise daher darüber auf Lightfoot, Opp. II. p. 184 sqq. Bachiene, bibl. Geogr. II, 1. 51. 94 ff. Rosenmüller, bibl. Alterthumskunde, II, 2. S. 216 ff. Thenius (außer den angef. Schriften), „Gräber der Könige von Juda“ in Illgen's Zeitschr. für histor. Theol. 1844. S. 19 ff. Rödiger in Gesen. Thes. p. 1460. Es sey hier nur erlaubt, die Ansicht Unruh's über die Thore der Stadt näher anzuführen, um an diesem einen Beispiele die bodenlose Willkür des Mannes darzuthun und uns so weiterer Widerlegung zu überheben. Das Thalthor nimmt bei Unruh die Stelle des heutigen Stephanthores ein, wobei auf die Benennung הגיא gar keine Rücksicht genommen ist; das Fischthor ist bei ihm das heutige Jâfâthor; das Schafthor liegt in der Mitte der Nordmauer des Zion zwischen der Ober- und Unterstadt. Das Eckthor, identisch mit dem alten Thore, liegt ihm auch in der NWestecke der Stadt, das Thor Ephraim ebenso, wie wir angenommen haben, und in der Gegend des heutigen Damaskusthores, aber die breite Mauer nicht zwischen diesen beiden Thoren, sondern östlich an das Ephraimthor anstoßend, zwischen diesem und dem Thore Benjamin, was in die Gegend des heutigen Herodesthores gesetzt wird Die Thürme Hananeel und Meah liegen ihm in der Nordmauer der Citadelle, an der Stelle der Thürme Phasael und Mariamne bei Josephus, der Ofenthurm dagegen in der Nordostecke der Stadt. Das Wasserthor ist ihm ein Thor des Tempels in der Südostecke; das Thor zwischen den beiden Mauern liegt auf der Südostseite des Zion. Das Kunststück, wie diese Lage der Thore mit den Angaben des Nehemia in Uebereinstimmung gebracht wird, worauf sich der Verf. nicht wenig zu gute thut, und was er gerade als ganz neue, erst das rechte Licht auf die dunkele Streitfrage werfende Entdeckung für sich in Anspruch nimmt, muß man bei ihm selbst nachlesen (S. 144 ff.). —

Aus dem über die Thore Beigebrachten wird vorläufig so viel klar seyn, daß der Lauf der alten Stadtmauern und der von Nehemia wieder hergestellten ziemlich derselbe war namentlich auf der Nordseite mit dem Laufe der jetzigen Stadtmauer im Ganzen übereinstimmte; ein Umstand, der für die Bestimmung des Laufes der zweiten Mauer des Josephus von nicht geringer Bedeutung ist.

Wir wenden uns von der Betrachtung der Thore zu der der übrigen topographischen Angaben im Alten Testament. Was von David in dieser Beziehung berichtet wird, ist schon oben (S. 624) erwähnt, ebenso wie das, was Salomo für die Befestigung der Stadt that. Unter den Bauten Salomo's ragte besonders hervor der des Tempels und des königlichen Palastes. Ueber ersteren ist Bd. XV. S. 500—512 ausführlich berichtet, über letzteren das Wesentlichste Bd. XIII. S. 335 beigebracht. Ueber die Lage dieses königlichen Palastes sind aber die Ansichten ebenfalls wieder sehr auseinandergehend, denn während Thenius, Keil, Krafft u. A. den Palast auf die Nordostseite des Zion, an die Stelle des späteren Hasmonäerpalastes legen, setzen ihn Crome, Ewald, Diestel, Unruh, Berggren an die Südseite des Tempels auf den Moriah oder vielmehr den Ophel. Weder im Alten Testament noch bei Josephus findet sich eine ausdrückliche Bestimmung darüber, letzterer sagt (Antt. VIII, 5, 2.) nur, daß der Palast dem Tempel gegenüber gelegen habe (*ἀντικρὺς ἔχων ναόν*). Für beide Ansichten stellen sich je nach der Auffassung der Worte der Schrift die Gründe ziemlich gleichgewichtig dar, weßhalb wir diese Frage unentschieden seyn lassen, obschon der Ausdruck 1 Kön. 9, 24. 2 Chr. 8, 11. vergl. mit 1 Kön. 8, 1. 2 Chr. 5, 2., so wie die Darstellung in Joseph. Antt. IX, 7, 2. 3. für die Lage auf Moriah sprechen. Daß 2 Chr. 9, 4. nicht von einem Verbindungswege zwischen dem Palaste und dem Tempel die Rede ist, sondern das dort stehende עֲלִיָּתוֹ nur ein Fehler für עֹלָתוֹ 1 Kön. 10, 5. ist, geht schon daraus hervor, daß עֲלִיָּה hier allein die Bedeutung „Aufstieg", „Aufweg" (= מַעֲלָה) haben müßte, während es sonst überall nur „Obergemach" heißt. Der Palast enthielt auch das Schatz- und Zeughaus, 2 Kön. 20, 13. vgl. אוֹצְרוֹת בֵּית הַמֶּלֶךְ 1 Kön. 15, 18. 2 Kön. 14, 14. 18, 15. 2 Chr. 12, 9. 25, 24. Bringen wir damit die Erwähnung des „Königshauses" vereint mit dem „Schatze" in Jer. 38, 11. in Verbindung, so dürfte sich die Deutung des „Königshauses" vom königlichen Palaste und die Lage desselben auf dem Moriah als annehmbar empfehlen. Ein Winterhaus (בֵּית הַחֹרֶף), wahrscheinlich die in der kalten Jahreszeit bewohnte Abtheilung des Palastes, wird Jerem. 36, 22. erwähnt. Das Obergemach des Ahas (עֲלִיַּת אָחָז), welches 2 Kön. 23, 12. genannt ist, gehört nicht zum Königspalaste, sondern zum Tempel (s. Thenius, Bb. der Kön. S. 429). Daß der Garten Ussa (גַּן עֻזָּא) 2 Kön. 21, 18, 26., in welchem die Könige Manasse und Amon begraben wurden, schwerlich ein Bestandtheil der königlichen Burg war, wie Unruh ohne Weiteres annimmt, sondern vielmehr einen besonderen Lustpalaste des Königs Manasse angehörte (vielleicht am südlichsten Ende des Ophel, s. Thenius a. a. O. S. 415), beweist das absichtlich gesetzte בֵּיתוֹ, während sonst für den Königspalast immer בֵּית הַמֶּלֶךְ gesagt wird. Vielleicht ist dieser Garten Ussa derselbe, welcher sonst Königsgarten, גַּן הַמֶּלֶךְ, 2 Kön. 25, 4. Jer. 39, 4. genannt ist und wegen des „Thores zwischen den beiden Mauern" (s. oben S. 629) in der Nähe des Teiches Siloah gesucht werden muß. Jener Garten Ussa ist nach einem Zusatze der Septuaginta in 2 Chr. 36, 8. auch der Begräbnißort des Königs Jojakim (s. Thenius a. a. O. S. 446), und wenn es von Josia 2 Kön. 23, 30. heißt: „und seine Knechte . . . begruben ihn in seinem Begräbniß", wofür 2 Chr. 35, 24. steht: „in den Gräbern seiner Väter", so ist wohl mit Thenius (S. 438. 446) anzunehmen, daß auch dies das von Manasse angelegte Erbbegräbniß im Garten Ussa sey, so daß in diesem die Könige Manasse, Amon, Josia, Jojakim bestattet wurden. Von den früheren Königen heißt es meistentheils: sie „legten sich zu ihren Vätern und man begrub sie in der Stadt David's". Schon von David wird diese Redensart gebraucht, 1 Kön. 2, 10; dann von Salomo 1 Kön. 11, 43; Rehabeam 14, 31; Abiam 15, 8; Assa 15, 24; Josaphat

22, 21; Joram 2 Kön. 8, 24; Ahasja 9, 28; Joas 12, 21; Amazia 14, 20; Asarja Usia) 15, 7; Jotham 15, 38; Ahas 16, 20. Von Jojakim heißt es 2 Kön. 24, 6. loß: „er legte sich zu seinen Vätern“. Bei Joram (2 Chron. 21, 20), Joas (24, 25) und Ahas (28, 27.) bringt der Chronist die abweichende Angabe, daß sie nicht in den Gräbern der Könige begraben seyen. Wenn derselbe bei Usia sagt: „und man begrub ihn bei seinen Vätern auf dem Begräbnißacker der Könige“ (בִּשְׂדֵה הַקְּבוּרָה אֲשֶׁר לַמְּלָכִים), so gibt er damit die gewiß ganz richtige Ergänzung zum Berichte in den Büchern der Könige, daß Usia als Aussätziger nicht in's Erbbegräbniß selbst, um dies nicht zu verunreinigen, sondern in das an oder auf demselben befindliche Erdreich begraben sey. Aus der Bemerkung der Chronik über Asa's Begräbniß (2 Chr. 16, 14.): „und man begrub ihn in seinem Begräbnisse, welches er sich ausgehauen hatte in der Stadt David's“, verglichen mit 1 Kön. 25, 24: „und er ward begraben bei seinen Vätern in der Stadt David's, seines Vaters“, ergibt sich, daß die unterirdische Grabstätte der Könige allmählich erweitert sey, indem Einzelne wohl neue Grabkammern hinzufügten. Von Hiskia wird in 2 Kön. 20, 21. bloß gesagt: „und er legte sich zu seinen Vätern“, während 2 Chr. 32, 33. berichtet: „und sie begruben ihn beim Aufstieg der Gräber der Söhne David's (בְּמַעֲלֵה קִבְרֵי בְנֵי־דָוִיד), also nicht im Erbbegräbniß selbst, sondern am Wege dahin, woraus Thenius (Bb. d. Kön. S. 410) schließt, daß das Erbbegräbniß nur gerade zur Bestattung der Könige bis auf Hiskia zugereicht habe und die Nothwendigkeit zur Anlegung besonderer Gräber für diesen und seine Nachfolger vorhanden gewesen seyn möge, vgl. Thenius, „die Gräber der Könige von Juda“, in Illgen's Zeitschr. für histor. Theol. 1844. I. S. 1 f. Wo waren nun diese Erbbegräbnisse der Könige von Juda? Unbedingt sind es nicht die heutigen Königsgräber (S. oben S. 614), welche Saulcy dafür halten wollte, denn dagegen spricht zu deutlich der absichtlich überall beigefügte Zusatz: „in der Stadt David's“, womit im A. Testam. immer die Oberstadt auf dem Zion bezeichnet wird. Lange nach dem Untergange des davidischen Königshauses war dies Erbbegräbniß noch bekannt; Hyrkan nahm aus demselben 3000 Talente Silber, um damit Miethsoldaten zu halten (Joseph. Antt. XIII, , 4.); gleicherweise nahm Herodes Schmuck und Kostbarkeiten aus demselben, konnte aber nicht bis zu den Särgen David's und Salomo's vordringen, und ließ dann ein kostbares Denkmal von weißem Marmor am Eingange der Gruft errichten (Antt. XVI, , 1. vgl. Apgesch. 2, 29.); und auch jetzt noch erinnert en-Nebi-Daûd auf dem Westenzion an jenes Erbbegräbniß (die verschiedenen Traditionen s. bei Tobler, Topogr. I. S. 145—156). Hierauf sich stützend, hat Thenius die geniale Vermuthung aufgestellt, die Königsgräber mögen wohl im Innern des Zion selbst ausgehöhlt seyn; der von Herodes verzierte Eingang sey an der Ostwand beim Eingange in das Wâd, ein anderer Eingang aber im Innern der Stadt gewesen, und dieser möge wohl heute noch im muhammedanischen Heiligthume des Davidgrabes, vielleicht noch jetzt den Muhammedanern bekannt, sich vorfinden; s. Thenius, Denkschrift über eine der wichtigsten archäologischen Entdeckungen, welche zu Jerusalem gemacht werden könnten (in der Zeitschrift der Deutsch. Morgenl. Gesellsch. 1862. Bd. XVI. S. 495—504). Den Gegensatz zu den Königsgräbern bilden die „Gräber der gemeinen Leute“, קִבְרֵי בְּנֵי הָעָם, welche 2 Kön. 23, 6. Jer. 26, 23. vgl. 8, 1. erwähnt werden und die nach der ersteren Stelle im Kidron-Thale, wohl da, wo noch heute die Gräber um Kefr Selwân sind (s. oben S. 617) gesucht werden mögen.

Kehren wir nach dieser Abschweifung in die Behausung der Todten wieder zu den Wohnungen der Lebenden zurück. Aus der Zeit von Salomo bis zum Exil finden wir wenig topographische Angaben; außer dem schon bei Gelegenheit des Tempels, der Königsburg und der Gräber Beigebrachten ist nur Folgendes zu erwähnen: Der König Joas wurde „im Hause Millo, das nach Silla hinabgeht“ (בֵּית מִלֹּא הַיֹּרֵד סִלָּא), erschlagen, 2 Kön. 12, 21. Ueber die Bedeutung des Beth Millo und Silla sind die Ansichten sehr verschieden. Die alten Uebersetzungen behalten die Namen bei; LXX.

läßt das הירד aus: ἐν οἴκῳ Μελλὼ τῷ ἐν Σελά. Die meisten Erklärer nehmen הירד für „das nach S. hinabgeht" (de Wette) oder „das zur Stiege hinabführt" (Ewald), „das nach Silla hinabliegt" (Schultz, Williams), „da man nach der Straße des Aufgangs (nach Silla, d. i. Mesilla) hinabsteigt" (Krafft); Beth Millo entweder gleich Millo selbst oder ein Theil von Millo (Gesenius, Fürst: Millo-Platz, Unruh), oder Haus, das an Millo, d. i. den Erdwall, anstößt (Krafft), Kastellpalast (Thenius) und Silla, Stadt in der Nähe Jerusalems (Gesenius), oder gleich Mesilla 1 Chron. 26, 16. der Erdwall (Millo) selbst (Schultz, Williams, Krafft) oder die Hauptstraße (Thenius), oder gleich Sullâm, Stiege, Stufen (Ewald). Mag man Beth M. erklären wie man will, immer wird die von Thenius hervorgehobene Schwierigkeit bleiben, daß das הירד, da יָרַד von leblosen Dingen nur da gebraucht werden kann, wo entweder (wie bei Strömen, Regen, Thränen) eine eigentliche, oder doch (wie beim Wege, bei der Gränze) eine uneigentliche Bewegung nach unten stattfindet, hier nur die Auffassung zuläßt, jenes Beth Millo habe sich an einem Abhange lang hinunter erstreckt, was doch schwerlich gemeint seyn soll. Aus der Uebersetzung der LXX., welche ein אֲשֶׁר בְּ erkennen läßt, vermuthet nun Thenius in dem בְּ den Rest eines früheren מִימִין, so daß die ursprüngliche Textesart war; בֵּית מִלֹּא אֲשֶׁר מִימִין הַיֹּרֵד סִלָּא, „im Kastellpalaste, der zur Rechten des die (Haupt-) Straße Hinabgehenden (sich befindet)." Diese Hauptstraße ist die vom Westthore nach dem Tempel zu laufende Davidsstraße, und es wird so über die Lage des von dem gewöhnlichen ganz verschiedenen Palastes genaue Auskunft gegeben; derselbe lag demnach (die Beschreibung ist nach der Richtung eines durch das Hauptthor in die Stadt Eingehenden gegeben) am nordwestlichen Zionsrande, dicht beim nachmaligen Thurme Hippikus, da, wo jetzt die evangelische Kirche steht. Wie man auch von dieser freilich etwas kühnen Conjektur denken mag, so viel ist wohl nach dem, was oben über Millo gesagt ist, gewiß, daß die Erklärung „Kastellpalast" eine begründete ist und daß die von Thenius angenommene Lage desselben auch mit unserer Annahme des Millo zusammenstimmt; das dunkle הירד סלא müssen wir dahingestellt seyn lassen. Von Usia wird berichtet, daß er, weil er aussätzig war, im Siechenhause (בֵּית הַחָפְשִׁית) habe wohnen müssen, 2 Kön. 15, 5. 2 Chron. 26, 21.; der Artikel weist auf ein bestimmtes Krankenhaus hin, das wohl außerhalb der Stadt lag (vgl. 3 Mos. 13, 46. 4 Mos. 5, 2 f. und 12, 14 ff. 2 Kön. 7, 3. Joseph. Antt. IX, 10, 4.); ob dies aber ein für Aussätzige bestimmtes allgemeines Krankenhaus oder, wie Thenius will, ein für solche und ähnliche Fälle bestimmter königlicher Aufenthaltsort war, wird sich schwerlich ausmachen lassen, doch scheint mir eher wahrscheinlich, daß auch ein König, vom Aussatze befallen, in das für Aussätzige bestimmte Krankenhaus sich begeben mußte, als daß man für den möglichen Fall, daß ein König einmal vom Aussatze befallen werden könnte, ein besonderes königliches Krankenhaus erbaut haben sollte. Von Usia's Nachfolger, Jotham, wird, außer daß er „das obere Thor am Hause Jehova's baute" (2 Kön. 15, 35.) berichtet: „und an der Mauer des Ophel (הָעֹפֶל, des Hügels) bauete er viel", 2 Chr. 27, 3. Dieser Ophel, außerdem noch 2 Chr. 33, 14. Neh. 3, 26. 11, 21. erwähnt, ist weder der Abhang des östlichen Theiles des Zion (Gesenius), noch das frühere Millo (Fürst), noch die Münze (Krafft), sondern der ganze südliche, steile Felsenvorsprung des Moriah, vom Südende des Tempelplatzes bis zu seiner äußersten Spitze (Robinson, Schultz, Williams), der Ὀφλᾶ, Ὀφλᾶς des Josephus; vgl. Winer, Realw. II, 183. — Reichlichere topographische Notizen erhalten wir in dem Berichte über die Geschichte des Königs Hiskia. Die Bücher der Könige heben hauptsächlich nur die Anlage eines neuen Teiches und einer Wasserleitung im Inneren der Stadt hervor. In 2 Kön. 18, 17. (Jes. 36, 2.) wird berichtet, daß die Syrer heranzogen und hielten „an der Wasserleitung des oberen Teiches, der an der Straße des Walkerfeldes liegt" (בִּתְעָלַת הַבְּרֵכָה הָעֶלְיוֹנָה אֲשֶׁר בִּמְסִלַּת שְׂדֵה כוֹבֵס), und 20, 20. heißt es von Hiskia: „die übrige Geschichte Hiskia's aber und all seine tapferen Thaten und wie er den Teich und die Wasserleitung gemacht und Wasser geführt in die Stadt, das

stehet geschrieben" u. s. w. Ausführlicher berichtet darüber die Chronik: „Als Hiskia sah, daß Sanherib kam", heißt es 2 Chr. 32, 3., „ward er Raths mit seinen Obersten und Helden, die Wasserquellen zu verstopfen außerhalb der Stadt. 4. Und sie verstopften alle Quellen und den Bach, der mitten durch das Land fließt" ..... Und Kap. 32, 30. heißt es: „Und er (Hiskia) verstopfte den oberen Ausgang der Wässer Gihon und leitete sie hinunter westlich zur (oder von der) Stadt David's." Zur weiteren Verdeutlichung dient Jes. 22., wo es V. 9. heißt: „und ihr sammelt die Wasser des unteren Teiches", und V. 11: „Und einen Behälter machet ihr zwischen den beiden Mauern für das Wasser des alten Teiches." Vgl. auch Sir. 48, 19 (17). Die Procedur Hiskia's ist deutlich: beim Herannahen der Feinde verstopft er die Quellen außerhalb der Stadt (wie das gemacht wird, zeigt noch heute die Quelle der Salomonsteiche bei Ain Saleh, s. Tobler Topogr. II. S. 857 ff. 3. Wander. S. 94 f.) und führt das Wasser der Gihonquelle in einer unterirdischen Wasserleitung nach der Davidsstadt und in einen neu zwischen den beiden Mauern der Ober- und Unterstadt angelegten Teich. Hiermit stimmt nun die Beschaffenheit der jetzt durch die Tradition diesen Lokalitäten angewiesenen Stellen vollkommen überein. Der obere und der untere Teich liegen in dem jetzigen Birket el-Mamilla und Birket es-Sultân im Westen der Stadt; der von Hiskia angelegte Teich ist der Birket Hammâm el-Batrak (s. S. 619), und diesem gegenüber wird der **obere** Teich, bei Jesaja der **alte** Teich genannt; vom Birket el-Mamilla führt ferner ein unterirdischer Kanal nach dem Patriarchenteiche, der durch diesen sein Wasser erhält (Tobler, Denkbl. S. 47), und auch am Nordrande des Zion ist eine große Wasserleitung entdeckt, die in der Richtung von Ost nach West ihren Anfang in dem westlichen großen Wasserbecken, von dem das Thal Hinnom ausläuft, zu nehmen scheint, s. Robinson, Neue Untersuch. S. 112 f. Neue Forsch. S. 318 f. **Bartlet**, Walks about Jerus. 2. Aufl. S. 82 ff. Die Quelle Gihon, deren Wasser **westlich** (מַעֲרָבָה) von der Stadt David's lag, muß dann wohl über dem Birket el-Mamilla gesucht werden (vgl. den Art. „Gihon" in Bd. V. S. 156 ff.), den sie ursprünglich speiste.

Diese Uebereinstimmung der Tradition mit den Angaben der heil. Schrift hatte Robinson in seinem ersten Werke S. 164 f. so deutlich nachgewiesen, daß man unbedingt ihm beitrat; nichtsdestoweniger führte dann das Bedürfniß, eine andere abweichende Ansicht zu stützen, die Nothwendigkeit herbei, diese ganzen Lokalitäten umzuändern. Um nämlich mit dem von ihnen angenommenen Laufe der zweiten Mauer nicht in's Gedränge zu kommen, sind Williams (II, 474 ff.) und Krafft (S. 121 ff.) genöthigt, die Quelle Gihon und den oberen Teich nördlich vom Damaskusthor in den Anfang des Wâd (Krafft findet sogar den oberen Teich in der großen Cisterne am Damaskusthore), und den unteren Teich, welches der von Hiskia angelegte Teich seyn soll, in den Ausgang des Wâd zwischen dem Ostrande des Zion und dem Westrande des Ophel, noch außerhalb des heutigen Bâb el-Maghâribeh zu verlegten. Hierbei muß nun jenes westlich, מַעֲרָבָה, so gedeutet werden, daß, da der obere Ausfluß der Wasser von Gihon nördlich oder genauer (?) nordwestlich von der Stadt lag, die Wasser **von Westen** zur Stadt David's geleitet werden, wobei auch die Stadt David's nicht in dem, in den historischen Büchern immer nur geltenden engeren Sinne der Oberstadt, sondern in dem späteren, nur bei Dichtern und Propheten vorkommendem weiteren Sinne genommen werden muß, wornach die Stadt David's nicht bloß auf den Berg Zion, die Oberstadt, beschränkt war, sondern auch die im Tyropöon liegende Unterstadt und die Tempelregion umfaßte. Diese Auffassung bewirkt dann auch, daß Krafft (S. 135) in 2 Chr. 32, 4. den „Bach (הַנַּחַל), der mitten durch das Land fließt", vom Wâd versteht, durch welches die sehr wasserreiche Quelle Gihon hinabfloß, ohne auf den sonst stehenden Gebrauch des נחל vom Kidron und darauf Rücksicht zu nehmen, daß wohl schwerlich bis Hiskia der Wâd, der nach Krafft's eigener Annahme von der Unterstadt besetzt war, zugleich ein Wasserlauf war. Schultz (S. 85 f.) erklärt wie wir, hebt

aber die Schwierigkeit, in welche er dadurch mit seiner zweiten Mauer kommt, so daß er den neuen Teich des Hiskia nicht innerhalb der Stadt annimmt, was nirgends gesagt sey, sondern außerhalb in der Ecke der beiden Mauern! Ritter (Bd. XVI, 1. S. 370—374), von Williams' und Krafft's Auktorität verleitet, folgt ihnen; schon vor diesen aber hat Hitzig (Jesaj. S. 76. 260) ebenfalls Gihon und den oberen Teich in den Norden verlegt, natürlich aus anderen, aber nicht stichhaltigeren Gründen. Die beste Widerlegung dieser Annahme gibt Robinson, N. Unterf. S. 110—115. N. Forsch. S. 317—320. Daß übrigens Hiskia die Wasserleitung von Gihon nach der Stadt zu, nicht neu anlegte, sondern wohl nur verdeckte, geht aus Jesaj. 7, 3. hervor, wo „das Ende der Wasserleitung des oberen Teiches am Walkerfelde" schon unter Ahas erwähnt wird. Dies Walkerfeld, שְׂדֵה כוֹבֵס, muß nach dem Obigen auch im Westen der Stadt gelegen haben, wie Robinson (N. Unterf. S. 127) nachweist; Williams, Krafft und schon Hitzig (zu Jes. 7, 3. S. 76) verlegen es in den Norden der Stadt, indem sie es mit dem „Monument des Walkers" (τὸ Κναφέως μνῆμα) bei Josephus (Bell. Jud. V, 4, 2.) in Verbindung bringen, was aber nicht nöthig ist Von Hiskia heißt es dann in der Chronik, nachdem in Kap. 29. u. 30. seine Bauten am Heiligthume erwähnt sind, Kap. 32, 5. weiter: „Und er fassete Muth und bauete aus die ganze niedergerissene Mauer und auf ihr die Thürme (nach der Correktur וְעָלֶיהָ für וַיַּעַל עַל) und draußen die andere Mauer und befestigte Millo in der Stadt David's." Jene niedergerissene Mauer ist am einfachsten als die erste, alte Mauer der Oberstadt, die andere Mauer als die zweite der Unterstadt zu erklären, s. Bertheau z. d. St. S. 401. Die Befestigung der Stadt vervollständigte Hiskia's Sohn, Manasse, von dem es 2 Chr. 33, 14. heißt: „Und darnach bauete er eine äußere Mauer der Stadt David's (חוֹמָה חִצוֹנָה לְעִיר דָּוִיד) westlich nach Gihon zu im Thal (מַעְרָבָה לְגִיחוֹן בַּנַּחַל) und weiter bis zum Fischthor (וְלָבוֹא בְשַׁעַר הַדָּגִים), und er umgab den Ophel (וְסָבַב לָעֹפֶל), und machte sie sehr hoch." Die hier gegebene Uebersetzung ist die den Accenten gemäße; ohne auf diese Rücksicht zu nehmen, übersetzt Bertheau (S. 407): „Er bauete eine äußere Mauer von der Stadt David's westlich (so konnte die Richtung angegeben werden, weil sie von der Nordwestecke der Stadt David's zunächst nach Nordwesten sich hin erstreckte) nach dem Gihon zu im Thale". Diese Worte enthalten mehrfache Schwierigkeiten. Zunächst wird man bei der „äußeren Mauer" wegen des fehlenden Artikels an eine ganz neue Mauer denken müssen, die Manasse erbaute, wie denn auch schon Josephus (Antt. X, 3, 3.) die Sache so auffaßte. Allein wo wäre diese neue äußere Mauer zu suchen? Pressel (im Art. „Gihon" Bd. V. S. 157) hält sie für „die gediegene, sichere Ausführung einer unter seinem Vater gegen Sanherib begonnenen Nothmauer" zum Schutze des Birket es-Sultân, des unteren Teiches, deren Spuren sich noch bis an die oberste nordwestliche Ecke verfolgen lassen. Aber was soll hier eine dritte, noch nirgends erwähnte Mauer und in welchem Verhältniß zur Mauer der Ober- und Unterstadt soll man sie sich denken? Anderswo kann man sie auch nicht suchen, denn die Angabe: „westlich nach Gihon zu und weiter bis an's Fischthor", ist deutlich genug, indem dadurch der Lauf der Mauer von der Nordwestecke des Zion nach der Nordostecke der Stadt angegeben ist. Dieß führt auf die zweite, schon von Hiskia gebaute Mauer der Unterstadt, und ohne Weiteres nehmen auch Ewald (Gesch. des Volk. Israel, III, 1. S. 379), Bertheau, Rüetschi (im Art. „Manasse" Bd. VIII. S. 778) dieß an. Dann wäre für חוֹמָה zu lesen: הַחוֹמָה, was nach dem vorhergehenden בָּנָה keine Schwierigkeit hat, und diese הַחוֹמָה חִצוֹנָה ist keine andere als לַחוֹמָה הַחוֹמָה אַחֶרֶת in 32, 5. Das ausdrücklich hinzugefügte „und weiter bis an's Fischthor" scheint das Verhältniß des Baues Manasse's zu dem seines Vaters Hiskia anzudeuten, so daß dieser die äußere Mauer nicht vollständig, vielleicht nur in ihrem westlichen Theile ausbaute, jener aber sie bis zu ihrem Ostende vollendete. In dem hinzugefügten וְסָבַב לָעֹפֶל finde ich die abgesonderte Angabe, daß Manasse die von Jotham schon (Kap. 27, 3.) angefangene Befestigung des Ophel vollendete; diese Worte mit dem Vorhergehenden zu

erbinden, wie Bertheau thut („indem er die Mauer von der Nordostecke weiter nach üden und dann um den Ophel herumführte“), ist unpassend, weil zwischen der Nordstecke und der Ophelmauer die ganze Ostmauer der Stadt bis zur Südostecke der empelarea lag, die doch unmöglich als eine von Jotham bewirkte Fortführung der Mauer von der Nordostecke nach der Ophelmauer angesehen werden kann. — Verhältnißmäßig die reichste Quelle für die Topographie des Alten Testaments ist der Bericht es Nehemia, welcher namentlich in der Beschreibung der Wiederherstellung der Mauern ierhergehörige Notizen gibt, die sich sonst nirgends finden. Wir haben schon oben bei etrachtung der Thore in den Mauern Jerusalems die Wichtigkeit dieser Notizen kennen elernt, und wie wir dort die Gelegenheit hatten, zu bemerken, daß die Namen der hore bei Nehemia durchaus nur die der früheren sind, die entweder noch ganz oder heilweise erhalten oder doch wenigstens ihrer Lage nach hinlänglich bekannt waren, so erden wir in den übrigen, von Nehemia aufgeführten Lokalitäten nur alte, schon vorandene, nicht erst beim Neubau entstandene wieder antreffen. Es kann selbstverständlich ier nicht der Ort seyn, einen eingehenden Commentar über diese wichtigen Stellen zu iefern; wir müssen uns begnügen, im Allgemeinen die verhältnißmäßig sichersten Lokaitäten zu bezeichnen, die unsicheren und undeutlichen weiteren Untersuchungen überlassend. n Kap. III. wird der Neubau der Mauern in der Weise beschrieben, daß der ganze mkreis der Mauer, vom Schafthore ausgehend und dahin zurückkehrend, in seinen einlnen Bauabtheilungen geschildert ist. Solcher Abschnitte werden 42 von sehr verschieener Länge aufgeführt. Ueber die Thore und ihre Lage ist schon oben S. 625 gendelt. Vom Schafthor beginnend, geht der Bau nach Norden zu nach den Thürmen Meah und Hananeel (s. S. 628) und wendet sich hier westlich zum Fischthor und dem hore der alten Mauer. Ob V. 7. der „Gerichtsstuhl des Landpflegers diesseits des troms“ ein Gebäude in oder an der Mauer ist, oder ob die Worte nur die Gerichtsarkeit, der die Männer von Gibeon und Mizpa unterworfen waren, andeuten, müssen ir den Auslegern überlassen. Wenn in der weiteren Fortführung über die breite Mauer zum Ofenthurme des Thores Ephraim keine Erwähnung gethan ist, so finden ir den Grund mehr in dem oben angegebenen Umstande, als mit Bertheau in einer Mangelhaftigkeit des Textes. Vom Ofenthurme wird die Mauer weiter fortgeführt ber das Thalthor, das Mistthor bis zum Quellthor, Vers 15. Bis hieher ist die eschreibung klar und deutlich, von da aber tritt das Gegentheil ein, theils weil eine nzahl Specialitäten angegeben werden, über die sonst nichts weiter bekannt ist, theils ven deshalb der Lauf der Mauer sich nicht mehr so genau verfolgen läßt, als bisher. m Ganzen aber erscheint so viel als ziemlich sicher, daß vom Thalthore (dem heutigen Misthore) aus die Mauer dem Rande des Zion folgte, in der Nähe des heutigen Bâb l-Maghâribeh, vielleicht noch etwas nördlicher, im alten Quellthore das Wâd durchhnitt, von da südlich den Westabhang des Ophel entlang sich hinzog, hierauf in er Gegend von Siloah nach Osten sich wendete und dann den Ostabhang des Hügels ach Norden zu verfolgend sich mit der Mauer der Tempelarea vereinigte. Im Einelnen nun sind folgende Lokalitäten erwähnt: V. 15. der Teich der Wasserleitung בְּרֵכַת שֶׁלַּד) ist der Teich Siloah; der Königsgarten, גַּן הַמֶּלֶךְ, dabei wird wohl ein önglicher Garten in der Nähe Siloah's gewesen seyn (vergl. S. 630); die Stiegen, elche herabgehen aus der Stadt David's (הַמַּעֲלוֹת הַיּוֹרְדוֹת מֵעִיר דָּוִיד), müssen an er steilen Ostwand des Zion gesucht werden; freilich ist jetzt keine Spur mehr davon ufzufinden. V. 16. Den Gräbern David's gegenüber (נֶגֶד קִבְרֵי ד״) ist wohl die Stelle n der Westseite des Ophel, welche dem oben S. 631 erwähnten Zugange zu den Königsgräbern in der Ostwand des Zion gegenüberliegt; über den „angelegten Teich“ הַבְּרֵכָה הָעֲשׂוּיָה) und das Heldenhaus (בֵּית הַגִּבֹּרִים) läßt sich nichts bestimmen, da s an jeder weiteren Andeutung fehlt. V. 19. Der Aufstieg zum Zeughause der Ecke עֲלוֹת הַנֶּשֶׁק הַמִּקְצֹעַ) ist auch am Zion zu suchen, da von der ihm gegenüber gelegenen Mauer des Westrandes von Ophel die Rede ist. Ganz passend erscheint uns mit Ber-

theau (Nehem. S. 157) als jene Ecke oder Winkel (מִקְצֹעַ) in der Mauer der Punkt, wo noch jetzt von einem Eckthurm der Mauer ziemlich in der Mitte zwischen dem Zion- und Mistthor, dessen untere Steinlagen ohne Zweifel weit hinter den Neubau im 16. Jahrhundert zurückgehen (Tobler, 3. Wand. S. 228), ein Weg von der Höhe des Zion nach Siloah hinabführt. Lassen wir die alte Mauer dem Rande des Zion folgen, so muß sie hier, wie der Van de Velde-Tobler'sche Plan deutlich zeigt, einen Winkel oder eine Ecke gemacht haben, in deren Nähe wir dann das Zeughaus (בֵּית הַנֶּשֶׁק = הַנֶּשֶׁק) zu suchen haben. Die Häuser des Hohenpriesters Eljasib und der übrigen Priester in V. 20—24. 28—30. mögen wohl im Tempelbereiche, inner- und außerhalb der Area gelegen seyn. Dunkel sind die Worte V. 25: הַמִּקְצוֹעַ וְהַמִּגְדָּל הַיּוֹצֵא מִבֵּית הַמֶּלֶךְ הָעֶלְיוֹן אֲשֶׁר לַחֲצַר הַמַּטָּרָה. Das erwähnte בֵּית הַמֶּלֶךְ muß, wenn der Königspalast nicht auf dem Moriah lag (vgl. oben S. 630), ein am Tempel gelegenes königliches Gebäude gewesen seyn; ob das Beiwort העליון zu בֵּית הַמֶּלֶךְ (das obere Königshaus) oder zu הַמִּגְדָּל (der obere Thurm) gehört, hängt von der Fassung des בית המ״ ab. Ueber den zu diesem Königshaus gehörigen Gefängnißhof חֲצַר הַמַּטָּרָה ist schon oben S. 628 die Rede gewesen, und wir haben hier nur nochmals hervorzuheben, daß die ganze Darstellung des Mauerbaues sowohl das Königshaus als den Gefängnißhof südlich von der Tempelarea verlegt. Eben so geht aus der ganzen Darstellung hervor, daß „der hervortretende Thurm" am Königshause in V. 25. 26. u. 27. ein und derselbe ist, und schwerlich sind mit Bertheau drei verschiedene Thürme anzunehmen. Das Haus der Nethinim und der Gewürzkrämer V. 29. wird, wenn überhaupt die Erklärung nach den Accenten richtig ist (s. Bertheau S. 165), innerhalb der Tempelarea auf die Ostseite nördlich vom goldenen Thor, und das Obergemach der Ecke (עֲלִיַּת הַפִּנָּה) V. 32. jedenfalls an die Nordostecke der Tempelarea, wo noch die deutlichen Spuren eines Thurmes aus dem Alterthume zu sehen sind (Robinson, N. Forsch. S. 226), zu setzen seyn. — Die in der Beschreibung des Zuges der beiden Dankchöre Kap. 12. genannten Thore sind schon oben behandelt; es ist V. 37. zu erwähnen übrig, wo die Stufen der Davidsstadt (מַעֲלוֹת עִיר דָּוִיד) jedenfalls die Kap. 3, 15. genannten הַמַּעֲלוֹת הַיּוֹרְדוֹת מֵעִיר דָּוִיד sind, und das „Haus David's" (בֵּית דָּוִיד) wohl eine Erinnerung an den alten Königspalast bewahrt, s. Bertheau S. 258. Endlich wird in Kap. II. bei der Beschreibung des nächtlichen Umgangs V. 14. nach dem Quellthore noch ein „Königsteich" (בְּרֵכַת הַמֶּלֶךְ) erwähnt, den Robinson (II, 158 f.) mit dem von Josephus (Bell. Jud. V, 4, 2.) erwähnten Teiche Salomo's (Σαλομῶνος κολυμβήθρα), so wie dem neutestamentlichen Teiche Bethesda identificirt und in der heutigen Quelle der Jungfrau wiederfindet. Die Lage würde für Nehemia und Josephus passen, aber bedenklich ist dabei, daß jener Quell, dessen Wasserspiegel tief im Felsen liegt, ein Teich genannt werden soll. Bertheau (Nehem. S. 168) will ihn daher lieber an dem Ausgange eines von Tobler (I, 93 ff.) untersuchten Kanales suchen, den Letzterer für einen Ableitungskanal von Regenwasser, unreinen Flüssigkeiten oder gar von Blut der Opferthiere, Bertheau für eine Wasserleitung erklärt. Aber hier liegt dieselbe Schwierigkeit vor, den Ausgang eines Kanals als Teich zu benennen. Warum wollen wir nicht in diesem Königsteiche und dem Fischteiche Salomo's geradezu mit Schultz (S. 59) den halb verschütteten Teich am Siloahquell (s. Bd. XIV. S. 372) finden? Jedenfalls erklären wir natürlicher, wenn wir jenen Punkt oberhalb Siloam auf die Ostseite des Zion, als mit Krafft (S. 21) auf die Westseite des Moriahausläufers setzen und von dort aus die Mauer den Bogen nach diesem Teiche beschreiben lassen, als von Siloah aus nach dem Quell der Jungfrau zu. — Die V. 13. erwähnte Drachenquelle (עֵין הַתַּנִּין) hat man auch an die verschiedensten Stellen gesetzt und sie mit dem Birket Hammâm Sitti Marjam, mit dem Quell der Jungfrau, mit dem Siloahquell, dem Brunnen Rogel, dem Birket Mamilla und dem Birket es-Sultân identificirt. Nehemia geht vom Thalthor aus nach der Richtung (אֶל־פְּנֵי) des Drachenquells, d. h. zunächst nach Westen zu, da wo wir die Quelle Gihon der Chronik

gefunden haben, mit welcher wir den Drachenbrunnen des Nehemia identificiren, wie auch Robinson (II, 166) dies thut.

Die in den übrigen alttestamentlichen Büchern, namentlich den Propheten enthaltenen topographischen Andeutungen sind im Vorhergehenden schon betreffenden Ortes erwähnt. Wir wenden uns jetzt zu den Angaben der Apokryphen, namentlich der Bücher der Makkabäer. Vor allem ist hierbei der schon oben (S. 593) erwähnte eigenthümliche Sprachgebrauch der Bücher der Makkabäer hervorzuheben, demgemäß in ihnen der Berg Zion den Tempelberg bedeutet, was wir Zion nennen als Stadt David's bezeichnet wird. Man hat freilich diesen letzten Sprachgebrauch nicht allgemein zugegeben, sondern angenommen, die Stadt David's bedeute in den Makkabäer Büchern auch in weiterer Bedeutung Jerusalem, wie namentlich aus der Nebeneinanderstellung Makk. 2, 31. (ἐν Ἱερουσαλὴμ πόλει Δαυὶδ) und 14, 36. (τούς ἐν τῇ πόλει Δαυὶδ τοὺς ἐν Ἱερουσαλὴμ) hervorgehe. Würde man sich auch diese Zusammenstellung als Synonyme in der ersten Stelle gefallen lassen, so erscheint sie auf diese Weise in der zweiten als unerträgliche Tautologie, und gerade aus dieser Stelle geht hervor, daß die πολις Δαυὶδ, im engeren Sinne der Zion, nur ein Theil des ganzen Ἱερουσαλὴμ ist. Hiermit fällt aber auch die Beweisführung von Raumers u. a., daß die Burg (ἄκρα) der Syrer nicht auf dem Zion, sondern nördlich vom Zion auf der Nordwestanhöhe, die darum von Josephus überhaupt Akra genannt wird, gelegen habe. Eines weitern Eingehens auf die Frage über die Akra der Syrer überhebt hier, wo soviel als möglich gedrängte Kürze anzuwenden ist, die Hinweisung auf Hupfelds oben schon angeführte Untersuchung dieser topographischen Streitfrage in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft, XV, 185 ff., in welcher nach meiner Ansicht ziemlich unwiderleglich nachgewiesen ist, daß die Akra der Syrer nach den allein glaubwürdigen Angaben des Buches der Makkab. auf dem Zion an der Stelle der alten Burg (doch könnte man sie auch nach 1 Makk. 1, 33. 6, 18. 19, 52. 14. 36. 2 Makk. 4, 12. in die unmittelbare Nähe des Tempels, in die Nordostecke des Zion setzen) errichtet war, wie schon Michaelis, Crome, Winer (Realw. u. d. W. Burg, I, 205), Grimm (Kurzgef. exeget. Handb. z. d. Apokryphen. 3. Lief. 1 Makk., S. 22 f.) annahmen, und daß die Versetzung dieser Akra in die Unterstadt sammt der von Josephus damit in Verbindung erzählten Abtragung des Hügels und Ausfüllung des zwischen diesem und dem Tempel gelegenen Thales reine Willkürlichkeiten desselben sind. Wie er dazu kommt, ist freilich schwer einzusehen (s. Hupfeld S. 214.); ich glaube, die ganze Confusion beruht darauf, daß durch die Antonia, die Josephus aus eigener Anschauung kannte, ihm der Begriff einer den Tempel beherrschenden Burg sich so fixirt hatte, daß er dieselbe sich gar nicht auf dem Zion denken konnte. Nun war er sich aber doch auch des Unterschiedes zwischen der Baris und der Burg der Syrer recht wohl bewußt, und so blieb ihm nichts anderes übrig, als die letztere in die Unterstadt auf den nordwestlichen Hügel zu verlegen und die damit verbundenen Schwierigkeiten durch die erwähnten Fiktionen hinwegzuräumen, was bei einem Manne seiner Leichtfertigkeit gewiß keine Schwierigkeiten hatte. — Von nicht minderer Wichtigkeit für die Beurtheilung des späteren Laufes der Mauern ist, was in dem 1. B. der Makk. von der Erbauung derselben berichtet wird. Zwei Jahre nachdem Antiochus Epiphanes auf seiner Rückkehr aus Aegypten das Heiligthum geplündert hatte, überfielen die Syrer Jerusalem, verbrannten die Stadt, zerstörten die Häuser und Mauern ringsum (1 Makk. 1, 29—31), und führten Weiber und Kinder gefangen fort (V. 30.). Die Stadt David's, d. i. den Zion, befestigten sie mit einer großen und starken Mauer, mit festen Thürmen, daß sie ihnen zur Veste wäre (καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς ἄκραν V. 33.). Sie legten dann Besatzung hinein und wurden ein großer Fallstrick und ein Hinterhalt für das Heiligthum (V. 35. 36.), so daß die Bewohner Jerusalem's flohen und die Stadt eine Wohnung der Fremden wurde (V. 38.). Schwerlich wird hier die Erbauung einer Mauer um den ganzen Zion, die ganze Oberstadt, gemeint seyn, sondern eben nur die Befestigung der Burg, die vollkommen hinreichte für die Be-

satzung. Nachdem dann Judas den Tempel besetzt und wiederhergestellt hatte, befestigte er den Tempelberg ringsum mit hohen Mauern und Thürmen und legte eine Besatzung hinein (4, 60.). Diese Befestigungen werden nachher auf Befehl des Antiochus Eupator wieder niedergerissen (6, 62.). Die Stadt bleibt nun, mit Ausnahme der Burg der Syrer, ohne Befestigung, bis Jonathan wieder Hand an die Erbauung der Mauern um „die Stadt und den Berg Zion“ d. i. „die Oberstadt und den Tempelberg“ legt (10, 10. 11.). Es gelingt ihm nicht, die Syrer aus der Burg zu vertreiben; um dies zu erreichen, läßt er die Mauern von Jerusalem erhöhen und zwischen der Stadt und der Burg eine hohe Mauer errichten, um sie von der Burg abzuschneiden (12, 36.). Wenn es hier bei V. 37 heißt: „und es war ein Theil der Mauer am Bache nach der Morgenseite eingefallen, und sie stellten das sogenannte Chaphenatha wieder her (καὶ ἐπεσκεύασαν τὸ καλούμενον Χαφεναθά)“ so läßt sich daraus nur entnehmen, daß ein Theil der Ostmauer beschädigt war; was aber Chaphenatha sey, wird sich schwerlich bestimmen lassen, dem Zusammenhange nach scheint es irgend ein Befestigungswerk zu seyn. Herr Unruh (S. 18 f.) ist natürlich hier auch nicht verlegen, er phantasirt eine Caphnathaschlucht, „die am nördlichen Ende des Mörserplatzes (etwa in der Gegend des jetzigen Suk Bâb es-Sinsleh) begann, westlich am Moriah (im jetzigen Wâd) sich bis zum Antoniahügel hinzog, hier mit einer zweiten, an der Westseite dieses Hügels befindlichen kleineren Schlucht, der Antoniaschlucht, sich vereinigte, von hier (zwischen Antoniahügel und Moriah) nach O. sich wendete und am Ostrande des Plateaus von Jerusalem endigte. In diese Schlucht mochte der Teich Amygdala einen Abfluß entsenden, wenigstens befand sich im Grunde derselben ein Bach, der dem Kidron zufloß, nachdem er bei seinem Austritt aus dem Plateau von Jerusalem zuvor einen aus bedeutender Höhe herabstürzenden Wasserfall gebildet haben mochte. Der über der Mündung dieser Schlucht emporragende Theil der später hier erbauten Stadtmauer hieß Caphnata (1 Makk. 12, 37.), und es ist daher nicht ganz unwahrscheinlich, daß auch jener kleine Bach, sowie die Schlucht selbst, eben denselben Namen geführt hat.“ Vor solcher Interpretirkunst müssen wir uns freilich zurückziehen! Eine weitere Entdeckung macht dann Unruh (S. 164 ff.) in der Bestimmung der von Jonathan zwischen der Burg und der Stadt aufgeführten hohen Mauer, die nach ihm keine andere ist, als die zweite Mauer des Josephus und die er etwa in ähnlicher Weise wie Krafft zieht. Einen Vorgänger hat er dabei schon in einem Freunde Robinsons, der diesem dieselbe Bemerkung mittheilte, s. Robins. Paläst. II, 105. Anm. Mag man die Akra versetzen, wohin man will, so ist für mich wenigstens es nicht verständlich, wie durch diese Mauer der angegebene Zweck erreicht werden soll, und setzen wir, wie oben als das allein Richtige angenommen ist, die Akra auf den Zion, so ist jener Mauerzug für diese Bestimmung geradezu unmöglich. Die erwähnte Mauer durch die Stadt wird jedenfalls nur eine temporäre gewesen seyn und sich über einen Theil des Zion, ihn vielleicht von Norden nach Süden in der Mitte etwa durchschneidend, erstreckt haben. Die von Jonathan vergebens erstrebte Eroberung der Burg bewirkte Simon (13, 49—51), von dem es 13, 10 heißt: „und er eilete die Mauern von Jerusalem zu vollenden, und befestigte die Stadt ringsum“; vgl. 14, 37. Auch den Tempelberg und die eroberte Akra befestigte er noch mehr 13, 52. 14, 37. Betrachten wir alle diese Berichte von der Erbauung der Mauern durch die Makkabäer, so ergibt sich, daß auch hier mit Ausnahme jener Mauer zur Absperrung der Burg immer nur von einer Wiederherstellung der Mauern und theilweiser Erhöhung derselben, nicht von einem Neubaue die Rede ist, woraus sich dann mit vollem Rechte der Schluß ziehen läßt, daß auch in dieser Zeit der Lauf der alten Mauern beibehalten seyn wird, wie er in dem Wiederaufbau des Nehemia beibehalten wurde.

Was im N. T. von Localitäten des alten Jerusalem erwähnt wird, ist sehr unbedeutend. Außer dem Tempel, der Siloahquelle und dem Oelberge finden wir nichts, dessen Lage nur einigermaßen sicher sich bestimmen ließe. Ueber den Teich Bethesda

ı Schafthore s. Bd. II, S. 117 f. Gegen die von Robinson vorgeschlagene Erklä-
ıg des Bethesda durch den Quell der Jungfrau dürfte außer dem oben S. 636 ge-
ıchten Bedenken noch das erhoben werden, daß bei dem Quell der Jungfrau die fünf
ılen sich nicht erklären lassen, von denen aus die Kranken in das erregte Wasser
ıngen, noch mehr aber, daß der Quell der Jungfrau doch zu weit vom Schafthore
ıfernt ist, als daß gesagt werden könnte, er liege am Schafthore. Dasselbe trifft die
ı Bertheau angenommene Situation. Ueber Gethsemane s. Bd. V, S. 129; über
ıgatha ebendas. S. 296 f.; Hakeldama Bd. V, S. 474 f. Dem Palaste des Hohen-
ıesters Kaiphas (Matth. 26, 3. 58. 69. Mark. 14, 54. 66. Luk. 22, 54. f. Joh. 18,
ı. 15.), dem Prätorium, der Residenz des Pilatus (Matth. 27, 27. Marc. 15, 16.
ıh. 18, 28.) mit Gabbatha (Joh. 19, 13.), dem Gefängnisse des Petrus (Apgesch.
ı, 4.) weist zwar die mönchische Ueberlieferung ihre bestimmten Stellen an, wie un-
ıer aber gerade diese Ueberlieferung ist, haben Robinson's und vor allen Tobler's historische
ıchweisungen zur Genüge dargethan. Die *παρεμβολή*, in welcher Paulus eine Zeitlang
ıweilte (Apgesch. 21, 34. 37. 22, 24. 23, 10. 16. 32.) ist wahrscheinlich die An-
ıia des Josephus, in der wir vielleicht auch das Prätorium der Evangelisten erkennen
ıfen, wenn es nicht im Palast des Herodes zu suchen ist (vgl. Winer u. d. W.
ıthaus. II, S. 329.).

Ausführlicher und zusammenhängender, als die Angaben der Bibel dies thun, be-
ıhtet Josephus über Jerusalem, aber leider meist in einer so fahrigen ungenauen Ma-
ır, daß es schwer wird, sich ein klares Bild aus seiner Darstellung zusammenzusetzen.
ıan kommt, daß seine Glaubwürdigkeit nicht so über allen Zweifel erhaben ist und
ı er nicht nur in „wenigen Fällen, wo ein national- oder ein persönlich-apologe-
ıches Interesse ihn treibt, nachweislich oder wahrscheinlicherweise die Wahrheit färbt
ıer nicht die ganze Wahrheit sagt", wie es Bd. VII, S. 26. von ihm heißt, sondern
ıch anderswo nicht eben eine skrupulöse Wahrheitsliebe zeigt, wie jene von ihm doch
ıhl geradezu aus der Luft gegriffene Abtragung des Berges der Akra hinlänglich dar-
ıt. Die Vagheit und Unbestimmtheit vieler seiner Angaben läßt sich nicht einfach
ıs seiner Entfernung von Jerusalem bei Abfassung seiner Schriften entschuldigen, son-
ıern fällt hauptsächlich seiner eigenen Unklarheit und Ungenauigkeit zur Last. Eine solche
ıklarheit und Ungenauigkeit bemerken wir gleich bei den so wichtigen und für uns so
ıerthvollen Angaben in der Beschreibung Jerusalem's in Buch V, Cap. 4. des Jüdischen
ıieges. Da alle Untersuchungen über das Jerusalem des Josephus sich hierauf stützen,
müssen auch wir hier näher darauf eingehen. Der erste Paragraph dieses Kapitels
ıildert die Lage und das Verhältniß der Hügel, auf welchen Jerus. erbaut ist, mit
ılgenden Worten: „Durch drei Mauern war die Stadt befestigt, wo sie nicht von un-
ıgänglichen Thälern (*ἀβάτοις φάραγξιν*) umringt war, denn dort war nur eine
ıingmauer. Sie selbst nun war auf zwei Hügeln, ein Theil dem andern gegenüber
ı*ντιπρόσωπος*) erbaut, die durch ein dazwischen liegendes Thal (*μέση φάραγγι*) getrennt
ıaren, in welches die Häuser, eins an das andere gedrängt (*ἐπάλληλοι*) endigten. Von
ın Hügeln war der, welcher die Oberstadt trug, viel höher und gerader gestreckt (*τὸ
ıκος ἰθύτερος*); wegen seiner Festigkeit wurde er vom König David die Burg ge-
ınannt (dieser war der Vater des Salomo, welcher zuerst den Tempel erbaute), von uns
ır obere Markt, der andere aber, der Akra genannt wird und die untere Stadt trägt,
ı von zwei Seiten abgerundet (oder halbmondförmig, *ἀμφίκυρτος*). Diesem gegenüber
ıar ein dritter Hügel, von Natur niedriger als die Akra, und früher durch ein anderes
ıeites Thal getrennt. Denn in der Zeit, als die Hasmonäer herrschten, füllten sie
ıs Thal aus, indem sie die Stadt mit dem Tempel verbinden (*συνάψαι*) wollten, und
ı machten die Höhe der Akra durch Abtragen (*κατεργασάμενοι*) niedriger, damit der
ıTempel auch diese überrage. Das sogenannte Käsemacher-Thal (*ἡ τῶν τυροποιῶν
ıφάραγξ*), welches, wie wir sagten, den Hügel der Oberstadt und den unteren trennt, er-
ıstreckt sich (*καθήκει*) ganz bis Siloam hin, denn so nennen wir die süße und wasser-

reiche Quelle. Von außen aber waren die beiden Hügel der Stadt von tiefen Thälern umschlossen und wegen der steilen Abhänge an beiden Seiten gab es nirgends einen Zugang." So genau diese Beschreibung auf den ersten Anblick erscheint, so ungenau und unsicher in ihren Ausdrücken ergibt sie sich bei näherem Zusehen und man kann nicht anders sagen, als Josephus ist sich dabei selbst nicht klar gewesen. Auch diesen Punkt hat Hupfeld in der angeführten Abhandlung (Zeitschr. der DMG. XV, S. 191—217) bei Besprechung der Lage der Unterstadt oder Ἄκρα eingehend behandelt, und es bleibt daher hier nur übrig, übersichtlich die verschiedenen darüber aufgestellten Meinungen anzuführen und auf jene Unklarheiten in den Angaben des Josephus selbst aufmerksam zu machen. Bei weitem die verbreitetste, schon seit Brocardus vertretene und neuerlichst von Robinson (Pal. II, 50 ff. N. U. 7 ff. N. F. 270. ff.) verfochtene Ansicht (die historische Ausführung s. bei Robinson N. Unters. S. 31 ff.) ist die, daß der erste Hügel, der die Oberstadt trägt, der Zion, der Südabhang des westlichen Theiles der Landzunge, auf welcher Jerusalem liegt, ist, der diesem gegenüberliegende, Akra, der die Unterstadt trägt, die nördliche Hälfte jenes Höhenzuges bildet. Beide sind durch ein jetzt durch Verschüttung nicht mehr sichtbares, vom Jâfâthore die Davidstraße entlang sich ziehendes Thal geschieden, das in das Wâd einmündet und in Verein mit diesem bis zu seinem Ausgange am Siloam von Josephus Käsemacherthal, Tyropöon, genannt wird. Der dritte von Josephus erwähnte Hügel ist der Tempelberg, Moriah. Bei dieser Annahme bieten freilich die Worte des Josephus manche Dunkelheit und Schwierigkeit dar, namentlich wenn, wie von vielen Neueren geschieht, das Vorhandenseyn eines Thales zwischen der Nord- und Südhälfte des Westabhanges entschieden in Abrede gestellt wird (vgl. oben S. 599.), wobei die erwähnte Stellung des Akrahügel unmöglich wird. Man hat daher diesem andere Stellungen angewiesen, und zwar: 1) nördlich von der Tempelarea an der Stelle der Burg Antonia, etwa in der Gegend des heutigen Serais S. 608. (Williams, Schultz, Krafft), 2) südlich vom Tempel, auf dem Ausläufer des östlichen Höhenzuges (Olshausen, Unruh), und 3) auf dem Ostabhange des Zion, westlich von dem kleinen, wenig bemerkten Thälchen, das durch die Haret el-Jehud vom Bazar nach der Stadtmauer zu läuft (Tobler, s. oben S. 599.). Die gegen diese Annahme geltend zu machenden Gründe möge man bei Hupfeld nachlesen, mit dem ich nur der Ansicht Robinson's beitreten kann. Wie passend Tobler's Angaben zu vielen Stellen des Josephus ist, hat Hupfeld erwähnt, aber auch wie diese Hypothese unbedingt an dem Umstande scheitert, daß jenes kleine Thälchen unmöglich das Tyropöon des Josephus seyn kann, welches als φάραγξ die Oberstadt von der Unterstadt trennt und ganz bis nach Siloam hin sich erstreckt. Für die Annahme eines Thales am Nordabhange des Zion glaube ich aus Josephus selbst einen Beweis beibringen zu können, auf welchen, so viel mir bekannt ist, noch Niemand geachtet hat. Bei der Beschreibung der Thürme Hippikus, Phasael und Mariamne sagt Josephus (J. K. V, 4. 4.): „So beschaffen nun schienen die drei (Thürme) in der Größe viel bedeutender durch ihren Standort; die alte Mauer selbst nämlich, auf der sie standen, war auf einem hohen Hügel erbaut, und ragte über diesen Hügel, wie ein höherer Gipfel, etwa 30 Ellen empor, über welchen (Gipfel) die Thürme liegend um ein Bedeutendes an Höhe gewinnen mußten." Die 3 Thürme standen auf oder an der Nordmauer (κειμένοις δὲ πρὸς ἄρκτον αὐτοῖς) wie es gleich darauf heißt: sollte diese auf einem hohen Hügel stehen, so mußte dieser Hügel nach Norden zu nicht unbedeutend abfallen, mithin mit der gegenüberliegenden Höhe nicht blos eine flache, kaum bemerkbare Einsattelung, sondern ein wirkliches Thal bilden. Wie verhält sich nun unsere Annahme zu der Beschreibung des Josephus? Wenn Josephus sagt, die Stadt erhebe sich auf zwei einander gegenüberliegenden Hügeln, und diese beiden Hügel der Stadt seyen von tiefen Thälern umschlossen und wegen der steilen Abhänge an beiden Seiten habe es nirgend einen Zugang gegeben, so hat er dabei augenscheinlich die beiden, durch das Wâd geschiedenen Rücken der ganzen Landzunge im Auge; er spricht, wie Robinson mit Recht annimmt, speci-

dachisch, welche Formel Hupfeld S. 193 treffend aus der (besonders von Süden her betrachtet) hervortretenden Anschauung der Stadt als einer durch ihre Lage auf zwei Bergrücken, oder auf einer durch die mittlere Niederung gespaltenen Bergzunge, gedoppelten (worauf auch vielleicht die Orthographie des Namens Jerusalem als Dualis geht), erklärt. Diese Gegenüberstellung der beiden Hügel läßt Josephus aber dann sogleich wieder fallen und stellt den südlichen und nördlichen Theil des Westrückens als Ober- und Unterstadt einander gegenüber, und wir würden dadurch für die andere Annahme günstig gestimmt werden, welche die Akra auf den Ostrücken verlegt, wenn hier abgesehen von den übrigen Schwierigkeiten nur irgend wie ein früheres, wenn auch durch die Makkabäer verschüttetes Thal nachzuweisen wäre. Wie Josephus dazu kommt, ein solches verschüttetes Thal zu erfinden, ist oben S. 637. zu erklären versucht worden. Was die Benennung der Unterstadt als Akra betrifft, so ist das Verhältniß einfach wohl folgendes. Dem natürlichen Sachverhältnisse gemäß war schon in alter Zeit der Oberstadt auf dem Zion die Unterstadt am Fuße desselben, im Tyropöon und an den dem Zion gegenüberliegenden Abhängen entgegengesetzt (vergl. S. 623.). Dieser Name der Unterstadt blieb dann dem ganzen Stadttheile, der natürlich nach Norden hin sich immer weiter sowohl über den nördlichen Theil des West- als des Ostabhanges ausdehnte und durch die zweite Mauer eingefaßt wurde. Weil nun der Hauptbestandtheil dieses Stadtviertels auf der Nordwestanhöhe lag und Josephus auf diese die Akra, die Burg der Syrer, versetzte, so gebraucht er diese Benennung in weiterer Ausdehnung für den Hügel, auf dem sie stand, und auch für die ganze Unterstadt. Dies meint wohl auch Berggren, wenn er (Flav. Joseph. S. 23) sagt: „Akra, die Unteraltstadt, war jene niedere Fortsetzung oder Verlängerung des Zion und jene höhere Ausdehnung des Moriah, die an beiden Seiten des Tyropöon-Thales nördlich und nordöstlich bis zu der Tempelburganhöhe, von welcher die Benennung Akra genommen ward, herumlief. Die Unterstadt wurde also in Süd- und Nordakra durch das Tyropöon-Thal getheilt.“ Dies Letztere will nicht recht einleuchten, denn wenn wir mit Berggren das mitten durch die Stadt von Nordwest nach Südost laufende Thal als Tyropöon des Jos. ansehen, so kann dadurch doch nur eine Theilung in West- und Ostakra hervorgebracht werden.

Nicht mindere Dunkelheit und Unklarheit herrscht in der Darstellung, welche Josephus von dem Laufe der Stadtmauer im folgenden zweiten Paragraphen gibt. Von der ersten, ältesten Mauer sagt er: „Von den drei Mauern war die alte (τὸ ἀρχαῖον) wegen der Schluchten und des über ihnen sich erhebenden Hügels, auf dem sie erbaut war, schwer einzunehmen, und neben der vortheilhaften Lage des Ortes war sie auch noch stark befestigt worden, indem David, Salomo und die Könige nach ihnen in diesem Werke wetteiferten. Im Norden von dem sogenannten Hippikusthurm beginnend lief sie zum Xystos, schloß sich dann an das Rathhaus (τῇ βουλῇ) an und endigte an der westlichen Halle des Heiligthums. Auf der anderen Seite nach Westen begann sie an demselbigen Thurme, erstreckte sich durch den Bethso (Βηϑσώ) genannten Platz bis zum Essenerthore, wandte sich hierauf gegen Süden der Siloahquelle zu (ὑπὲρ τὴν Σιλωὰμ ἐπιστρέφον πηγήν), von wo sie wieder ostwärts an den Fischteich Salomo's zog, erstreckte sich von da bis zu einem Platze, den man Ophla nennt, (μέχρι χώρου τινὸς ὃν καλοῦσιν Ὀφλάν) und endigte an der östlichen Halle des Heiligthums.“ Diese Mauer hatte also im Norden bei dem sogen. Hippikusthurme ihren Anfang. Diesen Thurm, dessen ausführliche Beschreibung Josephus weiterhin in §. 3. gibt, haben wir in dem Nordostthurme der Citadelle wiedergefunden (s. oben S. 605, doch sucht ihn Williams Vol. I. Supplem. p. 75. Vol. II. 14 f. in dem nordwestlichen Thurme der Citadelle, während ihm der nordöstliche Davidsthurm der Phasaelsthurm ist) und so in ihm einen sichern Anhalt für die Bestimmung des Laufes dieser Mauer erhalten. Von hier aus lief die Mauer gegen Norden, d. h. der nördliche Theil der Mauer, nach dem Xystos zu, berührte das Rathhaus und endigte an der Westhalle des Tempels. Der

Xystos war ein bei dem Palaste der Hasmonäer an der Nordostecke des Zion gelegener Platz, dem Tempel gegenüber (s. Jüd. Kr. II, 16, 3. IV, 9. 12. VI, 3, 2.), von wo aus eine Brücke die obere Stadt mit dem Tempel verband. (VI, 6. 2.) Zwischen dieser Nordostecke des Zion und der westlichen Tempelhalle muß das Rathhaus gelegen haben, und ziehen wir nun den Angaben des Josephus gemäß die Nordmauer vom Hippikus, d. i. der Citadelle an der Nordwestecke des Zion, dem Nordrande desselben entlang, also mit der heutigen Davidsstraße parallel, nach der Nordostecke zu, so wird die von da aus weiter gezogene Linie auf die heutige Mehkemeh (s. oben S. 612.) treffen, mithin diese mit dem alten jüdischen Rathhause so ziemlich übereinstimmen. Diese Nordmauer des Zion ist auch die, welche sonst von Josephus noch die alte Mauer (τὸ ἀρχαῖον τεῖχος) im engeren Sinne des Wortes genannt ist, J. K. V, 9. 1., während diese Benennung in weiterem Sinne ebendas. C. 6, 1. vorkommt. Während man über den Lauf dieser Nordmauer so ziemlich allgemein einverstanden ist (vgl. Tobler Topogr. I, 83 f.), gehen die Ansichten über den Lauf der übrigen Mauer sehr auseinander. Nach Joseph. begann die Westmauer ebenfalls am Hippikus, lief über den Bethso genannten Platz nach dem Essener Thore, wandte sich von hier nach Süden der Siloahquelle zu, von wo sie wieder ostwärts an den Fischteich Salomo's bog, erstreckte sich von da bis zum Platze Ophla und endigte an der östlichen Tempelhalle. Hier haben wir wieder zum großen Theile uns anders woher nicht bekannte Localitäten, nämlich Bethso, das Essenerthor, den Fischteich Salomo's. Da zunächst der Lauf der Mauer vom Hippikus nach Süden aufgeführt wird, so haben wir Bethso an dem Westrande des Zion zu suchen, Schultz (S. 58.) möchte an den Garten des armenischen Klosters oder an den vielleicht schon zu Josephus Zeiten wenig bebauten, jetzt außerhalb der Stadt liegenden, südwestlichen Theil des Zion denken. Das Essenerthor muß südlich oder südöstlich von jenem Platze gelegen haben; Schultz setzt es in die südwestliche Ecke des Zion, etwa bei den Ruinen Hammâm Tebârijeh, weil Josephus von hier ab von der Südseite der Mauer spricht, also von dem Theile derselben, der von W. nach O. hinlief. Meiner Ansicht nach steht nichts entgegen, es mit dem Mistthore (s. S. 626) zu identificiren, denn wie die Lage desselben angenommen ist, kann von dem Laufe der Mauer, wenn wir ihn längs des Randes von Zion ziehen, recht wohl gesagt werden, er wende sich von hier an gegen Süden d. h. von SW. nach NO. nach der Siloahquelle zu. Bei dieser Angabe ist wohl zu bemerken, daß im Texte steht ὑπὲρ τὴν Σιλωὰμ ἐπιστρέφον πηγήν, was uns auf den Ostrand des Zion der Siloahquelle gegenüber, ich meine an den Ort, wo die jetzige Stadtmauer die Biegung von S. nach N. macht, führt. Wenn Jos. dann sagt, sie erstrecke sich von hier ostwärts nach dem Fischteich Salomo's, so will er damit offenbar sagen, daß hier die Mauer das Tyropöon überspringe. Dies geschieht, wie schon S. 639. erwähnt ist, am einfachsten so, daß wir die Mauer von jener Ecke der heutigen Stadtmauer über das Tyropöon hinweg nach dem gegenüberliegenden Westabhang des Ausläufers des Moriah führen, sie auf dem Plateau desselben bis zur Südspitze über Siloah und dem dabeiliegenden Teiche und von hier aus nördlich nach der Osthalle des Tempels führen. Ophla (הָעֹפֶל des A. T., 2 Chron. 26, 3. 33, 14. Nehem. 3, 26. 27. 11, 24.) ist bei Josephus immer nur ein bestimmter Ort, ein Theil dieses Ausläufers vgl. J. K. II, 17, 9. V, 6, 1. VI, 6, 2. Hiernach ist es ziemlich deutlich, daß die West-, Süd- und Ostmauer längs des äußeren Abhanges der beiden Hügel Zion und Ophel lief, und dies ist auch die einzige, zweckentsprechende Weise, während es gegen alle Regeln der Fortification seyn würde, die Mauer, wie Robinson (II, 102) es thut, das Thal Josaphat entlang zu ziehen; der Grund, den er dafür bringt, daß, wenn die Mauer längs dem Rande des Rückens oberhalb des Thales hinlief, nicht gesagt werden könne, sie höre an der östlichen Seite des Tempels auf, ist nicht stichhaltig, denn es ist nicht gesagt an der östlichen Seite des Tempels, sondern an der östlichen Halle, womit recht wohl das Südende derselben gemeint seyn kann. Es entsteht noch die Frage, wie war die Ummauerung des Theiles des Tyropöon beschaffen, der den Zion von Mo-

lich scheidet? Die Beschreibung des Josephus, der nur den äußeren Umfang der Mauer angibt, hindert durchaus nicht anzunehmen, daß sowohl der Ostabhang des Zion, als der Westrand des Ophel mit einer Mauer versehen gewesen sey, von welchen jene beim Xystus an dem Nordwestende des Zion, diese bei der Südwestecke des Tempels sich mit der andern Mauer vereinigten; beide Mauern waren dann wohl durch die Quermauer verbunden, die Josephus als das Tyropöon übersetzend beschreibt, und in diese möchte ich das „Thor zwischen den beiden Mauern über dem Königsgarten“ 2 Kön. 25, 4. Jer. 52, 7. verlegen, vgl. oben S. 629. Wir haben diesen Lauf der Mauer schon als den der alten Mauer wahrscheinlich gefunden (s. S. 635), und daß wenigstens der Zion rings herum von einer Mauer umschlossen war, geht daraus hervor, daß die Römer nach Eroberung der Unterstadt, des Tempels und der ganzen südlichen Gegend bis Siloam abgehalten waren, unmittelbar in die Oberstadt einzudringen, B. J. VI, 6 u. 7. Unzweifelhafte Spuren dieser alten Mauer sind bis jetzt noch nicht gefunden, nur muthmaßlich hat man Einiges hierher bezogen, s. Tobler Topogr. II, 88 ff. Dritte Wander. S. 336 ff. Robinson N. Forsch. S. 233.

Den Lauf der zweiten Mauer gibt Josephus nur in sehr dürftiger Weise an: „Die zweite Mauer begann bei dem Thore, welches man Gennath nannte und das noch zur ersten Mauer gehörte, und die nördliche Gegend umkreisend (κυκλούμενον) erstreckte sie sich bis zur Antonia.“ Eine besondere Wichtigkeit hat die Bestimmung des Laufes dieser Mauer für die Aechtheit des heil. Grabes, weil es lediglich auf sie ankommt, um das heutige Golgatha innerhalb oder außerhalb der Stadt fallen zu lassen. Daher ist denn hauptsächlich auch hierüber der Streit zwischen Robinson und seinen Gegnern entbrannt. Ersterer läßt die Mauer dicht beim Hippikus beginnen, von hier nordwärts quer über den höheren und ebeneren Theil von Akra laufen, dann nach dem Thale zwischen Akra und Bezetha, irgend wo in der Nähe des heutigen Damaskusthores in der Runde sich hinziehen, so daß sie dann entweder diesem Thale nach der Ecke von Antonia herab folgte, oder sonst dieselbe Richtung über den hohen Boden von Bezetha nahm; wiewohl das Ganze dieses letzteren Berges gewiß nicht davon eingeschlossen war. Der Lauf über den Kamm des Bezetharückens wird Robinson bei seinem 2. Besuche der wahrscheinlichere s. N. F. S. 248 f. 287. Letztere lassen dagegen die Mauer noch östlich von den drei großen Thürmen (Hippikus, Phasael und Mariamne) etwa in der Mitte der alten Nordmauer, bei den jetzigen Bazars, wohin sie das Thor Gennath setzen, beginnen; von hier aus nördlich mit dem Suk es-Semâni parallel nach dem Damaskusthore sich hinziehen, westlich von demselben mit der heutigen Stadtmauer sich vereinigen, und dann entweder ganz dem Laufe derselben folgen (Schultz) oder eine Strecke östlich vom Damaskusthore sich südlich wenden und dem Kamm des Bezetha entlang (etwa in dem heutigen Chot Bâb es-Sâhara) zur Ostseite der Antonia laufen (Williams). Abweichend davon führt Krafft die Mauer zuerst zwar übereinstimmend durch den Suk el-Lahm bis zur heutigen porta iudiciaria, läßt sie aber von da ganz dicht über der östlichen via dolorosa einen kurzen Bogentheil bis zur Antonia, dem jetzigen Serai (s. S. 608 f.) schlagen, womit auch Unruh übereinstimmt. Die Gründe gegen diesen Zug der Mauer haben Robinson, Tobler, Hupfeld des Ausführlicheren nachgewiesen, und ich verweise deßhalb namentlich auf Hupfeld's klare und übersichtliche Darstellung (a. a. O. unter B. S. 218.). Tobler (Topogr. I, 103 f.) läßt die Mauer ihren Anfang auf dem heutigen Platze der Citadelle (Schloßplatz) oder doch völlig in einer Nähe nehmen, von hier nach Norden zu westlich am Patriarchenteiche vorbeilaufen, dann, die Kirche des Christusgrabes einfassend eine sanfte Biegung nord- und ostwärts in der Gegend des Hâret el-Chânkeh und Tarîk el-'Alâm, lieber aber eine stärkere Biegung gegen die Nordmauer der heutigen Stadt und des Damaskusthores machen, um in der Gegend des nordwestlichen Tempelplatzthores, Bâb el-Ghawârineh, überzugehen. Nach den Resten des Alterthums aber, die er in der jetzigen Stadtmauer östlich und westlich vom Damaskusthore fand (Dritte Wander. S. 339 ff.) wird er

jetzt wohl auch diese zweite Mauer im Ganzen, wenigstens bis östlich vom Damascus-thore, mit der heutigen Stadtmauer identificiren. Dies thut Hupfeld, welchem sich als Resultat seiner Untersuchung ergibt (a. a. O. S. 223.): „Demnach hat die zweite Mauer im ganzen denselben Lauf gehabt, wie die heutige Stadtmauer in ihrer nördlichen Hälfte; nur etwa mit Ausnahme des Anfangs, der, da alte Spuren fehlen, vielleicht mit Robinson etwas weniger zur NWEcke zu ziehen ist.“ Dieser Annahme steht entgegen, daß Joseph. sagt, die Mauern erstrecken sich bis zur Antonia (*ἀνῄει μέχρι τῆς Ἀντωνίας*); es kommt dabei darauf an, wie man die Antonia annimmt. Läßt man sie mit Robinson die ganze nördliche Seite des Tempels einnehmen, so hat der Ausdruck keine Schwierigkeit; legt man sie aber nur an die NWEcke des Tempels, so muß man entweder den gezwungenen Lauf der Mauer entlang des Kammes des Bezetha annehmen, oder man darf auf jene Angabe des Josephus nicht zu viel geben, was meiner Ansicht nach um so eher angeht, da der Ausdruck „sie erstreckt sich bis zur Antonia“ durchaus nicht so bestimmt ist, als vorher „sie schließt sich an die östliche Halle des Tempels an“, indem Joseph. mit jenem Ausdrucke im Allgemeinen nur die Nordseite des Tempels gemeint haben mag. Wie dem auch sey, die von Hupfeld für diesen Lauf angeführten Gründe, daß das Heiligthum auch von der Nordseite von der Stadtmauer gedeckt war, und namentlich der Umstand, daß wir hierdurch wieder auf die alten Mauern des Nehemia zurückkommen, scheinen mir so zwingend, daß kaum etwas dagegen vorgebracht werden kann. Bei solchem Laufe der Mauer nun fällt freilich die Aechtheit des jetzigen Golgatha unbedingt, und ich beziehe mich dabei auf das Bd. V, S. 310. von mir Gesagte, wozu ich noch die Beistimmung Van de Velde's (Reise II, 34 ff.) fügen kann. Es bleibt hierbei nur noch die Frage zu beantworten: wie kam es, daß man, wenn einmal keine feste Tradition vorhanden und die Feststellung des Ortes der freien Wahl überlassen war, gerade gegen die Angaben der Schrift einen innerhalb der Stadt gelegenen Ort wählte? Die Auflösung dieses Räthsels gibt Tobler (Golgatha S. 164.) darin, daß die Urkirche nicht eigentlich außer den Stadtmauern, an einem unsichern, durch Mauern nicht geschützten Ort aufgeführt wurde, wenn man ihr in der Nähe den Schutz derselben geben konnte. Dieser Umstand erklärt Alles, wobei wohl zu beachten ist, daß der fromme Glaube des Alterthums sich durchaus nicht kritisirend verhielt, wie unzählige Beispiele beweisen.

Die dritte, von Agrippa erbauete Mauer (B. J. II, 11. 6. Antt. XIX, 7, 2.) beschreibt Josephus a. a. O. folgendermaßen: „Die dritte hatte ihren Anfang bei dem Hippikusthurm, von wo sie bis zur nördlichen Gegend (*μέχρι τοῦ βορείου κλίματος*) an den Psephinosthurm hinlief, dann gegenüber von dem Grabmal der Helena (der Königin von Adiabene und Mutter des Izates) und durch die Königshöhlen hinzog und bei dem Eckthurm an dem sogenannten Walkerdenkmale sich umbog; hernach schloß sie sich an die alte Mauer an, und endigte in das Thal Kidron. Diese dritte Mauer hatte Agrippa um die neugebaute Stadt gezogen, welche zuvor ganz bloß gewesen war. Denn wegen des Anwachsens der Bevölkerung dehnte sich die Stadt allmälig über die Mauern hinaus aus; und indem man die nördlich vom Tempel gelegene Gegend (*τοῦ ἱεροῦ τὰ προσάρκτια πρὸς τῷ λόφῳ*) an dem Hügel in den Umkreis der Stadt zog, mußte man bald noch weiter greifen und einen vierten Hügel, welcher Bezetha genannt wird, überbauen. Der Burg Antonia gegenüber gelegen war derselbe durch einen tiefen Graben von ihr getrennt, den man absichtlich gezogen hatte (*διεταφρεύθη γὰρ ἐπίτηδες*), damit nicht mit dem Hügel zusammenhängend die Grundmauern der Antonia (*τῷ λόφῳ συνάπτοντες οἱ θεμέλιοι τῆς Ἀντωνίας*) leicht zugänglich und weniger hoch seyn möchten. Deßhalb verlieh auch die meiste Höhe den Thürmen die Tiefe des Grabens. In der Landessprache hieß der neugebaute Theil Bezetha, was man mit „Neustadt“ (בֵּית חֲדְתָא?) übersetzen kann. Die Mauer war aus 20 Ellen langen und 10 Ellen breiten Steinen zusammengefügt, die weder leicht mit eisernen Werkzeugen untergraben noch mit Maschinen erschüttert werden konnten. Die Mauer selbst hatte 10 Ellen in der Breite und

ihre Höhe würde ohne Zweifel die Breite bedeutend überstiegen haben, wenn nicht der Eifer dessen, der das Werk angefangen, gehindert gewesen wäre. Später, obgleich von den Juden mit Eifer daran gearbeitet wurde, erhob sie sich nur zu 20 Ellen, und hatte 2 Ellen hohe Schutzwehren (ἐπάλξεις) und drei Ellen hohe Zinnen (προμαχῶνας), so daß die Gesammthöhe 25 Ellen betrug. Die Mauer war von 20 Fuß breiten und eben so hohen Thürmen überragt, welche viereckig und wie die Mauer selbst massiv (πλήρεις) waren. Ueber dem 20 Ellen hohen massiven Grundstock der Thürme befanden sich prächtige Gemächer und oberhalb derselben Söller (ὑπερῷα). Derartige Thürme hatte die dritte Mauer 90; der Zwischenraum zwischen 2 Thürmen betrug jedesmal 200 Ellen. Auf der mittleren Mauer waren 14, auf der alten 60 Thürme vertheilt. Der Umfang der ganzen Stadt betrug 33 Stadien." — Durch diese letzte Angabe wird an und für sich schon die Annahme Krafft's widerlegt, die dritte Mauer des Josephus stimme mit der heutigen nördlichen Stadtmauer überein, deren Umfang, mag man die Südgränze auch noch so weit messen, nur höchstens auf 26 Stadien gebracht werden kann. Daher ziehen denn auch alle Anderen die dritte Mauer des Josephus außerhalb der heutigen Stadtmauer und nur v. Raumer (4. Auflage S. 437—440) läßt sich durch einzelnes Scheinbare, was Krafft's Beweisführung darbietet, bewegen, ihm beizutreten, wiewohl er selbst (Anm. 60c) zugestehen muß, daß auch diese Hypothese ihr Bedenkliches habe. Wir können uns hier natürlich nicht auf ein näheres Eingehen in Krafft's Beweisführung einlassen; hat das, was wir über den Lauf der zweiten Mauer gesagt haben, Grund, so ist damit von selbst diese Hypothese widerlegt. Aber auch die, welche die dritte Mauer außerhalb der jetzigen Stadtmauer legen, ziehen sie verschieden. Der erste, welcher an Ort und Stelle genauere Forschungen darüber anstellte, Robinson (Band II. S. 107 ff.) zieht sie so, daß er diese dritte Mauer von der heutigen NWEcke der Stadt sich noch bis 1350 engl. Fuß weiter in derselben Richtung fortsetzen läßt, wo er schon in einer Entfernung von 700 Fuß an Spuren alter Mauerreste fand, eben solche konnte er dann bis c. 1100 Fuß nördlich von hier verfolgen, von welchem Punkt aus er die Mauer östlich, parallel mit der jetzigen Stadtmauer bis an den Rand des Kidron und von hier südlich auf dem Westabhange des Thales bis zur NOEcke der jetzigen Stadtmauer zieht. Schultz (S. 62 ff.), davon ausgehend, daß nach Robinson's Bestimmung des Laufes ihr der natürliche Schutz gefehlt haben würde, den sie hatte, sobald sie mehr dem Nord- und Ostrande des Kidronthales folgte, zieht sie so, daß er zuerst auch die Robinson'schen Spuren, die er noch viel deutlicher wahrgenommen haben will, verfolgend mit diesem bis zu dem Punkt, wo Robinson's Mauer nach O. sich wendet, übereinstimmt, von hier aus aber gerade nach Norden geht und die Königsgräber noch einschließend die Mauer dem Rande des Kidron entlang bis zur Vereinigung mit der heutigen Ostmauer führt. Ziemlich ebenso zieht Unruh (S. 249 f. u. Taf. VIII.), nur daß er nicht ganz so weit nördlich und östlich geht, sondern diesseit der Königsgräber bleibt und die Mauer am Birket el-Hidsche (s. oben 603.) enden läßt. Die von Robinson und Schultz so deutlich bemerkten Ueberreste der alten Mauer stellt freilich Krafft (S. 37.) entschieden in Abrede, indem er nach oft wiederholter Untersuchung in denselben nur Reste zerstreuter Bauten der verschiedensten Zeiten, die nie zu einer großen Stadtmauer zusammengehört haben, zu erkennen vermochte, und auch Tobler (Topogr. I. S. 117 f.) und Van de Velde (II. S. 223) können sich trotz aller Bemühungen keines großen Erfolges rühmen; und doch erkennt wieder Tobler auch von der NWEcke der Stadt aus eine wallartige Linie gegen NWest, Reste von Thürmen, eine Art Bollwerk. Es werden auch hier Aufgrabungen und weitere Nachforschungen angestellt werden müssen, ehe man zu einem Resultate gelangen wird. Tobler, von dem Grundsatze ausgehend, man müsse, wenn man die dritte Mauer suchen will, nicht bloß das Geschichtbuch in der Hand haben, sondern auch und vielleicht zuerst über die Terrainverhältnisse so zu sagen einen strategischen Blick werfen, zieht die Mauer ziemlich gleich mit Schultz, nur daß er die Königsgräber nicht ein-

schließt, sondern führt sie an ihrer südlichen Seite vorüber immer gleich über dem Thale Josaphat, sowohl da, wo es von Abend gegen Morgen, als da, wo es von Mitternacht gegen Mittag sich richtet, bis unter die NOEcke des Haram, wo sie in die älteste Mauer übergehen mochte. Denselben Lauf nimmt die Mauer bei Williams (I, p. 148.). Es kommt hierbei viel auf die Bestimmung der Lage des **Grabes der Helena** an, dem gegenüber nach Joseph. die Mauer durch die **Königshöhlen** (*διὰ σπηλαίων βασιλικῶν*) nach dem Walkerdenkmale sich hinzog. Das Grab der Helena wird von Robinson (II, 190 ff. N. U. S. 125 ff. N. F. S. 329.) mit den Gräbern der Könige (s. oben S. 614 f.) identificirt, wobei das, was Pausanias (Beschreibung Griechenlands 8, 16, 5.) von der merkwürdigen steinernen Thür berichtet, die durch ihren künstlichen Mechanismus jährlich nur einmal an einem gewissen Tage und zu gewisser Stunde sich öffnet, außerdem aber nur durch Zerbrechen der Thür geöffnet werden kann, wenigstens was den künstlichen Mechanismus betrifft in dem merkwürdigen Verschluß durch die Rollscheibe eine Erklärung findet. Freilich will die von Josephus auf 3 Stadien von der Stadt, gegenüber den Frauenthürmen in der dritten Mauer (Antt. XX, 4, 3. B. J. V, 2, 2. 3, 3.) angegebene Entfernung nicht passen, weßhalb **Schultz** (S. 66.), **Williams** (II, 522.) und **Tobler** (Topogr. II, 301.) dieses Grab im NW. der Stadt, eine Strecke weit vom Psephinus, zwischen diesem und den Gräbern der Könige ansetzen. Diese letzteren sind ihnen dann die königlichen Höhlen des Josephus, die mit den anderweit genannten Gräbern des Herodes (B. J. V, 3, 2.) identisch sind; doch sind diese nicht mit dem Grab des Herodes (B. J. V, 12, 2.) zu verwechseln, indem sie wohl nur vom Herodes angelegte Gräber für seine Familien sind.

Das Walkerdenkmal am Eckthurm wird demnach wohl an der NOEcke, da wo das Thal Josaphat in seinem Laufe nach Süden umbiegt, zu suchen seyn. — Wir sehen, wie viel Unsicheres und Unklares für uns noch in allen diesen Bestimmungen ist; immer und immer erneute Forschung an Ort und Stelle, neue Funde und Nachgrabungen müssen später einmal Sicherheit und Entscheidung bringen.

Wenden wir uns nach dieser Beschreibung der Lage und Mauern Jerusalems bei Josephus zu dem, was derselbe sonst noch von topographischen Angaben in Beziehung auf Jerusalem bringt, wobei natürlich hier nicht beabsichtigt werden kann, jeden einzelnen Punkt genau und eingehend zu erörtern, da einestheils hierzu ein bei weitem größerer Raum, als uns zugemessen ist, erforderlich seyn würde, anderentheils es ja hier auch nur auf das ankommt, was mit dem biblischen Jerusalem im Zusammenhang steht. Zunächst fällt uns, mit Uebergehung des Herodianischen Tempels, der schon Bd. XV. S. 514 ff. besonders behandelt ist, die Burg Antonia als der Beachtung werth auf. Diese Burg, welche früher den Namen *Βάρις* (mit הַבִּירָה Nehem. 2, 8 identisch) führte, später von Herodes nach seinem Gönner Antonia genannt wurde (Bell. Jud. I, 3, 3. 5, 4.), war zuerst von Johannes Hyrkanus erbaut (Antt. XVIII, 4, 3.) und es wurde dort der hohepriesterliche Schmuck aufbewahrt (Antt. XV, 11, 4). Herodes ließ sie dann noch weiter befestigen und ausbauen. Sie lag an der Nordseite des Tempels (Bell. Jud. I, 21, 1.), und Josephus gibt von ihr in Jüd. Kriege V, 5, 8. in Wesentlichen folgende Beschreibung: „Die Burg Antonia bildete mit zwei Hallen des äußeren Tempels (*τοῦ πρώτου ἱεροῦ*), der westlichen und nördlichen, einen Winkel (*καταγωνίαν δύο στοῶν ἔκειτο*); gebaut war sie auf einen fünfzig Ellen hohen, von allen Seiten abschüssigen (*ὑπὲρ πέτρας . . . περικρήμνου δὲ πάσης*) Felsen. Der Fels war von seinem Fuße an mit glatten Steinplatten belegt, theils zur Zierde, theils damit Jeder, der hinauf zu klimmen oder hinabzusteigen versuchte, abgleiten möchte. Vor dem Burggebäude war eine 3 Ellen hohe Mauer, innerhalb welcher der ganze Aufbau der Antonia (*τὸ πᾶν ἀνάστημα τῆς Ἀντωνίας*) auf 40 Ellen emporstieg. Das Innere hatte die Räumlichkeiten und die Einrichtung eines Palastes (Gemächer jeder Art, Hallen, Bäder, geräumige Kasernenhöfe — Ansehen einer Stadt) — Das Ganze hatte das Ansehen eines Thurmes, war aber auf den Ecken wieder mit

vier Thürmen besetzt, von denen die übrigen (οἱ ἄλλοι) 50 Ellen hoch waren, der aber an der südlichen und an der östlichen Ecke (d. i. Südostecke) 70 Ellen, so daß man von diesem aus das ganze Heiligthum übersehen konnte. Wo sie sich aber an die Hallen des Heiligthums anschloß, hatte sie nach beiden Stiegen hinunter (εἰς ἀμφοτέρας εἶχε καταβάσεις), durch welche die Wachen (denn es lag immer eine römische Legion in ihr) hinabstiegen und, in den Hallen vertheilt, bewaffnet an den Festen das Volk bewachten, damit es keine aufrührerischen Bewegungen mache. Wie der Tempel für die Stadt, so war für den Tempel die Antonia eine Zwingburg" .... „Es ist weit leichter", sagt Tobler (Topogr. I. S. 634), „diese Worte zu verstehen und zu deuten, als sie mit der Ortsbeschaffenheit durchgängig in Einklang zu bringen, und dieser Stein des Anstoßes wird schwerlich je gänzlich beseitigt werden können." Es geht uns mit den Angaben des Josephus auch hier wie vorher, so bestimmt und genau sie beim ersten Anblick erscheinen, so viel Unbestimmtes, Unklares und Verworrenes findet sich bei näherem Zusehen und bei Vergleichung mit seinen übrigen Angaben. So haben sich denn auch über die Lage und Gestalt der Antonia verschiedene Ansichten geltend zu machen gesucht. Robinson (Paläst. II, 73 ff.; N. Unters. 83 ff.) nimmt an, die Antonia habe, in gleicher Ausdehnung wie die Tempelarea, nämlich 1 Stadium im Quadrat, die ganze Nordseite der jetzigen Tempelarea eingenommen, macht aber einen Unterschied zwischen dem eigentlichen Kastell, der Antonia im engeren Sinne, auf der Nordwestecke dieses Raumes und der weiteren Ausdehnung bis zur Ostmauer, welche die weiten Räumlichkeiten, Hallen, Bäder, Kasernenhöfe umfaßt habe. Jenen 70 Fuß hohen Eckthurm setzt er an die Ostmauer. Mit großem Scharfsinn hat Robinson seine Hypothese zu stützen versucht, aber es steht ihr doch Manches entgegen. Zunächst wird, auch wenn wir den Unterschied zwischen der Antonia im engeren und weiteren Sinne zugeben wollen, dadurch doch noch nicht der Einwand beseitigt, daß die Antonia mit dem Tempel eine Ecke bildete (Bell. Jud. V, 5, 8. Antt. XV, 11, 4. ἀκρόπολις ἐγγώνιος), und eben so wenig läßt es sich damit vereinigen, daß die Hallen des Tempels mit der Antonia zusammenhingen. Bell. Jud. V, 5, 8. VI, 2, 9. Mit Recht hebt ferner Krafft (S. 75) dagegen hervor, daß Pompejus und Herodes (Antt. XIV, 4, 2. Bell. Jud. I, 7, 2—4. 17, 8. XIV, 15, 14. 17, 18.) von N. her, wo der Tempel zugänglich war, die Belagerung desselben beginnen und ohne die Antonia vorher zu nehmen, nach dem Inneren vordringen. Daher läßt Krafft die Antonia als ein Viereck in die Nordwestecke des Tempelraumes eingreifen, so daß die westliche und die nördliche Halle sich an sie anschließen. Aehnlich construirt Tobler (Topogr. I, 639), nur daß bei ihm umgekehrt die Tempelarea in die Antonia eingreift und die Süd- und Ostmauer derselben an die West- und Nordhalle des Tempels sich anschließt. v. Raumer dagegen (S. 429 d. 4. Ausg.) setzt die Antonia in der Ausdehnung von ¼ Stadium im Quadrat so an die Nordwestecke der Tempelarea, daß die Südmauer der Antonia als Fortsetzung der Nordhalle des Tempels nach Westen zu, die Ostmauer als Fortsetzung der Westhalle nach Norden zu erscheint. Dagegen aber erhebt sich entscheidend der Einwand, daß dann die Antonia auf den Ostabhang des Wâd zu stehen käme, und in einem späteren Zusatze (S. 430) sagt v. Raumer selbst, daß es nicht denkbar sey, daß die Antonia an eine Linie gegränzt hätte, welche durch den Zusammenstoß der Nord- und Westhalle gebildet wäre; er spricht sich vielmehr für die Tobler'sche Annahme aus. Diese oder noch mehr die Krafft'sche, scheint mir auch mit den übrigen Angaben am meisten vereinbar zu seyn. Hierdurch wird es deutlich, warum der Thurm in der Südostecke der Antonia die größere Höhe hatte, um den ganzen Tempel überschauen zu können, hierdurch erklärt sich am ungezwungensten das Anschließen der Hallen an die Antonia, hierdurch wird es möglich, daß Bell. Jud. VI, 1, 8. der Bithynische Centurio Julianus aus der Antonia hervorspringend, die Juden bis in die Ecke des inneren Tempelhofes zurücktreiben konnte, was unmöglich war, wenn zwischen der Antonia und dem Tempelvorhofe die vollständigen Hallen standen. Wie weit freilich diese

Antonia in die Tempelarea eingegriffen habe, wird sich, bevor nicht darauf hin genaue Untersuchungen des jetzigen Tempelplatzes angestellt sind, schwerlich bestimmen lassen, so viel ist aber wohl gewiß, daß die Nordseite derselben nicht über das jetzige Serai hinausgereicht habe, weil einestheils der jenseits des Tarik Sitti Mirjam aufsteigende Boden des Inner-Bezetha dies verbietet, andererseits es höchst wahrscheinlich ist, daß der heutige Bethesdateich, Birket Isra'il, noch ein Ueberrest des an der Nordseite der Antonia gezogenen tiefen Grabens (Bell. Jud. I, 7, 3. Antt. XIV, 4, 2) ist.

Die andere bedeutendste Festung Jerusalems (Antt. XV, 7, 8. 8, 5.) zur Zeit der Belagerung war die Königsburg (ἡ βασιλικὴ αὐλή, Bell. Jud. II, 15, 1. 19, 4. VI, 7, 1. 8, 1.) des Herodes, deren Beschreibung Josephus B. J. V, 4, 4. gibt. Sie stand in der oberen Stadt (B. J. I, 21, 1. Antt. XV, 9, 3.), auf der Westseite (VI, 8, 1.), an der Stelle der alten Burg; von einer 30 Ellen hohen Ringmauer umgeben, enthielt sie herrliche Zinnen, Hallen, Gärten u. dergl. Nördlich von der alten ersten Mauer gedeckt, war die Befestigung durch drei mächtige Thürme auf oder an derselben: Hippikus, Phasaelus und Mariamne vervollständigt (B. J. II, 3, 1. V, 4, 4. Antt. XVI, 5, 2. XVII, 10, 2). Bei der Zerstörung ließ Titus diese Thürme stehen als Denkmal seines Glückes und um der Nachwelt Zeugniß zu geben, wie herrlich und wie stark befestigt die Stadt war, welche der Tapferkeit der Römer unterlag, B. J. VI, 9, 1. VII, 1, 1.). Dem Herodianischen Palaste gegenüber auf der Ostseite, in der Nordostecke des Zion, lag der Königspalast der Hasmonäer, τὰ βασίλεια bei Josephus, und auch der obere Palast, ἡ ἀνωτέρω αὐλή (B. J. II, 17, 6). Auf der Stelle dieses Palastes erbaute sich später Agrippa II. einen weitläufigen Palast (Antt. XX, 8, 11). Wie Berggren (Flav. Joseph. S. 26. Nr. 20.) auf die Annahme kommt: „der alte Salomonische und Asmonäische Palast, wo nachmals König Agrippa II. auch ein Prachtgebäude für sich aufführte, lag auf Moria, an der westlichen Tempelhalle“, ist mir unbegreiflich, da Stellen, wie Bell. Jud. I, 7, 1. 13, 3. II, 3, 1. 16, 3. 19, 4. V, 4, 2. Antt. XIV, 13, 4. klar und deutlich die Lage in der Oberstadt, also auf dem Zion, darthun. An der Ostseite der Königsburg, vielleicht auf einem terrassenförmigen Absatze, dem Tempel gegenüber, lag der Xystus, ὁ Ξυστός, ein von Säulen umgebener Freiplatz, B. J. II, 16, 3. Antt. XX, 18, 11. Von hier führte eine Brücke, die weggenommen werden konnte, nach der Westhalle des Tempels, in welcher dem Xystus gegenüber ein Thor sich befand, über dem Johannes im Kampfe gegen Simon einen nach ihm benannten Thurm hatte erbauen lassen, B. J. I, 7, 2. VI, 3, 1. 6, 2. 8, 1. Antt. XIV, 4, 1. Daß der Xystus zwei gegeneinander überstehende gemauerte und bedeckte Gänge oder Hallen, von denen auf jeder Seite des Tyropöon eine stand, gewesen wären, wie Berggren a. a. O. S. 25. Nr. 19. annimmt, ist in keiner dieser Stellen angedeutet und kann auch nicht aus IV, 9, 12., wo von einem von den Zeloten zum Schutze des Tempels „oberhalb des Xystus (τοῦ Ξυστοῦ καθύπερθεν)“ errichteten Thurme die Rede ist, gefolgert werden, da hier nur die Gegend, in welcher der Thurm errichtet ward, bezeichnet werden solle. Noch viel weniger geht aus VI, 6, 2. hervor, daß der Xystus auf dem Moriah gelegen habe, wie Berggren S. 49 Nr. 67. folgert: „Bestand er (X.) nur aus einer einzigen Säulenhalle, so muß diese mit ihren Thoren auf der Moriahseite gestanden haben, denn vom Inneren des Tempels, gegen Westen gewandt, hielt Titus die Unterredung mit den Rebellenhäuptern — und hier, heißt es, stand Xystus mit den Thoren und der Brücke als Scheidewand zwischen den Unterredenden. Xystus muß daher in Verbindung mit der westlichen Tempelhalle gestanden haben.“ Es heißt aber im Texte nicht: hier stand Xystus u. s. w., sondern: „hier waren über dem Xystus (ὑπὲρ τὸν ξυστὸν) Thore und eine Brücke, welche die obere Stadt mit dem Tempel verband.“ Dies ὑπὲρ τ. ξ. ist also gleichbedeutend mit τοῦ ξ. καθύπερθεν in IV, 9, 12. Robinson will in dem von ihm entdeckten Reste eines Brückenbogens am Südende der Westseite des Haran die Spur dieser Xystusbrücke finden, aber dafür paßt die Lage nicht, weßhalb Krafft und Tobler andere Hypothesen darüber aufstellten, wie schon oben S. 610 f. erwähnt ist.

Andere Paläste werden von Josephus noch genannt: der des Agrippa und der Berenice nebst dem Hause des Hohenpriesters Ananias in der Oberstadt, B. Jud. II, II, 17, 6.; der von Grapte, einer Verwandtin des Königs Izates von Adiabene erbaute Palast, B. J. IV, 9, 11.; der Palast der Helene, Mutter des Monobazos, in der Mitte der Unterstadt (Akra), B. J. V, 6, 1. VI, 6, 3.; und der Hof des Monobazos, wohl östlich von Siloah V, 6, 1. Von anderen Gebäuden sind noch zu erwähnen: das Archiv, *τὰ ἀρχεῖα*, wo namentlich die Schuldurkunden aufbewahrt wurden, B. J. II, 17, 6. VI, 6. 3.; das Rathhaus, *τό βουλευτήριον*, V, 4. 2. VI, 6, 3.; vgl. oben S. 641., das Theater des Herodes, Antt. XV, 8, 1.

Von Märkten werden angeführt: der obere Markt in der Oberstadt auf dem Zion, B. J. II, 14, 8. 15, 2., der Holzmarkt, *δοκῶν ἀγορά*, in oder bei der Neustadt, II, 19, 4.; der Wollmarkt, die Schmiedewerkstätten und der Kleidermarkt in der Neustadt, V, 8, 1.; Wasserbehälter: der Sperlings- oder Seifenkrautteich, *ἡ Στρουθίου καλουμένη κολιμβήθρα*, wahrscheinlich der jetzige Birket Israil, und der Mandelteich, *κολ. Ἀμυγδάλων*, der jetzige Patriarchenteich, V, 11, 4. Wo der Schlangenteich, *τῶν Ὄφεων κολ.*, zu suchen sey, hängt von der Bestimmung der Gräber des Herodes, welche daranstießen, ab, V, 3, 2.

Außer den berührten Punkten könnten noch manche andere, deren Josephus Erwähnung thut, hier erörtert werden, aber theils ist ihre genaue Bestimmung zu unsicher und schwierig, theils hängen sie mit der Belagerung und Zerstörung Jerusalems, die wir als mit den biblischen Nachrichten in keiner Verbindung stehend übergehen, zu eng zusammen, als daß wir hier ausführlicher darauf eingehen könnten. **Arnold.**

Nachschrift. Vorstehendes war schon für den Druck fertig, als mir die vom Consul Dr. Rosen in der Zeitschrift der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft Bd. XVII. S. 736 ff. gegebene Anzeige des Buches: „Bibel und Josephus über Jerusalem und das heilige Grab wider Robinson und neuere Sionspilger, als Anhang zu Reisen im Morgenlande von J. Berggren. Lund. 1862. 8.“, in die Hände kam. Sowohl diese Schrift als die Bemerkungen Rosen's sind für die topographischen Fragen in Betreff des alten Jerusalem von der höchsten Wichtigkeit, aber leider fehlen Raum und Zeit, um sie hier auch nur dem Hauptpunkte nach darzustellen und zu beurtheilen. Dasselbe gilt von dem eben erst mir zugegangenen Buche: „Jerusalem und das heilige Land. Pilgerbuch nach Palästina, Syrien und Aegypten von Dr. Sepp. 2 Bände. Schaffhausen 1863. gr. 8.“ — Ich finde vielleicht Gelegenheit in dem zu erwartenden Supplementbande die betreffenden Punkte noch einmal zu besprechen und eingehender zu erörtern. **A.**

Zippora, צִפֹּרָה, Vogelweibchen, LXX. *Σεπφώρα*, eine der 7 Töchter des midianitischen Priesters Reguel (= Jethro? vgl. Bd. X. S. 43 Anm. und dagegen Keil und Knobel zu 2 Mos. 2, 19; יֶתֶר, יִתְרוֹ, Amtsname, = sacrorum antistes); erste Gattin des Moses und Mutter seiner beiden Söhne Gerson (2 Mos. 2, 21 f.) und Elieser (18, 2). Moses nahm sie mit nach Aegypten (4, 20). Als er auf dem Wege dahin wegen der vielleicht aus Rücksicht auf sein eigensinniges und leidenschaftliches (Kurz, Gesch. des A. Bundes, II, 54 f.) Weib unterlassenen Beschneidung seines Sohnes (nach Keil, Exodus S. 343 des Zweiten, s. dagegen Knobel, Exodus S. 40 f.) in der Herberge von einer tödtlichen Krankheit befallen wurde, holte sie dieses, für den zum Bundesmittler berufenen Mann besonders unerläßliche Bundeszeichen nach, wozu sie sich eines Steinmessers bediente, vgl. Jos. 5, 2 f. Die Beschneidung scheint ihr übrigens, als einer Abrahamidin (1 Mos. 17, 27) etwas Bekanntes gewesen zu seyn, wie sie denn, obwohl nicht allgemein, unter den alten Arabern im Brauch war. Blutbräutigam nennt sie Moses (V. 25 f.), weil sie ihn gleichsam sich auf's Neue zum Bräutigam erwirbt, sein Leben sich erkauft mit dem Blute ihres Sohnes. Vgl. darüber Marckii syll. diss. phil. theol. L. Bat. 1717 ex. 4. p. 92 sqq. Oder man bezieht (Metzger, Stud. u. Krit. 1853. S. 199) das „Blutbräutigam“ auf den Sohn, nach Anderen auf Jehova

(Marokius l. c. p. 107), was allerdings mit der Bedeutung der Beschneidung stimmt, denn „die Beschneidung sagte dem beschnittenen Mann, daß er Jehova zum Bräutigam habe, dem er durch die bei der Beschneidung vergossenen Blutstropfen Treue gelobt, eine Anschauung, die auch unter den Ismaeliten und Moslemen so tief gewurzelt ist, daß sie wie die Juden, den Beschneidungstag die Beschneidungshochzeit nennen und so feierlich, wie eine Vermählungshochzeit, begehen" (Delitzsch, Genes. S. 386 f.). Von Aegypten war Zippora, wie es scheint, bald wieder mit ihren Söhnen zu ihrem Vater zurückgezogen und erst auf dem Zuge durch die Wüste am Sinai vereinigte sie sich wieder mit Moses (1 Mos. 18, 1 ff.). Zwei verschiedene Relationen anzunehmen (s. Knobel zu Exodus S. 36. 179), nach deren einer sie in Midian zurückgeblieben sind, ist nicht nothwendig. Gründe, warum Moses Frau und Kinder aus Aegypten nach Midian zurückschickte (אַחַר שִׁלּוּחֶיהָ 2 Mos. 18, 2. kein Einschiebsel) — liegen nahe; doch wäre es auch nicht unmöglich, daß die Rückkehr Zippora's mit ihren Söhnen sofort nach jenem Vorfall in der Herberge stattfand, wenn auch וַיִּרֶף מִמֶּנּוּ V. 26. nicht zu übersetzen ist: er ließ ihn (den Sohn mit der Mutter) von sich, oder sie ließ von ihm. Von ihrem Tode erzählt die Geschichte nichts; ebensowenig, ob Moses das im 4. Buch 12, 1. erwähnte kuschitische (äthiopische? nach der jüdischen Sage bei Joseph. Alt. II, 10, 2. Tharbis, Tochter des äthiop. Königs, die er schon vor dem Auszug geheirathet) Weib erst nach dem Tode der Zippora geehelicht hat (J. D. Michaelis, Vater, Rosenmüller, Winer, Baumgarten, Ewald, Gesch. II, 229 f., Keil u. A.). Nach Andern wurde Zippora, die Midianitin, Schimpfs halber von Aaron und Mirjam Kuschitin genannt, weil Midianiten wie überhaupt Abrahamiden von Ketura und Ismael mit Kuschiten gemischt waren (1 Mos. 25, 2 ff. 13 ff. vgl. 10, 7 ff.). So Calvin, Vatablus, Piscator, Grotius, Clericus, Osiander, Knobel.

Lehrer.

Zoba, צוֹבָא, צוֹבָה, nach Gesen. für מְצוֹבָה, statio*), hieß eine Stadt, die ohne Zweifel schon in früher Zeit bedeutende Militär- und Handelsstation war auf einer der östlich und nordöstlich von Damaskus, vom Libanon und Orontes nach dem Euphrat führenden Heer und Handelsstraßen. Ihr zur Zeit des Königs Hadadeser nicht unbedeutendes Gebiet hieß אֲרַם צוֹבָה. Es ist nicht entschieden, ob und welche später bekannte Localität mit dem Zoba der Zeit Saul's (1 Sam. 14, 47) und David's (2 Sam. 8, 3—12. 10, 6. 8. 16 ff. 1 Chron. 18, 3. 9. Ps. 60, 2) und Salomo's (2 Chron. 8, 3) zu identificiren ist. Nach der Ableitung von Gesenius (s. dagegen Ewald, Gesch. III S. 195 Anm.) würde das aus der Geschichte bekannte Nisibis, syrisch ܢܨܝܒܝܢ, im nordwestlichen Mesopotamien (Bd. X, 381 ff.), welches die Syrer auch ܨܘܒܐ (Assem. bibl. or. III, 2. p. 767) nennen, nahe liegen. So Michaelis (de Syr. Sob. in comm. soc. Gott. 1763—68 p. 57 sqq. Dagegen wird nicht nur Ps. 60, 2.; vgl. 1 Chr. 19, 6. 16. Aram Zoba, das Gebiet von Zoba, dem mesopotamischen Aram entgegengesetzt, sondern alle Stellen, in denen Zoba erwähnt ist, setzen auch eine nähere Stadt oder Landschaft voraus, namentlich auch läßt 2 Sam. 10, 6., wo im zweiten Krieg David's mit den Syrern von Zoba diese die Bundesgenossen der Ammoniter sind, auf eine Palästina näher gelegene Gegend schließen. Wäre aber auch צוֹבָה = מְצוֹבָה, מְצִיבָה, so gab es wohl außer dem sonst bekannten Nisibis noch andere, wie es schon in der appellativen Bedeutung des Namens liegt, z. B. das diesseits zwischen dem Euphrat und Aintab gelegene Nisib, das freilich auch dem Kriegsschauplatz zur Zeit Saul's und David's zu ferne liegen möchte. Wahrscheinlich zerfiel Zoba, die Hauptstadt von אֲרַם צוֹבָה

---

*) Simon. onom. V. T. p. 236 leitet צובה ab von einer rad. ضاب depressit, inclinavit, also cavitas, Syria cavitatis = Coelesyria; Fürst II, 263 von צוב, Pflanzung, Gründung, Ansiedelung.. Andere von צבא, was die Stadt als Sammelpunkt für Züge, Heere bezeichnen würde.

in Folge des frühen Untergangs letzteren Staats, wurde ein unbedeutender Flecken oder bekam einen anderen Namen, weshalb die Lokalität sich später schwer ermitteln ließ, so daß Josephus sogar Zoba im armen. Sophene (Alt. 7, 5. 1) finden wollte. Die jüdische Tradition hält das Palästina und Hamath allerdings näher gelegene Haleb für Zoba (Benjam. Tudel. itin. ed. l'Empereur p. 59; vgl. Journal as. 1842. II, 16). Allein auch dieses liegt wohl noch zu nördlich. Die 2 Sam. 8, 8. erwähnten Städte Hadadeser's, des Königs von Zoba, Betach und Berothai, vielleicht auch das 2 Sam. 8, 13. genannte Salzthal, weisen auf eine südöstlich von Aleppo bis an den Euphrat hin gelegene Gegend hin, und das אֲרַם נַהֲרַיִם Ps. 60, 2. 1 Chron. 19, 6. wäre dann der jenseits des Euphrats zunächst gelegene Theil von Mesopotamien mit aramäischer Bevölkerung, die dem Eroberer Hadadeser zinspflichtig geworden wäre. Betach (=טִבְחַת, טֶבַח, 1 Chron. 18, 8.: vergl. 1 Mos. 22, 24) identificirt Mission. Thomson (bibl. sacr. V, 468 sqq.) mit Taijibeh, Hauptstation zwischen Palmyra und dem Euphrat. Berothai (entweder statt בְּאֵרוֹתַי, putei Domini, oder vom aram. ברות = בְּרֹשׁ, Cypressenstadt; s. v. a. כּוּן i. e. Niederlassung 1 Chron. 18, 8), das auch als בֵּרוֹתָה bei Bezeichnung der nordöstlichen Gränze des idealen Landes Ezechiel's vorzukommen scheint (47, 16) will van de Velde Mem. p. 293 im Tell el Byrûth zwischen Thadmor und Hamath gefunden haben. Andere denken an Beroea-Aleppo. Jedenfalls ist es identisch mit *Βαράθηνα*, das Ptol. 5, 19, 5. neben Sabe = Zoba ziemlich in der Breite von Damask, dem Euphrat zu, vorkommt (s. Bochart Phal. II, 6. q. 89). Beide zu Zoba gehörigen Städte gehörten ohne Zweifel zu den als Stationen auf dem Wege zum Euphrat befestigten עָרֵי הַמִּסְכְּנוֹת (2 Chron. 8, 4.; vgl. Bd. XV, 601). Das 2 Sam. 10, 17. erwähnte חֵלָאם (nach Thenius = ihre Heere) vergleicht Ewald treffend mit der syrischen Stadt Alamatha am Euphrat (Ptol. 5, 15.), als dem Ort, wo die Syrer diesseits und jenseits des Euphrat geschlagen wurden. Josephus macht (7, 6. 3.) einen König der transeuphratischen Syrer daraus. Missionär Thomson a. a. O. hält die von den Bauern von Sphir (Sephron) in der Gegend des Salzsee's es-Sebakhah oder von Dschibul, welche ehemals nach ihrer Beschaffenheit wohl das Salzthal*) heißen konnte, ihm genannten Lokalitäten, das 6 Stunden gegen Süden entfernte Khanasora (Khânâsir, einst Residenz des Omar, Sohns des Ommajaden-Khalifen Abdulaziz, nicht zu verwechseln mit Khanserin, dem Chalcis der Griechen), und das 2 Stunden südlichere Zeba, Zebad, beide mit Ruinen, für die Gegend des alten Zoba. Aus Furcht vor den räuberischen Anasy, die zu Khânâsir hausten, wagte Niemand, ihn dahin zu führen. S. Robinson, Bibl. sacr. 1847. Mai. p. 406. und dagegen Rödiger, Deutsch. Morgenländ. Zeitschr. III, 366. Nach dem Bisherigen scheint also das Reich Hadadeser's in dem östlich von Hamath, nordöstlich von Damask, nördlich von Thadmor, südlich von Aleppo, bis zum Euphrat hin, als seiner östlichen Gränze sich erstreckenden Passageland gelegen zu haben. Die Wichtigkeit und Machtstellung dieses Reichs beruhte eben auf Beherrschung der sich von uralten Zeiten her durch dasselbe ziehenden Heer- und Handelsstraßen und der Beherrschung der Furthen des Euphrat, in welcher Beziehung Palmyra in späterer Zeit seine Nachfolgerin wurde. Vgl. Bd. XV. S. 394 f. 601 ff. Mit den Königen Zoba's, deren nur zwei mit Namen genannt werden, mit Rehob und seinem Sohne Hadadeser (vgl. Bd. III, 259. V, 439. VII, 7. XV, 395) führten Saul und David glückliche Kriege. Es war dem David darum zu thun (2 Sam. 8, 3.; vgl. 1 Chr. 18, 3. s. Thenius zu dieser Stelle), an einem militärisch und merkantilisch geschickt gelegenen Punkte sich an den Euphrat,

*) Wenn Ps. 60, 2. dieses Salzthal gemeint ist, so hat man statt ארם אדם zu lesen, wie 2 Sam. 8, 13. Es ist immerhin gewagt, letztere Stellen durch Annahme einer Auslassung von וַיַּךְ אֶת־אֱדֹם (Thenius, Maurer nach LXX) erklären zu wollen; eher läßt sich der leichte Fehler eines Abschreibers, der eben nur das näher liegende edomitische Salzthal kannte, in der Beischrift am Ps. 60, 2. annehmen. Auch Ritter hält das Salzthal von Dschibul für dasjenige, in welchem David die Syrer schlug.

als an „den nächsten, weite Landstrecken durchziehenden Fluß anzulehnen" — und so die Verheißung 1 Mos. 15, 18. zu erfüllen. Die Kriegsmacht, welche der König von Zoba in's Feld führte und die Kriegsbeute, welche David machte, lassen auf die Macht und Reichthümer dieser Könige schließen. Aus 2 Sam. 8, 10. vgl. 1 Chron. 18, 3. 2 Chron. 8, 3. (חֲמָת צוֹבָה) scheint hervorzugehen, daß das vielleicht früher zum älteren kanaanit. Königreiche Hamath gehörige Zoba sich später (unter Rehob?) nicht nur unabhängig gemacht, sondern auch Hamath sich unterworfen hat, weßhalb David und Salomo als Bundesgenossen der unterdrückten Könige von Hamath erscheinen. Vgl. Rosenmüller, bibl. Geogr. I, 2. S. 143 ff. 249 f. Ritter, Erdk. Bd. XVII, 6. S. 1046. 1699 ff. Ewald, Gesch. Isr. III. S. 194 ff. Lehrer.

Zoll, Zöllner in der Bibel. Zoll als Weggeld, (הֲלָךְ) kommt zuerst in der persischen Zeit vor Esr. 4, 13. 20. 7, 24. Auch die Römer, wie früher die Perser, legten in den unterworfenen Ländern Einfuhr- und Ausfuhrzölle, portoria rerum venalium (maritima, terrestria, Hafen- und Landzölle, auch Brückengelder), allgemein vectigalia, τέλη, φόροι (s. d. Art. vectig. in Pauly's R.-Encykl. Bd. VI, 2. S. 2402 ff.) genannt, auf (vgl. Liv. 32, 7. Cic. Verr. 2, 72. Hinsichtlich Asiens besonders Cic. ad Quint. fr. I, 11., Aegyptens Strab. 17, 798. S. Burmann, vect. pop. rom. Lugd. 1734. Boßе, Finanzwesen im röm. Staate. I, 259 ff.). Wie aber die Athener und andere griechische Staaten, um das Beamtenpersonal zu ersparen, ihre Staatsgefälle, τέλη, in Pacht gaben, bald einzelnen Personen (Staatspächter, τελῶναι, πεντηκοστολόγοι*) u. s. w.), bald größeren Gesellschaften mit einem Hauptpächter, τελωνάρχης, an der Spitze, die dann selbst wieder ihre Untereinnehmer, ἐκλογεῖς, hatten (s. Böckh, Staatshaush. d. Ath. I, 359 ff.), so hatten es auch die Römer schon seit alten Zeiten im Brauch, daß die Abgaben nicht unmittelbar vom Staat erhoben, sondern gegen eine runde Summe an den Meistbietenden, in der Regel auf ein lustrum, verpachtet wurden (Tac. ann. 4, 6. Plin. h. n. 12, 32. Suet. Oct. 24. Cic. prov. cons. 5. ad Att. 6, 2. Appian. b. civ. 2, 13.). Diese Pächter hießen publicani „qui publico fruuntur" Ulp. Weil die Uebernahme solcher bedeutender Pachtungen immerhin ein ansehnliches Vermögen erforderte, Senatoren und Magistrate aber sich bei Geld- und Handelsgeschäften nicht betheiligen durften (Cic. Verr. III, 56 sq. Liv. 21, 63), so bemächtigte sich der durch Reichthum einflußreiche Ritterstand dieser Pachtungen (s. Waldenström, de public. Ups. 1744), entweder Einzelne oder Societates, an deren Spitze ein Magister stand (Cic. ad div. 13, 9. ad Att. 5, 15. p. Planc. 13.), wenn das Vermögen eines Mannes für den Umfang der Pachtung nicht ausreichte (zuerst 217 v. Chr. Liv. 23, 48 sq. 43, 16). Uebrigens gab es viele Ritter, die nicht publicani waren. Doch benahm dieser Pacht dem Ritterstande nichts an seiner Würde in den Augen der Römer, wenn z. B. Cic. Planc. 9. sagt: Flos equitum romanorum, ornamentum civitatis, firmamentum reipublicae publicanorum ordine continetur; und pro lege Man. 2 sqq. 7: publicani homines honestissimi atque ornatissimi (s. Pauly's Real-Enc. VI, 1. S. 245 ff.). Die publicani stellten ihrerseits wieder Unterbeamte in den Gränzstädten und Häfen der Provinzen an, exactores, portitores (Hafendouaniers), talm. מוֹכְסִין, bald ihre Freigelassenen und Sklaven, bald Eingeborne der Provinzen. Manchmal verschmähte auch ein römischer Bürger solche subalterne Stellen nicht (Val. Max. VI, 9. 8). Dieß sind die häufig im N. Testament auch bei Josephus (bell. jud. 2, 14. 4) vorkommenden τελῶναι, Zöllner (Matth. 5, 46 f. 9,

---

*) Die πεντηκοστή oder 2 Procent waren der gewöhnliche Betrag des Zolls bei den Athenern; die quadragesima, 2½ Proc. bei den Römern (Suet. Vesp. I. Quint. decl. 359). Doch war das nach Zeit und Ländern verschieden, wie z. B. Cic. Verr. II, 75. die vicesima, 5 Proc. nennt. Bei einigen Luxusartikeln stieg der Zoll bis auf 12½ Proc. Seezölle waren höher als Landzölle. Schmuggelei oder falsche Deklaration (professio) machte, salvo errore, den Gegenstand zu einem Commissum, Verfallenen, und nur die Soldaten waren von der Strafe der Confiskation ausgenommen.

) f. 10, 3. 11, 19. 18, 17. 21, 31 f. Mark. 2, 15 f. Luk. 3, 12. 5, 27 ff. 7,). 34. 15, 1. 18, 10 ff.). Da aber nicht nur die publicani, deren Habsucht schwer if den Provinzen lastete, besonders wenn sie von Statthaltern, wie Verres, Piso, unterlt wurden (Liv. 25, 3. 45, 18. Cic. ad Quint. 1, 1. 11. Verr. I, 10. III, 10 sqq. Flacc. 29—37. in Pis. 35 sqq. Font. 5. ad div. 3. de prov. cons. 3. 5. Tac. in. 13, 50. Germ. 29. Dio Cass. 42, 6.), sondern besonders auch die Unterzöllner h bei dem Geschäfte zu bereichern suchten, so waren sie, abgesehen von dem Gehässigen res Geschäfts an und für sich, das Hemmung des Verkehrs und manche Plackereien ı Gefolge hatte und wobei sie sich auch rücksichtsloses Durchwühlen der Waaren (Cic. all. 2, 23. Plut. de curios. 7) und Oeffnen der Briefe (Plaut. Trinum. 3, 3. 64. rent. Phorm. 1, 2. 99 sq,) erlaubten, wegen mancherlei Ungerechtigkeiten und Beügereien (allzu hohe Berechnung der Abgaben, falsche Einträge in die Zollregister, νόκια, Bestechungen u. dgl., vgl. Luk. 3, 12 f. 19, 8. und Cic. off. 1, 42), die sie h zu Schulden kommen ließen, nicht mit Unrecht im ganzen röm. Reich übel angesehen. heocrit antwortet (Stob. serm. 2. 34.) auf die Frage: welches sind die reißendsten ter den wilden Thieren? ἐν τοῖς ὄρεσιν ἄρκτοι καὶ λέοντες, ἐν δὲ ταῖς πόλεσι τεῶναι καὶ συκοφάνται, vgl. Theophr. char. 7. Die Juden, mehr noch als ein anres Volk das römische Joch mit Widerwillen tragend, und jede Berührung mit anren Völkern verabscheuend, erklärten jeden Israeliten, der sich zu einer solchen Einhmerstelle hergebe, nicht nur für untüchtig zu gerichtlichem Zeugniß, für excommunitt (Lightfoot, h. hebr. p. 286. 396. 871), sondern auch die ganze Familie, aus lcher ein Glied Zöllner wurde, galt für beschimpft. Aus der Kasse eines Zöllners fte man kein Almosen annehmen, kein Geld bei ihm auswechseln (M. Baba kam.), 1). An den angeführten neutestamentlichen Stellen werden sie daher mit Sündern, rern, Heiden (vgl. Dio Chrys. 4. p. 75. 14. p. 232. Luc. necyom. C. 11: μοιχοὶ ὶ πορνοβοσκοὶ καὶ τελῶναι), im Talmud auch mit Straßenräubern und Mördern sammengestellt (M. Nedar. 3, 4.; vgl. Philostr. Apoll. 8, 7. 11. 20. Artemid. 24. Plut. aes. al. 5). In dem an einer Haupthandelsstraße gelegenen und an Balm und Palmen reichen Jericho war wegen der starken Ausfuhr und des Transitndels der Stadt, namentlich der starken Balsamversendung ein ἀρχιτελώνης (Luk.), 1., Zachäus מוֹכֵס גָּדוֹל Schabb. f. 78), was aber nicht mit publicanus identisch . Er war nur ein Hauptcontroleur, der das von den portitores bei ihm Eingegangene ı den Generalpächter abzuliefern hatte. S. Struckmann, de portit. in Nov. Test. rriis. Lemg. 1750. C. G. Müller, de τελων. et ἁμαρτωλ. Ger. 1779. Salmas. ; foen. trapez. p. 253 sqq. Krebs, de usu rom. hist. p. 22 sqq. C. S. Schurzisch, de ord. publican. Witteb. 1689. D. G. Moller de public. Altdorf 1703. auly's Real-Encykl. unter „publicani", wo die neuere Literatur. Lehrer.

Zollikofer, Georg Joachim, als Prediger zu seiner Zeit so gefeiert, daß an, die Stelle Jak. 3, 2. auf ihn anwendend, sagte, er sey der vollkommene Mann, r auch in keinem Worte fehle, und die Leipziger es als Zeichen mangelnder Bildung d schlechten Geschmackes ansahen, wenn man nicht vorzugsweise ihn höre, ist geboren ; St. Gallen am 5. Aug. 1730. Die Vorliebe seines Vaters, eines frommen Rechtslehrten, für Theologie bestimmte den Sohn zum geistlichen Studium; vom Gymnaım zu St. Gallen ging er — warum? ist nicht bekannt — auf das Gymnasium zu remen und von dort auf die reformirte Universität Utrecht, von der er aber nicht el profitirt zu haben bekannte, da die damaligen Lehrer nichts als trockene Explikaonen nach trockenen Compendien gaben und sich weder auf biblische Begründung noch if historische Entwickelung einließen. Er trieb daher dort mehr Belletristisches als heologisches, wovon er für seine spätere Predigerlaufbahn wenigstens den Gewinn einer bildeten Diktion davontrug. Im Jahre 1749 ward er Hauslehrer in Frankfurt am Main; nach vier Jahren kehrte er in seine Vaterstadt zurück, fand aber hier mit der emheit seiner Rhetorik so wenig Anklang, daß er an einige andere Schweizerorte ging,

wo man mehr Gefallen an seiner Predigtweise fand und sich sein Ruf dergestalt hob, daß er 1758 an die reformirte Gemeinde zu Leipzig (welcher freilich die Lutheraner daselbst den Namen einer Gemeinde bestritten) als Prediger berufen wurde. Auf diesem Posten blieb er bis an seinen am 22. Januar 1788 erfolgten Tod, also dreißig Jahre.

Es erregt nicht eben ein günstiges Vorurtheil für ihn, wenn die Biographen melden, daß man unter anderen Denk- und Dankesworten auf seinem Grabstein einen Vers angeschrieben gefunden habe, dessen letzte Zeilen so lauten: „Er lebt hier fort durch seine Lehren, und lebt dort in den Geistersphären, wo Sokrates und Jesus lebt.“ Und wenn er (nach der Gedenkschrift von Rud. Rich. Fischer S. 31) von Anderen als Nachfolger des Cicero gerühmt wurde, so müßte billig auch dieser zur Gesellschaft in jenen „Sphären der Geister“ beigezogen werden. Es läßt das immerhin vermuthen, daß er mit den deutschen Kernpredigern, mit Luther, H. Müller, K. Rieger u. s. f. wenig gemein haben muß. Allerdings, er ist ein Sohn seiner Zeit, und so wenig er mit aufklärerischer Polemik auftritt, so stehen doch seine Grundgedanken von der Würde des Menschen, von dem Wege der Tugend und Rechtschaffenheit, der allein zu Gott führe und den Jesus durch Lehre und Beispiel entdeckt habe (Pred., nach seinem Tode herausg. 1793. Bd. I. S. 90), insbesondere die vielen Moralpredigten, desgleichen daß er am Reformationsfeste über Verträglichkeit und Toleranz redet, zu der kirchlichen und pietistischen Predigtweise in einem klaren Gegensatze. Letztere namentlich hat er unverkennbar im Auge, wenn er Bd. VI. S. 8 ff. lehrt, daß nicht Jedem erst eine Bekehrung, sondern dem von Haus aus Rechtschaffenen nur Besserung und Vervollkommnung nöthig sey. Das Christenthum ist ihm wesentlich das beste, von Gott selbst dargebotene Mittel zur Belehrung, zur Beruhigung, zur Besserung, und durch alles dieß zur Glückseligkeit; „Berichtigung der Begriffe“ ist die in seinen Predigten häufig sich offen ankündigende Tendenz. Denselben Standpunkt nehmen seine liturgischen und hymnologischen Arbeiten ein. In demselben Style, in dem seine Gebete am Anfange seiner Predigten abgefaßt sind — Reflexionen, die nur durch eine Anrede an Gott zu Gebeten gestempelt werden, welche Anrede immer nur den Namen Gott nennt ohne alle Prädikate und Appositionen, wie sie die liturgische Sprache der Kirche constant anwendet — sind auch seine „Anreden und Gebete zum Gebrauche bei dem gemeinschaftlichen und häuslichen Gottesdienste“, 1777. gehalten, die auch von lutherischen Geistlichen gebraucht worden sind; ebenso die „Andachtsübungen und Gebete zum Privatgebrauch für nachdenkende und gutgesinnte Christen“, 4 Theile, neue Aufl. 1804. Sein Gesangbuch („Sammlung geistlicher Lieder und Gesänge“, 1766), zu dessen Fertigung ihm der Kreissteuereinnehmer Weiße behülflich war, war ein Echo des ein Jahr zuvor in Berlin erschienenen Werkes von Oberconsist.-Rath Dieterich: „Lieder für den öffentlichen Gottesdienst“, aus welchem das bekannte Berliner Gesangbuch von 1780 erwuchs. Ein Lied: „Der du das Daseyn mir gegeben“, ist Zollikofer's eigene Arbeit, nach Weis (Theorie und Geschichte des Kirchenliedes, S. 253) sein einziges Produkt für den Gemeindegesang. Von Angriffen blieb auch Zollikofer's Arbeit, wie die Berliner, nicht verschont. Trotz alledem würde man ihm, wie so manchem damaligen Prediger, völlig Unrecht thun, wollte man ihn mit den eben so glaubens- als geschmacklosen Aufklärern jener Tage in Einen Topf werfen. Christi Auferstehung, Himmelfahrt und himmlische Herrlichkeit steht ihm fest, und er redet (II. S. 11 ff.) mit Feuer von der sich darauf gründenden Christenhoffnung. Ueber das Verhältniß zwischen dem Vater und dem Sohne will er (I. S. 143) keine „schweren und vergeblichen, mehr Streit als Tugend und Seligkeit wirkenden Untersuchungen“ anstellen, aber Christus ist ihm der eingeborene Sohn des Höchsten, der „in der genauesten Vereinigung mit der Gottheit steht, von ihrer Kraft und ihrem Geiste ganz erfüllt, ihr sichtbares Ebenbild“ &c. — wie denn namentlich an der angeführten Stelle ein Bekenntniß ausgesprochen ist, dergleichen wir in dieser Bestimmtheit z. B. bei Reinhard vergeblich suchen, wenngleich zwischen die biblischen Namen eines Hauptes der Gemeinde, dem der Vater alle Gewalt gegeben im

el und auf Erden, auch wieder im Perückenstyl des 18. Jahrhunderts folgender eingereiht war: Christus sey der erste Reichsbediente Gottes, durch den uns der höchste Frieden und Gnade verkündige. Sieht Zollikofer in Christi Versöhnungstod lich nur eine Kundgebung der göttlichen Bereitwilligkeit zum Verzeihen, so steht I. S. 142 f.) der unläugbare Mißbrauch vor Augen, den eine abergläubische, schlaffe Frömmigkeit, wie ein oberflächliches, sittlich leichtsinniges Weltchristenthum r Lehre von einer satisfactio vicaria treiben. Der praktische Geist des Zeitalters ch diejenigen, die es mit Christus und Christenthum, mit Schrift und Kirche redlich n, dazu gebracht, das Dogma mit dem Leben, mit der Wirklichkeit vermitteln zu ; die Orthodoxie älteren Schlages hielt das für überflüssig, daher hat sie ob dem atischen das Ethische vernachlässigt; der Pietismus erkannte jene Nothwendigkeit, r verstand das Vermittelungsgeschäft nur so, daß er das ganze Leben, die ganze chkeit in Religion verwandeln wollte und, was sich gegen diese Verwandlung wie spröde zeigt, entweder unter dem Collektivnamen „Welt" verwarf und ver- e, oder es wenigstens ignorirte. Nicht Jedem aber ist es möglich, diesen Dua- zu ertragen; das Denken kommt nur im einheitlichen Begreifen des Universums uhe, und der praktische Geist bedarf der ungetheilten Wirklichkeit, um das Reale Träger des Idealen zu machen. Die Männer nun, die das lebhafter empfanden, s neue Wege suchen; was Wunder, daß sie nicht alsbald den rechten zu finden hten? daß sie oft mit Lösungen und Resultaten sich beruhigten, bei denen weder Denken noch der Glaube stehen bleiben kann? Zollikofer's Verehrer rühmen ihm f. Fischer a. a. O. S. 26), er sey wohl der Erste gewesen, der specielle Gegen- aus dem Leben, einzelne Verhältnisse, Tugenden rc. auf der Kanzel zu behandeln t habe (s. z. B. die Predigten III. S. 1 über den sittlichen Muth, S. 96 über rbeitsamkeit, S. 163 über den Patriotismus, Bd. VI, S. 206 über die National- wo er freilich, im Vorbeigehen gesagt, den Nagel nicht auf den Kopf trifft). ist nicht ganz richtig, da auch Spener schon in seinen Predigten über die Lebens- n Aehnliches, nur anders, gethan hat, auch andere Prediger schon längst auf zum abenteuerliche Specialitäten in ihren Themen verfallen waren; und so weit es ist, ist dieser Ruhm ein zweideutiger, denn es wäre hart, wenn Zollikofer Alles antworten müßte, was Andere nach ihm in speciellsten moralischen Themen ge- Aber der Gedanke, der darin liegt, ist ein durchaus wahrer, daß nämlich das enthum alle und jede Lebensverhältnisse in seinen Bereich zieht, um alle, auch die lsten, zu heiligen; daß insbesondere das Volk auch angewiesen werden soll, sein sleben, seine ordinären Interessen in's Licht der Wahrheit und des göttlichen s zu stellen, auch über diese Dinge nachzudenken und sie, anstatt sie der Willkür dem Schlendrian Preis zu geben, vielmehr unter das Sittengesetz zu stellen. — Zollikofer in alledem denjenigen Weg als Prediger verfolgte, den in derselben noch eilf Jahre gleichzeitig mit ihm Gellert als Lehrer und Dichter einge- n hatte, so berührt er sich nach der anderen Seite wieder mit Reinhard, der u seinen Lebzeiten in Wittenberg wirkte und wenige Jahre nach seinem Tode) nach Dresden berufen wurde. Auch dieser liebt specielle Themen; aber wir n gestehen, daß wir Zollikofer über Reinhard stellen. Die Themen des Ersteren niemals steril, wie so viele von dem Letzteren; Zollikofer hat immer Praktisches age, und seine Ausführung ist nie ein bloßer rhetorischer Zuguß zu dem Schema artition, sondern eine wirkliche Exposition; kann man von Reinhard disponiren , so lernt man mit demselben allgemeineren Vorbehalt in Betreff des Inhalts, ollikofer desto besser die Ausführung. Es ist auch weit mehr Wärme und Mun- in Zollikofer's Reden; wie er öfter von sich selbst spricht, im Tone des Be- ifses, so redet und faßt er die Zuhörer auch mehr unmittelbar an (z. B. in der redigt, Bd. VI. S.201); in den Festpredigten (Bd. I.) ist mehr wirklich festlicher eine Herzensfreudigkeit, die bei Reinhard durch die Kühle des Ganzen nicht recht

durchdringen kann. Was man aber von Beiden nicht lernt, das ist die Textbehandlung; Zollikofer theilt die Unart so vieler Prediger namentlich der reformirten Kirche, daß sie nur einen abgerissenen Vers sich zum Text nehmen; oft nicht einmal einen ganzen Vers, sondern nur eine Kreuzpartikel, einen Splitter davon; so z. B. Bd. III. S. 112 sind von dem Spruche 1 Petr. 4, 8. nur die zwei ersten Worte genommen: „seyd mäßig“. Das berechtigt und verführt den Prediger, seine Partitionen nicht aus dem Text entstehen, sondern diesen nur als Impuls zu einer Bewegung wirken zu lassen, die sofort ihre eigenen Wege einschlägt.

Zollikofer's Predigten sind wiederholt aufgelegt worden; zuerst erschien unmittelbar nach seinem Tode die oben citirte, von Blankenburg auf des Verfassers eigenen Wunsch noch besorgte Ausgabe; eine spätere ist in 15 Bänden 1798—1804 erschienen. Einiges Weitere, was er geschrieben, — eine Abhandlung über vernünftige und christliche Erziehung, herausg. von J. G. Pahl, 1795; verschiedene Uebersetzungen von Reisebeschreibungen, — dieß und Anderes mehr ist nicht von Bedeutung.

Sein Karakter als Privatmann wird als durchaus zuverlässig, wahr und männlich, dabei menschenfreundlich und aufopfernd geschildert. Seine Selbstbeherrschung und Besonnenheit brachte einen unverwüstlichen Gleichmuth in sein ganzes Wesen; die Sorgfalt, auch in keinem Worte zu fehlen, die ihn auf der Kanzel beredt machte, machte ihn im Leben eher wortkarg. Eben darum erschien er, wie Garve (s. unten) von ihm angibt, äußerlich kälter, als er innerlich war; eine sogar große innere Erregbarkeit hielt er durch die Kraft des Willens nieder. Sein Bildniß trägt Züge, die mit diesen Angaben deutlich übereinstimmen.

Als biographische Quellen sind außer den schon genannten von Fischer noch zu erwähnen: Hirsching's historisch-literarisches Handbuch; Fortsetzung von Ernesti, XVII. Bd. Leipz. 1815. S. 272 ff. — Döring, die deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jahrhunderts. Neustadt a. O. 1830. S. 586 ff. — Ueber den Karakter Zollikofer's von C. Garve. Leipz. 1788. — Aus neuerer Zeit s. Lentz, Gesch. der Homiletik, II, S. 327 f., und Hagenbach, Kirchengesch. des 18. und 19. Jahrhunderts, I. S. 366 ff.

Palmer.

Zonaras, Johannes, ein Byzantiner, welcher im letzten Drittel des elften Jahrhunderts geboren und um die Mitte des zwölften Jahrhunderts gestorben zu seyn scheint — nähere Angaben fehlen —, verwaltete am kaiserlichen Hofe zu Constantinopel unter der Regierung des Alexius Comnenus das Amt des Vorstehers der kaiserlichen Wache (*δρουγγάριος τῆς βίγλης*, drungarius biglae) und des ersten kaiserlichen Geheimschreibers (*πρωτοασηκρῆτω*, primus a secretis). Bald nach des Alexius Tode († 1118) verlor er seine Frau und Kinder, worauf er das Klosterleben wählte und zur Verscheuchung seines Schmerzes und der ihn quälenden Gedanken seine Muße wissenschaftlichen Arbeiten widmete (man s. die Einleitung zu seinen Annalen). Er starb in hohem Alter (er soll das 89. Jahr erreicht haben) im Kloster des heil. Elias auf dem Berge Athos. Die Zahl seiner Schriften ist nicht unbedeutend, doch sind dieselben nicht von gleichem Werthe. Das umfangreichste seiner Werke, eine Chronik oder Annalen vom Ursprunge der Welt bis zum Tode des Kaisers Alexius, ist dem größten Theile nach, nämlich für die ganze frühere Zeit eine werthlose Compilation, vorzüglich aus Josephus' Antiquitäten, die Chronik des Eusebius und das alte Testament für die jüdische Geschichte, während für die Geschichte der Perser zugleich Xenophon und Herodot, für die der Römer Dio Cassius und Plutarch u. s. w. benutzt werden (genauere Nachweisungen findet man bei Wilh. Adolph Schmidt: Ueber die Quellen des Zonaras, in K. Zimmermann's Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft. Jahrgang VI. (Darmstadt 1839. 4°). Nr. 30—36. L. Zander, quibus e fontibus Joh. Zonaras hauserit suos annales Romanos. Ratzeburg 1849. 4°). Herausgegeben ist die Chronik von Hieronymus Wolf. Basileae 1557. Fol., Du Fresne. Paris 1686. u. 1687. 2 Bde. Fol., und Pinder. Bonn 1841—1844. 2 Bde. 8°.

Werthvoller ist des Zonaras Commentar zum Syntagma des Photius: „Ἐξήγησις τῶν ἱερῶν καὶ θείων κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ σεπτῶν Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, ἀλλὰ μὴν καὶ τῶν τοπικῶν ἤτοι μερικῶν, καὶ λοιπῶν ἁγίων πατέρων." Auf den Nomokanon nimmt Zonaras keine Rücksicht, in Betreff des Syntagma aber erlaubt er sich eine von dem bisherigen System wesentlich abweichende Ordnung. Während die früheren kirchenrechtlichen Sammlungen des Orients im Allgemeinen streng chronologisch die canones mittheilen und nur in einigen Fällen aus besonderen Gründen diese Ordnung aufgeben, geht Zonaras von den apostolischen Kanones aus und läßt dann erst die ökumenischen Synoden bis zur siebenten, so wie die beiden des Photius (Primosecunda, S. Sophiae) folgen, und nun erst die Provinzialsynode der früheren Zeit, mit der Karthagischen Synode Cyprian's beginnend, deren Text er überdieß mehrfach abkürzt. Auch rücksichtlich der kanonischen Briefe finden sich manche Aenderungen von der älteren Ordnung. Das große Ansehen, welches der Commentar des Zonaras, der übrigens vorzugsweise sich auf die Erklärung des Wortsinnes der Texte beschränkt, beigelegt wurde, hatte die Wirkung, daß seitdem in der griechischen Kirche diese neue Ordnung allgemein befolgt wurde, wie denn bereits Balsamon (s. den Art. Bd. I. S. 674) sich derselben angeschlossen hat. Der Commentar ist öfter herausgegeben, aber zunächst in einzelnen Theilen und zwar zuerst zu den apostolischen Kanones in lateinischer Uebersetzung von Jo. Quintin. Paris 1558, dann ebenfalls nur in lateinischer Version von Anton Salmatin der Commentar zu den Synoden. Mailand 1613. Unter Hinzufügung des griechischen Originals erfolgte ein neuer Abdruck dieser Uebersetzung, Paris 1619. Der Commentar zu den kanonischen Briefen erschien griechisch und lateinisch, Paris 1621, Folio, hinter der Ausgabe der Werke des Gregor von Neucäsarea. Die beste und vollständigste Ausgabe, obschon nicht ohne Lücken, besorgte Beveregius in dem Synodikon, Oxford 1672. Fol. Ueber dieses Werk des Zonaras vergl. man Biener, de collectionibus canonum ecclesiae Graecae. Berlin 1827. pag. 30—32. Mortreuil, histoire du droit Byzantin. Tom. III. Paris 1843. pag. 423—428. Biener, das kanonische Recht der griechischen Kirche, in der kritischen Zeitschrift für Recht und Gesetzgebung des Auslandes, von Mittermaier u. A. Bd. XXVIII. (Heidelberg 1855). Heft II. S. 201—203.

Von Zonaras besitzen wir ferner Scholien zum neuen Testamente (vgl. Zonarae glossae sacrae Nov. Test. illustratae a F. W. Schurz. III Programm. Grimma 1818—1820. 4°.), Erläuterungen zu den Poesien des Gregor von Nazianz (Prooemium in tetrasticha Greg. Naz. Venetiis 1563; vergl. E. Dronke, de Niceta Davide et Zonara interpretibus carminum S. Gregorii Naz. Confluent. 1839. 4°.), eine Abhandlung über die Ehe der Consobrinen (gedruckt in des Cotelerius Monumenta ecclesiae graecae. Tom. II. pag. 433 sq.), einen Κανὼν εἰς τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον (Canon de S. Virgine bei Cotelerius Monum. Tom. III. pag. 465 sq.) u. a. m. Auch werden ihm verschiedene andere Schriften beigelegt (man s. Cave scriptorum eccles. historia literaria. Tom. II. Fol. 201. 202), von welchen es zum Theil zweifelhaft ist, ob sie ihm wirklich angehören. Dieß gilt insbesondere von einem griechischen Lexikon, dessen sich handschriftlich Heinr. Stephanus bedient hatte und welches J. A. H. Tittmann, Leipzig 1808 (bei F. C. W. Vogel) in zwei Quartbänden herausgegeben hat.

H. F. Jacobson.

Zoroaster, s. Parsismus.

Zorn Gottes. Die Ansichten über die Lehre der heiligen Schrift vom Zorne Gottes gehen so weit auseinander, daß man auf der einen Seite sogar den Zorn oder die Gerechtigkeit Gottes in ihrem Eifer zu einer besonderen Gottheit (Marcion) oder zu einer eigenthümlichen Grundlage des göttlichen Wesens gemacht hat (Böhm), während man auf der anderen Seite in den betreffenden Aussagen bloß grelle Anthropopathismen eines ungebildeten Zeitalters, welche die göttliche Gerechtigkeit nach menschlichen Affekten schildern, finden wollte (s. Wegscheider, institt. S. 295). Der wahre

biblische Begriff des Zorns Gottes geht den königlichen Weg der Wahrheit zwischen ganz enormen Steigerungen und eben so enormen Minderungen hindurch, und dieß liegt eben in der Natur des Gegenstandes; der rein menschliche Zorn ist schwer verständlich, da der Zorn als ein scheinbar unfreier leidenschaftlicher Affekt die menschliche Natur zu trüben scheint; wie viel mehr muß dieß von dem Zorne Gottes gelten. Der Begriff des im Zorneseifer handelnden Gottes scheint mit dem Begriff des ewig unveränderlichen, seligen Gottes, der die Liebe selber ist, entschieden zu streiten. Aus diesem Grunde haben wir denn auch zuerst zu sehen, inwiefern in der That von dem Zorne Gottes die Rede seyn könne, sodann inwiefern von dem Zorne Gottes die Rede ist.

Die Thatsache nun, daß die Bibel nicht nur auf's Mannichfaltigste im A. Testam., sondern eben sowohl im N. Testam. (2 Mos. 32, 10. 5 Mos. 32, 22 u. s. w. Luk. 21, 23. Joh. 3, 36. Röm. 1, 18 u. s. w.) vom Zorne Gottes redet, spricht schon allein zur Genüge dafür, daß wir es hier mit einer specifischen Realitiät zu thun haben. Durch die exegetische Vorstellung aber von den Anthropopathismen der heiligen Schrift und durch das Vorurtheil, die Lehre vom Zorn gehöre eigentlich nur dem Alten Testamente und seinem Schattenwurfe im Neuen Testamente an, werden die betreffenden Ausdrücke der heiligen Schrift nach ihrem dogmatischen Werthe zu einer Streitfrage gemacht; abgesehen davon, daß sich das philosophische, religiöse Bewußtseyn auch nur durch allgemeinere Gründe bestimmen läßt, die Aussagen der heiligen Schrift anzunehmen. Wir haben daher noch andere Gründe herbeizuziehen, um festzustellen, daß von dem Zorne Gottes die Rede seyn kann. Der erste ist die Natur des Zornes selbst. Der zweite das Beispiel Christi.

Der Zorn ist ein Affekt, d. h. eine dem Zürnenden angethane Gemüthsbewegung, in welcher Gefühl und Wille gemischt sind oder vereinigt sich äußern. Das Gefühl, in seinem völligen Gleichgewicht ist Gleichmuth, Behagen. Die beiden reinen Gegensätze oder Schwankungen des Gefühls sind Schmerz und Freude, die ihre Gradation nach unten und nach oben haben, Leidwesen und Wonne, an der Gränze der Willensbewegung oder des Triebes aber sich zur Unlust und Lust gestalten. Was dem subjektiven Gefühl als Lebenshemmung erscheint, das erregt ihm Schmerz und Unlust, was ihm als Lebensförderung erscheint, erregt ihm Freude und Lust. Sobald sich nun die reinen Empfindungen des Gefühls durch die Lust und Unlust hindurch in unmittelbaren gefühlsmäßigen Willensakten bethätigen, in denen das Subjekt gegen den erhaltenen Eindruck reagirt, erscheinen die Affekte. Der Affekt ist ein unmittelbares Thun der Seele, das ihr angethan ist unter der mehr oder minder gehemmten oder wirksamen Assistenz des denkenden Bewußtseyns und des Gewissens. Behauptet diese Assistenz die Herrschaft, so sind die Affekte frei; läßt sie die unmittelbaren Gemüthsbewegungen blind schalten, so sind sie unfreie Affekte. Im Wege der Unfreiheit werden dann die Affekte allmählich zu Leidenschaften, d. h. die momentanen Gefühle der Lust und der Unlust werden zu einem stehenden und stagnirenden Hange des Verabscheuens oder des Begehrens. Die Unterscheidung zwischen dem Zorn als Affekt und der Leidenschaft, insbesondere der Leidenschaft des Hasses, ist von dem größten Gewicht, auch für die Lehre vom Zorne Gottes. Der Zorn ist nun offenbar ein Affekt, d. h. eine aus Gefühl und Willeu gemischte Gemüthsbewegung der Unlust. Die Empfindungen der Lebenshemmung und Lebensförderung können sich nämlich sowohl mit sich selber dupliren, wie sie sich vorwaltend mit dem Verstande verbinden können, oder vorwaltend mit dem Willen; und sie können sich dabei gestalten zu Reminiscenzen der Vergangenheit, zu Vorgefühlen der Zukunft oder zu reinen Gemüthsspannungen gegenüber der Gegenwart. Das Gefühl des Schmerzes, als Gefühl potenzirt, wird zum Schauder, das Gefühl der Freude wird in sich selbst vollendet zur Wonne. Die Unlust, in Verbindung mit dem Verstande, wird zum Befremden, die Lust wird in dieser Verbindung mit dem Verstande zur Bewunderung. Die Unlust im Stadium des Willens wird

Antipathie, die Lust im Stadium des Willens wird Sympathie; die Gegensätze in ihrer vollen Bestimmtheit sind *Scheuen* und *Verlangen*. Betrachten wir nun die Affekte in Bezug auf die verschiedenen Beziehungen des Gemüths zur Zeit, so wird der Affekt der Unlust im Rückblick auf die Vergangenheit zur Traurigkeit, zum Gram, der Affekt der Lust in dieser Richtung wird zum dankbaren poetischen Frohgefühl oder auch zum Heimweh im weiteren Sinne. Der Affekt der Unlust im Verhältniß zur Zukunft ist die Sorge, der Affekt der Lust ist die Hoffnung. Versetzt aber die Gegenwart das Gemüth in Spannung, so wird die Unlust oder Scheu zum Abscheu, die Lust oder das Verlangen zum Begehren oder idealen Wohlgefallen. Jene Scheu nun aber vor einer gegenwärtigen oder herantretenden *Lebenshemmung* wird unter dem begleitenden Gefühl der Ohnmacht, des unzulänglichen Widerstandes *zur Furcht*, unter dem Gefühl der Kraft zu einer thätigen Reaktion gegen die Hemmung — *zum Zorn*.

Schon von dieser Stelle aus ergeben sich vorläufige Bestimmungen für die Lehre vom Zorn Gottes. Der Zorn als reiner Zorn ist ein Affekt, keine Leidenschaft; er kann also auch nicht als ein constanter oder gar unfreier Gemüthszustand in dem göttlichen Wesen betrachtet werden, geschweige denn als eine Wesenseigenschaft Gottes selbst. Aber auch als aktuelle Reaktion gegen die empfundene Lebenshemmung ist der Zorn Gottes dem Wesen Gottes gemäß zu bestimmen. Gott in seiner Allmacht und in dem Rathschluß seiner Weisheit kennt keine *Lebenshemmung*, denn auch die scheinbaren Hemmungen müssen seinem Walten als Förderungen dienen. In seinem ethischen Verhältniß zu der sittlichen oder persönlichen Welt aber, das er selber in Freiheit gesetzt hat, erfährt er die *Hemmungen* seines Offenbarungslebens in seiner Gerechtigkeit, Liebe, Gnade und Wahrheit von Seiten des Unglaubens der Welt, darum muß sich sein persönliches Gemüth und Walten auch gegenüber diesen Hemmungen kund geben in seinem Zorn (Röm. 1, 18). Und dafür zeugt auch die Symbolik der Natur. So weit es Leben gibt, gibt es auch symbolische, scheinbare oder bloß physische und psychische Zornesregungen gegen die Hemmung des Lebens. Der Blitz flammt auf in der Wolke gegen die tödtliche Stagnation der erstarrten Natur in Kälte und Hitze. Nach der nordischen Mythologie schleudert Thor seinen Hammer sowohl gegen die Gluthriesen wie gegen die Frostriesen. Das Feuer ist überhaupt das Bild des Zornes der Natur, indem es das veraltete Leben der Verjüngung entgegenführt. Als scheinbare Stürme des Zornes stellen vulkanische Ausbrüche und Orkane das Gleichgewicht des Erdinnern und der Luft wieder her. Der Zorn des Thieres sucht sein Leben zu schützen. Das Fieber entzündet sich auch in den menschlichen Gliedern wie ein Zornesfeuer, welches den Krankheitsstoff auszuscheiden sucht auf Tod und Leben. Die von der Unfreiheit des Naturlebens noch behafteten Völker suchen ihre vermeintlichen Lebenshemmungen zu heben durch den Zorn des Kriegs; selbst die geistig freien Völker können mitunter ohne den Zorn des Befreiungskriegs ihre Freiheit nicht erhalten. Auch die Reue auf dem Wege der Bekehrung, auch der Glaube sind von Affekten des Zorns gegen die Hemmungen des neuen Lebens begleitet. Und in diesem Zusammenhange mag sich auch das furchtbare Wort erklären: unser Gott ist ein verzehrendes Feuer (Hebr. 12, 29). Ist das Evangelium des neuen Bundes die höchste letzte Liebesoffenbarung Gottes, so muß die letzte äußerste Hemmung dieser Liebesoffenbarung durch Unglauben und Abfall auch die höchste und consequenteste Reaktion gegen diese Offenbarung zur Folge haben. Daher ist es eben zu betonen: *unser* Gott, der *neutestamentliche*, ist ein verzehrendes Feuer, nämlich nach dem qualitativen und quantitativen Maaß der Hemmung seines höchsten Lebens.

Da aber das Eigenleben des sündigen Menschen ein krankhaftes ist, so ist auch sein subjektives Gefühl von den Lebenshemmungen, die ihm widerfahren, getrübt und verdunkelt, und daher ist auch seine Gemüthserregung wider die wahren oder scheinbaren Hemmungen, sein Zorn mit Sünde behaftet. Die Schrift spricht dieß vielfach aus 3 Mos. 19, 18. Hiob 5, 2. Spr. 29, 21 u. s. w. Jak. 1, 19. 20); gleichwohl er-

kennt sie mehrfach durch bestimmte Aussprüche die Berechtigung des Zornes-Affektes an (Matth. 18, 34. Eph. 4, 26); ja sie nimmt ebensowohl wie Plato an, daß der θύμος eigentlich bestimmt sey, im Dienste der Vernunft als ein edler θύμος die schlechten sinnlichen Regungen oder das Schlechte niederzuhalten (2 Mos. 32, 19. 2 Kor. 7, 11); sie berichtet uns geradezu von einem mehrfachen Hervortreten des Zornes-Affektes im Leben Jesu (Mark. 3, 5. Joh. 11, 33. vgl. Joh. 2, 17). Die Apokalypse redet sogar von dem Zorne des Lammes (Kap. 6, 16). Da man auch in heutiger Zeit noch vielfach auf Vorstellungen stößt, welche den Affekt des Zorns und die Leidenschaft oder Willensrichtung des Hasses confundiren, so thut es noth, in dieser Beziehung auf eine strenge Unterscheidung zu halten. Der Zorn als solcher ist ein stürmischer Ausbruch des Unwillens gegen *eine Lebenshemmung*. Er trifft die hemmende Person nur insofern, als sie *hemmt* oder zu hemmen *scheint*. Daher besinnt sich der Zürnende auch sogleich, sobald ihm ein solcher Schein zerrinnt. Der eigentliche Haß aber negirt nicht bloß die Hemmnisse, sondern die wirklich oder vermeintlich Hemmenden selbst. Er ist ein Todtschlag des Herzens, daher hat er auch rückwirkend den geistlichen Tod zur Folge. Gott haßt die Sünde, nicht den Sünder. Von einem Hasse Gottes gegen Personen ist nur *bedingter* Weise oder *vergleichungs*weise die Rede. Hos. 9, 15. Jer. 12, 5. Ps. 106, 40. Mal. 1, 3. Weil er die Sünde haßt, so haßt er die Personen bedingter Weise in ihrem Einswerden mit der Sünde. An dem Leben Jesu aber muß man sich orientiren über die Bedeutung der Anthropopathismen und Anthropomorphismen. Die ältere Theologie steht bei der Aufstellung dieser Formeln in der Regel unter dem Einfluß der pseudodionysischen Theologie und ihrer alexandrinischen Ueberschätzung der via negationis in der Aufstellung der Lehre von der Unerreichbarkeit einer adäquaten Erkenntniß Gottes. Die biblische Idee der Unerforschlichkeit Gottes schließt die Wahrheit nicht aus, daß er als der Vater unseres Herrn Jesu Christi, als der lebendige und persönliche Gott der Offenbarung sein Wesen in seinem Ebenbilde, dem Gottmenschen Christus, offenbart hat. Demzufolge besteht denn auch nicht die Allmacht Gottes in der abstrakten Unbegränztheit göttlicher Kraft; vielmehr ist es der höchste Ausdruck der Allmacht Gottes, daß er seine Macht in der ethischen Kraftwirkung der Auferweckung Christi concentrirt (Eph. 1, 19), daß sie sich urbildlich abspiegelt in der Macht Christi. Freilich muß jede menschliche Eigenschaft Christi in ihrer historischen Beschränktheit und Selbstbeschränkung eine Eigenschaft Gottes offenbaren, welche, an sich schrankenlos, nur sich selbst beschränkt, und so müssen auch die heiligen Affekte Christi auf homogene Bewegungen in dem Leben Gottes zurückweisen, welche seiner Absolutheit und seiner Unveränderlichkeit keinen Eintrag thun. Wenn aber schon der heilige Zorn Christi als ein freier Affekt zu denken ist, in welchem er sich dem Unwillen gegen eine widerwärtige Hemmung des Unglaubens in freier Selbstbeherrschung hingibt, um sich mit seiner ganzen Lebenskraft jener Hemmung zu widersetzen (Ev. Joh. 11, 38), so kann die göttliche Zorneserregung vollends nur gedacht werden als eine freie Hingebung seines Lebens an den widerstrebenden Eindruck zu dem Ende, sein ganzes Wesen und Wollen dem Hinderniß gegenüberzustellen, um dasselbe zu richten und zu vernichten und in sein Gegentheil, in eine Förderung seines Rathschlusses zu verwandeln. Die Unveränderlichkeit Gottes schließt sein Leben und seine Lebensbewegungen nicht aus. Im Gegentheil ist es der Unveränderlichkeit des absoluten persönlichen Lebens gemäß, daß es zu jeder veränderten Stellung der Geister zu ihm eine veränderte Stellung einnehme.

Bei allen Momenten bestimmter Gottesoffenbarung ist es eine Hauptfrage: in welchen religiösen Erfahrungen und Anschauungen reflektiren sich dieselben? und mit dieser Frage treten wir denn auch in Beziehung auf den göttlichen Zorn an die biblischen Aussagen heran. Die erste *bestimmte* Erwähnung des göttlichen Zorns (abgesehen von der Andeutung 1 Mos. 18, 30.) berichtet von einem Zürnen Gottes gegen — Moses (וַיִּחַר־אַף יהוה, 2 Mos. 4, 14). Dann heißt es V. 24. als er unterwegs in der Herberge war, kam ihm der Herr entgegen und wollte ihn tödten. Daraus

schließen wir, daß sich in dem Angstgefühl des Todes, der ihn bedrohte, die Erfahrung des Zornes, welcher durch eine Sühne abgewendet werden mußte, aussprach. Da man hier aber auch annehmen könnte, das Todesgefühl beziehe sich nur auf seine Versäumniß, daß er den Sohn nicht habe beschneiden lassen, nicht auf den Zorn, so gehen wir weiter. Kap. 15, 7. heißt es von dem Untergange der Aegypter im rothen Meere: da du deinen Grimm (dein Zornesfeuer, חרונך) ausließest, fraß er sie wie Stoppeln. In dem Todesgericht der Aegypter also reflektirte sich der göttliche Zorn. Ganz dieser Beziehung des göttlichen Zornes auf das Todesgericht entsprechen die Stellen 2 Mos. 32, 10. 5 Mos. 32, 22. Ps. 2, 12. 21, 10 u. andere. Allein nicht bloß die Anschauung der Todesgerichte, welche Gott über seine Widersacher verhängt, erwecken die Vorstellung eines dieselben bewirkenden Zorns; auch das Gefühl von der Macht des Todes im Leben der Frommen ist ein Gefühl von dem Walten des göttlichen Zornes. Die Hauptstelle, welche dafür zeugt, ist Psalm 90, 8—9. Allerdings kann man annehmen, daß der fromme Sänger dieses Psalms nicht lediglich sein individuelles Todesleid ausspricht, sondern aus dem Mitgefühl mit der vom Todesbanne belasteten Menschheit, und insbesondere mit seinem vom Tode besonders heimgesuchten Volke redet; daher man auch den Psalm wohl besonders wegen dieses großen Todesgefühls als das Gebet des Moses bezeichnet hat. Der Sänger hat ein tiefes Bewußtseyn davon, daß sich mit der Macht der verborgenen Sünden ein Fieber und Feuer des Todes als das Gericht Gottes über diese verborgenen, ihm aber wohl bewußten Sünden durch das Leben der Menschen ziehe. Ein ähnliches Gemeingefühl des Todes spricht der Fromme aus Klagl. 2, 21. 3, 43; in diesem Sinne heißt auch das Amt des Gesetzes ein Amt des Todes, 2 Kor. 3, 7. Das Todesgericht aber, das sich reflektirt im Todesgefühl, ist im bestimmteren Sinne nur der Mittelpunkt der Lebenshemmungen, welche in dem bösen Gewissen, dem Schuldgefühl und in den Uebeln des Lebens diesseits den Tod einleiten, und der Lebensverdunkelungen und Lebensfesselungen, in welchen jenseits der Tod sich vollendet bis zur Verwerfung oder Verdammniß. Auch das Leiden des Lebens ist schon ein Reflex des göttlichen Zorns, Ps. 102, 11. Jes. 54, 8. 60, 10. Ganz besonders aber offenbart sich der Zorn in den jenseitigen Gerichten, 5 Mos. 32, 22. Jesaj. 66, 15. 24. Mal. 4, 1. Joh. 3, 36. Der Feuerpfuhl, heißt es Offenb. 20, 14. ist der andere Tod. Mit beiden Begriffen ist die vollendete Lebensvereitelung oder Todesqual des Lebens bezeichnet, welcher die Verdammten verfallen sind. Fassen wir nun Alles zusammen, so reflektirt sich die Reaktion des göttlichen Lebens und Waltens gegen die ihm entgegengesetzte Lebenshemmung, d. h. sein Zorn, in der Lebenshemmung, welche er zurückwirft als Gericht in das Leben der Hemmenden. Wollen die Menschen oder die Geister überhaupt das Leben Gottes hemmen, hindern, beleidigen, negiren, so ist das ihr Gericht, daß sie ihr eigenes Leben hemmen, verletzen, verderben, denn das Leben ihres Lebens kann nur Gott seyn. Daher bestimmen sich auch die Grade der Zornoffenbarung nach den Graden der Lebenshemmung, welche der Sünder Gott entgegensetzt. Deuten wir, von dem Connex zwischen dem historischen Tode des Menschen und dem Zorne Gottes rückwärts schreitend, die Todesdrohung 1 Mos. 2. und das Todesverhängniß 1 Mos. 3., so haben wir in der ersteren eine Androhung und in dem letzteren eine Verhängung des Zorns. Daß aber diese erste Zornesoffenbarung für den Glaubenskeim der ersten Menschen begränzt wird durch die beginnende Oekonomie der Gnade, beweist im Zusammenhange mit dem Protevangelium der von nun an in der Menschheit hervortretende Gegensatz von Frommen und Gottlosen, von Segen und Fluch. Für die alttestamentlichen Gläubigen ist die Offenbarung des Zorns in eine Offenbarung heimsuchender Huld und Zucht verwandelt. So unvollkommen aber noch der Glaube ist, so sehr bleiben auch die Lebensverdunkelungen des Zorns noch zurück; nicht nur darin, daß die Frommen momentan dem Zorne verfallen, z. B. Moses, David, Salomo, sondern auch darin, daß mit ihrer unerkannten Sünde der Tod durch die unbewußte Nebenseite ihres Lebens fort-

geht (Pf. 90, 7. 8.) und daß der Tod aus dem Scheol sie finster anblickt, insbesondere der Tod der Gottlosen. (S. Pf. 9, 18. 31, 18 u. s. w. Pf. 6, 6). Sie haben eben die vollkommene Sühne noch nicht erreicht, vermittelst deren der neutestamentliche Gläubige alle scheinbaren Lebenshemmungen als Lebensförderungen in Kraft der Wirkung der göttlichen Gnade betrachtet (Röm. 8, 28 ff.). Jemehr aber mit dem Glauben die Liebe sich entfaltet, tritt an die Stelle eines persönlichen Gefühls von Gottes Zorn ein immer mehr sich entwickelndes Mitgefühl von diesem Zorn, das sich schon in der Fürbitte Abraham's für Sodom (1 Mos. 18, 23.) ankündigt, bei Moses in seiner Vermittelung für das israelitische Volk sich lebhaft äußert (2 Mos. 32, 11.), in dem Hohepriesterthum seinen constanten typischen Ausdruck erhält (3 Mos. 16, 1 ff.) und weiterhin in den ergreifendsten Aeußerungen der Propheten zu seiner Kundgebung kommt (Jes. 53, 10. Klagl. Jerem. Hes. 3, 4. Dan. 9, 16.), bis es im Leben Christi seine Israel und die Welt umfassende Vollendung erhält in bestimmten Äußerungen (Matth. 23, 37. 24, 1 ff. 26, 28. Luk. 23, 31. Joh. 3, 14), welche für seine Stimmung in Gethsemane und am Kreuz bestimmtes Zeugniß ablegen. Daß Christus in seiner irdischen Lebensvernichtung nach Seiten des Daseyns, der Ehre, der menschlichen Ideale und Empfindungen in Angst, Schmach, Verlassenheit und Qual ein Gericht Gottes über die Verblendung seines Volkes und der Welt sieht, daran dürfen wir nicht zweifeln; ebensowenig aber daran, daß er in seinem heiligen Mitgefühl dieses Gericht seiner endlichen Lebensvernichtung als seine und der Welt ewige Lebensförderung erkannt und dadurch in die Sühne der Welt verwandelt hat. Gehen wir nun von der Wirkung des Sündenfalls nach dem Alten Testament weiter, so schleicht eine allgemeine Zorneswirkung nach dem Maaß der Sünde und des Todes zwar durch die alte Welt fort; zu neuen Objekten des göttlichen Zornes aber werden die Sünder, welche als Widersacher gegen Gottes Warnungen und Mahnungen sich verhärten, das Geschlecht der Sündfluth, die Sodomiten, besonders aber die Frevler gegen Gottes geoffenbartes Gesetz mit aufgehobener Hand (das goldene Kalb, die Empörungen und Abfälle in der Wüste, die Rotte Korah, 4 Mos. 15). Weiterhin wird jeder Abfall Israel's von Jehova zu einem Zornesoder Todesverhängniß. Dann aber wird allmählich das Freveln der Heidenvölker, insbesondere ihrer Tyrannen und Eroberer, gegen den Heiligen Israel's, gegen Israel's Glauben, Heiligthum und Völkerrecht zu einem Anlaß göttlicher Zornesoffenbarungen und Gerichtsverhängnisse (Jes. 13, 9. Kap. 14 ff. Jer. 46 ff. Hes. 38., Obadja, Nahum, Habakuk, Zephanja, Sach. 1, 15). Die Verbindung des Judenthums und der Heidenwelt aber endlich gegen Christum, den Gesalbten Gottes, macht im Princip das Maaß voll. Daher erkennt auch Christus in der Thatsache, daß seine Kreuzigung entschieden ist (Matth. 23, 39. 24, 1 ff.), die gewisse Zukunft des großen Zornestages, welcher den Feuertod bringen wird über die ganze Welt (Röm. 2, 5 f.). Und zwar steht diese unfehlbare Combination nicht im Widerspruch mit der durch seinen Tod vollbrachten Versöhnung, denn wie sein Tod die principielle Erlösung der Welt ist nach allen ihren Heilsbedürftigen, so ist der Tag des Zorns die schließliche Erlösung aller Gläubigen (Luk. 21, 28. 1 Theff. 1, 7. 8. 2 Petr. 3, 7—10.) und das Feuergericht, welches mit dem Tage des Zorns über die Verstockten kommt, ist eben damit begründet, daß sie nicht das Heil Gottes im Tode Christi angenommen, sondern das Gottesgericht ihrer Blindheit in diesem Tode besiegelt haben. Sie haben sich das Evangelium zu einem Geruch des Todes zum Tode gemacht (1 Kor. 1, 18).

Aus diesen verschiedenen Gradationen des Zorns treten zwei Hauptgrade hervor. Die Offenbarung des Zorns über die allgemeine menschliche Sünde, Sündhaftigkeit und einzelne Versündigung, und die Offenbarung über die bewußte Empörung gegen die göttliche Offenbarung des Heils in seiner Vorbereitung oder in dem Gesetz, und in seiner Vollendung, oder im Evangelium. Der erste Grad scheint uns symbolisirt durch das Walten Gottes über seinen Cherubim (1 Mos. 3, 24. Pf. 18, 11—15. 104, 4); der zweite durch seine Erscheinung zwischen den Seraphim (Jes. 6). Denn daß die

Cherubim ihre Deutung finden in den Sturm- und Donnerwolken, über denen Gott wie auf seinen Wagen einherfährt, und die er in Engel des Gerichts verwandelt, beweist die Combination der angeführten Stellen. Auch ist das Gesetz, welches Zorn anrichtet, nach Röm. 4, 15. in der Bundeslade überwaltet von den Cherubim, und nur durch den Deckel der Bundeslade, als Stätte der Sühnung von ihnen geschieden. Daß aber die Seraphim ein Gesicht des Feuergerichts bezeichneten, in welchem mit der Verstockung des Volkes der Tempel verbrennen mußte, liegt auch in der Bedeutung des Wortes „die Verbrenner" ausgesprochen. Als Jesaias den Beruf erhielt, die Verstockung des Volkes zu predigen, sah er auch im Geist den Tempel von den Feuerengeln Gottes eingenommen und erfüllt mit Rauch. Das erste größte Phänomen von den Gerichten der ersten Art ist die Sündfluth; das erste größte Phänomen der zweiten Art ist der Untergang von Sodom und Gomorrha. Von dem brennenden Tempel und der Zerstörung Jerusalems an gehen abwechselnd Wasser- und Feuergerichte über die Welt. Beide Formen aber zerfallen wieder in zwei Klassen, in typische oder zeitliche und in finale oder äonische Gerichte. Es gibt typische Sündfluthen und historische Auflösungen einzelner Nationen, aber auch jenseitige Versenkungen in das Dunkel des Scheol. Es gibt diesseitige Feuergerichte in akuten vernichtenden Gerichtsverhängnissen, aber auch jenseitige Feuergerichte der Verdammniß. Wollte man nun sagen, im Neuen Testament sei die Lehre vom Zorn Gottes verschwunden, so ist nur so viel zuzugeben: erstlich, daß das Bewußtseyn des Zorns im Lichte der Versöhnung verschwunden ist; zweitens, daß die Anschauung des Zorns für die Gläubigen eine andere geworden ist. Daß aber in dem Maaße, wie die Sünde des Unglaubens gegen das Evangelium größer ist als die Sünde der Rebellion gegen das alttestamentliche Gesetz auch gerade im N. Testam. die vollendete Enthüllung des Zornes, des Todes, des Gerichtes und der Hölle hervortritt, und daß dem auch in der neutestamentlichen Zeit das Walten Gottes über die Welt des Unglaubens entspricht, davon kann man sich überzeugen einerseits durch den Blick in das Neue Testam., andererseits durch den Blick in die Geschichte der Lehre von der Gehenna. Der Hebräerbrief hat diese Steigerung sehr bestimmt hervorgehoben (Hebr. 2, 18 ff.). Die letzte höchste Hemmung der letzten höchsten Liebesoffenbarung Gottes kann keine andere Folge haben, als die letzte höchste und äußerste Reaktion des göttlichen Waltens, welche die Pein dieser Hemmung in das Leben der Sünder zurückwirft als äonische Qual. Darum heißt auch der große Tag des Gerichts ein Tag des Zorns, weil er die Zeit des Durchbruchs der göttlichen Gerechtigkeit durch die große Gesammthemmung der Welt gegen das Evangelium in der letzten Zeit bezeichnet (Matth. 24, 37 ff.).

Der Zorn Gottes manifestirt sich also ganz besonders in dem Walten Gottes, eben so wie der Zorn des Menschen sich manifestirt in seinen Ausbrüchen. Daher sind denn auch die Bezeichnungen des göttlichen Zorns entnommen von den Phänomenen des menschlichen Zorns. Die Darstellung geht aus von dem Schnauben der Nase (אַף von אָנַף), von dem Brennen (חרה) oder **Glühen** (חמם) des **Zornes** (wir glauben nämlich nicht, daß man in solchen Verbindungen mit Weber die ursprüngliche Bedeutung von אַף, Nase, festzuhalten habe), oder des Zornesfeuers (חֳרִי, חרון), von dem Feuer schlechthin im eminenten Sinne (5 Mos. 32, 22); oder von dem Aufschäumen (זַעַף, קֶצֶף) und von dem Ueberlaufen (עבר). Ueber die mit diesen Ausdrücken in Verbindung stehenden Verba und Substantiva vergl. man Weber, vom Zorn Gottes (Erlangen 1862) S. 121 ff. Wenn nun aber die Schrift die Berechtigung des menschlichen Zornes anerkennt, ihn aber für sündhaft hält in der Regel und ihn auch in seinen edelsten Aeußerungen streng beschränkt wissen will, insbesondere auch beschränkt wissen will durch die Zeit, damit er nicht versauere in Groll und Haß (Ephes. 4, 26), so ist eine ähnliche Selbstbeschränkung des göttlichen Zornes, d. h. der göttlichen Selbsterregung und Spannung gegen die Hemmung nach himmlischen Maaßen anzunehmen, und darüber finden sich denn auch Andeutungen, welche uns nöthigen, noch einen Unter-

schied zu machen zwischen den Kundgebungen des göttlichen Zorns im engeren Sinn (Ps. 103, 9. Jes. 54, 8. 60, 10., der Tag des Zorns; die Zornsschaalen) und seinem nachherigen Fortwirken in den Akten der Strafgerechtigkeit (Joh. 3, 36. Offenb. 14, 11. 19, 3). Auf alle Fälle kann man aus dem Zorne Gottes an sich keine Eigenschaft machen, da die Eigenschaft Gottes eine constante Bestimmtheit der Beziehung des göttlichen Wesens zur Welt in seinem Walten ausspricht. Wohl aber ist der Zorn eine innere Selbsterregung und Manifestation Gottes, welche auf eine bestimmte Eigenschaft Gottes zurückzuführen ist, und zwar darauf, daß er ein eifriger Gott ist (... Die Beziehung des Zornes Gottes auf seinen Eifer, oder sein Eifersüchtigseyn tritt schon 2 Mos. 20, 5. deutlich genug hervor; sie ist aber, wie Weber mit Recht hervorhebt, ganz klar ausgesprochen 5 Mos. 4, 24., wo von Gott gesagt wird, er sei ... אֹכְלָה, weil אֵל קַנָּא. Der Zorn Gottes ist eine Wirkung und Manifestation seines Eifers oder Eifersüchtigseyns. Denn im Sinne des Eifersüchtigseyns ist sein Eifer zu verstehen, wie dieß die weitere Entwickelung des Begriffes im A. Test. gemäß der Darstellung des Verhältnisses Gottes zu seinem Volke unter dem Bilde der Ehe beweist. S. die Citate bei Weber S. 31, insbesondere Hohesl. 8, 6. So werden wir denn von der menschlichen Eifersucht in ihrer Berechtigung auf ein ihr entsprechendes Verhältniß in Gott zurückgewiesen, wie von dem rein menschlichen Zornesaffekt auf den Zorn Gottes. Auch die Eifersucht ist in der Regel sündhaft und krank bei den Menschen, wie ... schon der Name besagt; es liegt ihr aber eine durchaus berechtigte, ja sittliche Stimmung zu Grunde, welche man als den eigentlichen menschlichen Grund und Boden für die göttliche Stiftung der Ehe betrachten kann. Die bräutliche Liebe zwischen Mann und Weib ist ausschließlich und unverletzlich, und mit sittlichem Eifermuth ist sie gegen Verletzung, Entweihung und Treubruch gewaffnet. Eben so aber, wie sich in der ... bräutlichen Liebe und Ehe der Menschen das Verhältniß Gottes zu seiner Gemeinde, seinem Volke, ja sein ursprüngliches Verhältniß zu allen Seelen (Eph. 5, 32. ... 2, 9 ff.) abspiegelt, spiegelt sich in dem menschlichen bräutlichen Eifermuth der ... Eifersinn ab, womit er sein persönliches Verhältniß zu den Menschenseelen heilig ... überwacht, und zwar in besonderem Maaß sein typisches Brautverhältniß zu ... Volke, im besonderen Maaße sein reales Brautverhältniß zu der neutestamentlichen Gemeine.

Wir sind also hier auf die Lehre von den göttlichen Eigenschaften zurückge... Ohne jedoch näher in dieselbe einzutreten, muß doch bemerkt werden, daß wir zu unterscheiden haben erstlich solche Eigenschaften Gottes, die sich ergeben aus dem Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt, ferner solche, die sich ergeben aus dem Verhältniß Gottes zum Menschen, und endlich solche, die sich ergeben aus seinem Verhältniß zu der Sünderwelt und zu dem mit der Sünde gesetzten Elend der Creatur (s. meine Positive Dogmatik S. 60 ff.).

Wie es nun eine Hauptsynthese aller göttlichen Eigenschaften gibt in der eigenschaftlich bestimmten Manifestation der göttlichen Herrlichkeit (כָּבוֹד), so treten uns ... schon ähnliche binäre Synthesen der göttlichen Eigenschaften entgegen in seinem Verhältnisse zu der *Sünde* des Menschen und zu dem *Elend* der Creatur. In dem Verhältniß zu der Sünde des Menschen wirkt vor Allem die Gerechtigkeit und die Liebe Gottes zusammen; in dem Verhältniß zu dem Elend der Creatur die Gerechtigkeit und die Güte. Die Gerechtigkeit Gottes tritt gegenüber dem Sünder bei seiner sündigen That und Richtung *zunächst* hinter seine Liebe zurück, indem die Liebe als Persönlichkeit Gottes ihn als Person freigibt und sich ihm entzieht, und dadurch wird Gott für ihn zu einem verborgenen Gott, dessen Namen er entheiligt. („Wie der Mensch, so sein Gott", Ps. 18, 26. 27. „Das thust du und ich schweige", Ps. 50, 21). Dann tritt die Gerechtigkeit vor und die Liebe tritt hinter sie zurück in den Heimsuchungen des *Eifermuthes* Gottes. Endlich wirken Gerechtigkeit und Liebe vereint in ihrer ganzen Energie als *Gnade* zur Versöhnung der Sündenschuld des heilsempfänglichen

Sünders (Röm. 3, 26). Diese rein geistigen, ethischen Verhältnisse und Verhaltungen Gottes aber reflektiren sich in der creatürlichen Natur und Natursphäre des Menschen, gemäß den Naturgesetzen des Lebens und gemäß dem Verhältniß der Güte Gottes zur Creatur. Zuerst tritt die Güte vor in ihrer Synthese mit der Gerechtigkeit, und so manifestirt sich die Langmuth Gottes (Röm. 2, 21). Dann aber tritt die Gerechtigkeit Gottes vor im Verhältniß zur Güte, und so manifestirt sich die Gerechtigkeit im engeren Sinne als heimsuchende Strafgerechtigkeit durch die Akte des Zorns. Endlich wirken Güte und Gerechtigkeit vereint in dem Walten des Erbarmens, der Barmherzigkeit, welche die Schläge des Zornes heilt. Jes. 60, 10. Micha 7, 9. 18.

In dem Einzelleben wie in der Geschichte spiegelt sich dieser Gang des göttlichen Waltens ab. Zuerst scheint die Sünde gar keine positiven Folgen zu haben im ethischen Gebiete, wenn die Stimme des Gewissens überhört wird (Ps. 2, 1). Gott hat sich verborgen. Auch in der physischen Sphäre zeigen sich die Folgen der Sünde nicht gleich (Röm. 2, 4. Ps. 73, 1 ff.), und dieß macht die Bösen so frech, daß sie der Gottheit oder den Göttern selbst ihre Sünden und Laster andichten. Dann aber entzündet sich das Feuer der verletzten Natur und das Feuer des göttlichen Waltens über ihr. Der Eifersinn Gottes in seinen ethischen Wirkungen, die Strafgerechtigkeit Gottes in ihren Zorneswirkungen brechen hervor, und zwar in der Größe rhythmischer Takte. So sehr die Verborgenheit Gottes und seine Langmuth über die sich häufenden Sünden geschwiegen haben, so stark und überschwenglich tritt nun der Eifer Gottes und sein Zorn hervor, weil das Maaß voll ist, in furchtbaren Katastrophen des Einzellebens und der Geschichte, von denen Jerusalem und Babel, Rom und Constantinopel Zeugniß geben. Aber dieselbe Hand, welche die Wunden geschlagen hat, heilt auch die Wunden (Hiob 5, 17 ff.). Die Wunde des Schuldgefühls, welche der Eifer Gottes geschlagen hat, wird geheilt durch die versöhnende Gnade; die Wunde des creatürlichen Elends, welche unter dem Walten der Strafgerechtigkeit Gottes über dem Connex der Creatürlichkeit mit dem Geistesleben entstanden ist, heilt die Barmherzigkeit mit dem Balsam der Natur und des geschichtlichen Lebens, die Barmherzigkeit Gottes, welche selbst den Tod in ein Heilmittel verwandeln kann für unsterbliche Seelen.

Der Zorn Gottes als die Aktion der vereinten Güte und Gerechtigkeit Gottes und als die volle Lebensentfaltung des göttlichen Eifermuths ist also diejenige Manifestation Gottes, wodurch sich die Gerechtigkeit seines göttlichen persönlichen Liebeswesens und Liebeswaltens von der Gerechtigkeit des Forums, des abstrakten abstrafenden Gesetzbuches und Gerichtshofes unterscheidet. Gott straft nicht wie ein bestallter Richter oder Profoß abstraft, sondern nach der Pädagogik eines Vaters, der dem Kinde Spielraum läßt zur Entwickelung seiner Freiheit, der seine Normen aufstellt, aber zunächst nur gelinde warnt und Manches übersieht, dann aber die gehäufte Schuld mit dem Eifer der gekränkten Liebe heimsucht. Ebenso aber auch nach dem Gleichniß eines gekränkten Liebhabers, Bräutigams oder Gatten, dessen ganzes Herz sich erregt und spannt gegen die ihm widerfahrene Untreue und Beleidigung. Durch das himmlische Maaß der Liebe und der Freiheit Gottes gewinnen die Akte der strafenden Gerechtigkeit Gottes den Ausdruck des göttlichen Zorns. Weil aber Gott gerecht ist, so muß sein Zorn so groß seyn wie seine Langmuth, sein Eifer so groß wie seine Anerkennung der Freiheit der Creatur, und zwar gemäß der Bewegung seines Lebens, die seine Stellungen zu dem Menschen bemißt nach den Stellungen des Menschen zu ihm, die man aber nicht als Veränderungen in Gott darstellen darf, ohne die biblische und christliche Idee Gottes zu verletzen.

Und dieß führt uns auf eine Angabe der Steigerungen und der Minderungen des biblischen Begriffes von Gottes Zorn. Es ist die äußerste Steigerung der Idee des göttlichen Zorns, wenn das unfreie menschliche Bewußtseyn einen Riß macht zwischen der Liebe und der Güte Gottes und seinem Zorneseifer, so daß zwei getheilte und einander entgegengesetzte Gottheiten daraus hervorgehen. Dieser Dualismus spiegelt

sich am stärksten ab in der persischen, der indischen und der slavischen Mythologie, mehr oder minder ist er dem Heidenthum überall eigen; in dem Gebiete der Kirchengeschichte spricht er sich besonders bestimmt aus in dem System des Marcion (s. Tertullian. contra Marc.). Und sicher verwandt ist noch mit dem gnostischen Dualismus der theosophische, wie er zum Beispiel bei Jakob Böhme hervortritt, und einen Gegensatz fingirt zwischen einem zornigen Ungrunde in dem göttlichen Wesen und dem Herzen seiner Liebe (s. Baur, die christl. Gnosis, S. 558). Von Böhme aus setzt sich dieser Dualismus auch noch durch die neuere Theosophie fort. Doch fassen Franz v. Baader und Mich. Hahn die Sache so, daß sich der Zorn Gottes erst bilde in der Creatur als Conflikte der Liebeswirkungen Gottes mit dem Bösen in der Creatur (s. die unten bezeichnete Abhandlung von Bartholomäi, S. 264), oder wie er in Schelling'schen und Hegel'schen Vorstellungen die Thatsache der Versöhnung Gottes mit der Welt als Thatsache der Selbstversöhnung in das Wesen Gottes selbst hineinverlegt. Nicht weit davon ab liegt die ultra-orthodoxe Vorstellung, nach welcher sich die Eigenschaften der Gnade Gottes und des Zornes Gottes ganz geschieden manifestiren sollen in verschiedenen und conträren Sphären, etwa in der Sphäre des Himmels und der Hölle. Die Aufstellung eines absoluten Zwiespalts in dem göttlichen Walten wirft einen Schatten des Zwiespalts auf das göttliche Wesen selbst zurück. Auf der Seite der Minderungen des Zornbegriffs kann man als die gröbste Minderung die vulgäre rationalistische Ansicht betrachten, nach welcher der alttestamentliche Jehova im Bilde eines zornigen, blutdürstigen Nationalgottes dargestellt wird, der von dem neutestamentlichen Vater unseres Herrn Jesu Christi nicht nur ökonomisch als derselbe Gott, sondern wesentlich als ein anderer Gott verschieden seyn soll. Der *θεός δίκαιος* des Marcion wurde als wirkliche Existenz vorausgesetzt; dieses rationalistische Gottesbild aber wird als ein düsteres Phantasma des jüdischen Fanatismus betrachtet. An diese Vorstellung schließt sich die exegetische Verflachung der Schrift an, wornach sich alle Darstellungen vom Zorne Gottes als grobe Anthropopathismen sollen auf die sinnliche Ausdrucksweise des jüdischen Alterthums zurückführen lassen, und eben deßwegen im Neuen Testamente angeblich immermehr zurücktreten. Eine dritte Gestalt der Minderungen endlich sucht die Idee des Zorns Gottes unter Anerkennung ihrer biblischen Realität nur auf diejenigen Momente zu beschränken, in denen nach der Schrift die eigentliche Consummation der göttlichen Zornesäußerungen hervortritt — eine Auffassung, welche eine allgemeine Thatsache des Lebens und der Geschichte in eine ganz partikuläre Positivität verwandelt.

Das volle Verständniß der Lehre vom Zorn ergibt sich aus der bestimmten Wahrnehmung der Gegensätze: die Langmuth Gottes und der Zorn Gottes, der Zorn und das Erbarmen. Sodann aus der Wahrnehmung der Beziehungen: der Zorn und der Eifermuth Gottes, der Zorn und die Verborgenheit Gottes, der Zorn und die Gnade. Ferner aus der Beachtung des Verhältnisses zwischen dem Zorn und dem Wesen Gottes selbst in seiner Liebe nach seinem eigenschaftlichen Verhalten in Heiligkeit und Gerechtigkeit. Endlich aus der Abspiegelung des Zorns in dem Tode und Todesgefühl. Dazu kommt die Symbolik des Zorns in der Natur, die Manifestation des Zorns im Geistesleben und in der Geschichte, endlich die Prophetie des Zorns in der Apokalypse.

Die Gerechtigkeit Gottes bestraft die Sünder nicht in dem Gleichmaaß eines gesetzlichen Abstrafens, sondern nach der rhythmischen Folge der vorangehenden Langmuth und des endlich hereinbrechenden Zornes (Röm. 2, 4 ff.). Diese Gottesordnung spiegelt sich in der Natur sowie im persönlichen Leben ab. Der Zorn aber bildet jene Katastrophen der Heimsuchung, welche innerhalb der Weltgeschichte dem Erbarmen den Weg bereiten (Jes. 40, 1). Aber auch am Weltende, am Tage des Zorns gereichen sie der Gemeine des Herrn zur vollendeten Erlösung. Als ein Phänomen des göttlichen Waltens beruht der Zorn auf einer Bewegung in Gott, welcher eigenschaftlich sein Eifermuth (die Wahrnehmung einer Lebens- und Liebeshemmung) zu Grunde liegt, sein feuriges Heimsuchen der Seele oder der Gemeine, die ihm untreu geworden, und sein Rechten mit den Verführern,

womit er übergeht von seinem Zurücktreten vor dem freien Willen der Sünder zu der vollendeten Einwirkung auf ihren Willen durch seine Gnade. Fragen wir aber, durch welche einzelne Eigenschaften hängt die Bewegung und Aktion des Zornes mit dem Wesen Gottes zusammen, so haben wir von der Synthese der Güte und Gerechtigkeit zurückzugehen auf seine Heiligkeit und durch diese auf seine Liebe. Weil Gott als die absolute Persönlichkeit Liebe ist, so bewahrt und bewährt er als der Heilige seine Persönlichkeit über der Welt und in der Welt, und die negative wie die positive Wehr seiner Heiligkeit ist seine Gerechtigkeit (Ps. 89, 15). Die Heiligkeit Gottes also ist die eigentliche Grundlage jener feurigen Bewegung und Aktion, welche aus seiner Gerechtigkeit in ihrer Verbindung mit der Güte, also aus seiner Strafgerechtigkeit, als die vollendete Reaktion eines Liebeslebens gegen die Hemmungen desselben hervorgeht. Daß es aber ein solches Walten Gottes gibt, dieß hat der Mensch zu allen Zeiten in seinem Todesgefühl und in seiner Todesfurcht, zumal in seinem bösen Gewissen wohl empfunden. Wir reden nicht von dem Tode an sich, von der Grundform des Ueberganges aus dem ersten in's zweite Leben, sondern von dem historischen Tode, dem Schreckenskönige mit seinen Schrecken. Wie aber das Feuer als Symbol des Zorneswaltens das Medium der Vernichtung des Alten, Abgelebten und Todten und damit der Neugestaltung des Lebens ist, so ist das Zorneswalten die Erscheinung jener Katastrophen des Gerichts, welche bestimmt sind, eine sittlich abgelebte Weltgestalt zu beendigen und eine neue, schönere Welt in's Daseyn zu rufen. Daher soll auch am Ende der Tage das Feuer als Symbol mit seinem ideellen und realen Lebensgrunde zusammenwirken in Einer majestätischen Erscheinung, der Zorn des Feuers und das Feuer des Zorns, um durch die feurige Metamorphose der Menschenwelt hindurch die Erscheinung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu vermitteln (2 Petr. 3, 10—13). Was in dieser Beziehung die christliche Apokalypse weissagt, hat auch die Ahnung der Völker, besonders der germanischen Mythologie (Ragnarökr) verkündigt.

Die ausführlichere Erörterung der Lehre vom Zorn Gottes kommt bald auf die Frage: wie verhält sich die Lehre vom Zorn zu den Lehren von der Erbsünde, vom Gesetz, vom Opfer, von der Versöhnung, von der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes? Was die Lehre von der Erbsünde betrifft, so läßt sich die Stelle Ephes. 2, 3: ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς, schwerlich bloß auf die Thatsünden der Juden und auf ein Verfallenseyn derselben zum Gerichte beziehen. Gleichwohl constituirt die Erbsünde nur solche Kinder des Zorns von Natur, wenn die Betrachtung das menschliche Verderben im Gegensatz zum Erlösungsrathschluß auffaßt. Da aber in der Regel der Erlösungsrathschluß mitzusetzen ist (V. 4.), so constituirt die Erbsünde unter dieser Beziehung keine τέκνα ὀργῆς. Der Zorn vertreibt die sündigen Menschen durch die Cherubim aus dem Paradiese, und sie würden den Zorn wieder erregen, wenn sie rückwärts in's Paradies einbrechen wollten. Auf dem Acker des Fluchs aber stehen sie in der Oekonomie der beginnenden Gnade unter dem Walten der Langmuth. Der Tod hat seine erste Verbesserung durch das Protevangelium gefunden (Röm. 5, 13). Ebenso manifestirt das geoffenbarte Gesetz den Zorn Gottes nur gegen seine bewußten frechen Uebertreter und Feinde; das Volk in seiner Bundeswilligkeit aber steht unter dem Walten der Langmuth und der Pädagogik der Gnade (Röm. 3, 25). Was aber das Verhältniß des Zorns zu den Opfern betrifft, so ist wohl zu beachten, daß sich die Opferidee nicht mit den regulären Cultusopfern abschließt; vielmehr sind diese ergänzt durch das Cherem, das Fluchopfer, in welchem die Manifestation des Zornes Gottes unverkennbar hervortritt. Dieß beweist auch das Osterlamm als Grundlage der Opfer, insbesondere das Blut des Osterlammes an den Thürpfosten der Israeliten, was zur Abwendung des Zorns, nämlich zum Vorbeigehen des Würgengels, dienen mußte. Die Fürbitte des Moses (2 Mos. 32) steht in Beziehung zu einem ergänzenden Vertilgungsgericht; ebenso die Räucherung des Aaron (4 Mos. 7, 6—15). Gleiches gilt von den Brand- und Dankopfern David's (2 Sam. 24). Wenn man also redet von der Beziehung des Opfers

Christi auf die alttestamentlichen Opfer, so ist auch das Fluchopfer in Betracht zu ziehen (Gal. 3, 13. Hebr. 13, 12). Man hat in Frage gestellt, ob der Ausdruck „Gott ist versöhnt worden“, oder die Lehre „Christus hat den Zorn Gottes empfunden in seinen Sühnleiden“, zu halten sey. Was nun den ersten Punkt betrifft, so ist die neuerdings mehrfach gemachte Bemerkung (Hofmann, Schriftbeweis II. S. 327), das Wort ἱλάσκεσθαι werde nirgends von der Wirkung der Opfer auf Gott ausgesagt, nicht ohne Bedeutung. Da das heidnische ἱλάσκεσθαι bei Menschen seinen Ausgangspunkt hatte, und die Voraussetzung dabei war, daß es die Götter aus ungünstigen in günstige umstimme, so paßte der überlieferte Ausdruck „die Gottheit versöhnen“ nicht auf die Sühne der Offenbarungssphäre aus zwei Gründen. Hier nämlich war erstlich die Gottheit selbst causa efficiens der Sühne, und zweitens konnte und sollte nicht gesagt werden: Gott werde aus einem zornigen umgestimmt in einen gnädigen. Von dieser Erwägung aber bis zu der Aussage: also werde nach der Schrift bloß der Mensch versöhnt, ist ein großer Sprung. Daß der Mensch versöhnt wird, vollendet sich eben darin, daß er selbst oder seine Sünde gesühnt wird (כִּפֶּר) und dieß vollendet sich durch die Besprengung des ἱλαστήριον mit dem Blute der Sühne; wodurch dieses das Gesetz der Lade in seinen Forderungen und die Cherubim des göttlichen Waltens über der Lade befriedigt. Wie aber im Alten Bunde das Gesetz (Hebr. 9, 19) besprengt werden mußte durch das Blut der Sühne, so muß im Neuen Bunde das Gewissen (Hebr. 9, 14.) gereinigt werden. In dem bösen Gewissen aber ist die fordernde Stimme Gottes selber gegenwärtig, und hört erst auf zu verklagen, wenn das Herz mit dem Blute Christi durch den Glauben besprengt ist (Hebr. 10, 23). Auch ist ferner das böse Gewissen, das Schuldbewußtseyn und Gottes Gesetz in ihm nicht abzulösen von dem objektiven Walten Gottes, das sich im Tode des Menschen und in seinem Gerichte manifestirt (Hebr. 9, 27). Und eben so, wie das böse Gewissen mit dem Todesverhängniß über dem Menschen zusammenhängt, hängt das Blut Christi, welches das böse Gewissen stillt, mit dem Opfertode Christi zusammen, welcher den Tod aus einem Gericht in eine Erlösung verwandelt (Hebr. 9, 28). Der Mensch also wird gesühnt, seine Sünde wird bedeckt oder für das Auge Gottes ausgelöscht dadurch, daß objektiv das Gesetz oder subjektiv das Gewissen des Menschen und Gottes Schuldforderung in ihm befriedigt und dadurch das Walten Gottes aus einem Walten zum Tode in ein Walten zum Leben verwandelt wird. Und dieß ist denn auch der Grundgedanke der kirchlichen Lehre von der Sühne, welcher um so heller in seiner bleibenden Währung hervortreten wird, je mehr man ihm mit Bescheidenheit temporäre Einkleidungen abstreift. Ein solches Abstreifen kommt aber nicht damit zu Stande, daß man sagt: Christus habe einen Zorn Gottes in seinem Leiden nicht empfunden; denn je mehr er in seinem individuellen Gefühle frei war von der Last des Zornes Gottes, desto mehr hatte er ihn zu tragen in seinem Mitgefühl, in jenem Mitgefühl, welches schon seine Vorspiele in dem Leben Abraham's, des Moses und der Propheten findet. Denn eben das Mitgefühl macht den sühnenden Hohepriester, und Christus ist der vollendete Hohepriester durch die Vollendung seines Mitgefühls (Hebr. 2, 10—18). Wenn aber nach dem Alten Testamente der jüdische Abfall vom Gesetze Gottes oder heidnische Empörung wider den Heiligen in Israel den Zorn Gottes zur Folge hatte, so muß denn auch die Verschwörung der Juden und der Heiden zur Ausrottung des Heiligen Gottes (Apg. 4, 27) das Abbrechen des wesentlichen Tempels (Joh. 2, 21. 22) als das vollendete Gericht der Verblendung, als die principielle Gipfelung des eigentlichen Zornesgerichts Gottes über die Welt erkannt werden. Gerade dieses Gericht aber, dessen Gewicht Christus in seinem hohepriesterlichen Mitgefühl empfunden, hat er mit seinem hohepriesterlichen Opfer in die Sühne und Versöhnung der Welt verwandelt. Der Austausch des Bewußtseyns zwischen Christus und der Sünderwelt bildet den Angelpunkt der Versöhnung („Er wird ein Knecht und ich ein Herr; das mag ein Wechsel seyn!“). Er hat die große Schuldforderung des Gesetzes Gottes befriedigt und dadurch die Che-

rubim des Gesetzes aus Engeln des Todes in Engel des Lebens verwandelt. Man wird aber die Wahrheit, daß er dem Rechte Gottes genug gethan, nicht dadurch entkräften können, daß man hinweist auf die große Differenz zwischen dem Rechte Gottes und dem Rechte des menschlichen Forums. Auch auf den Rechten des menschlichen Forums ruht ein Abglanz des göttlichen Rechts, und alle menschlichen Rechtsverhältnisse müssen von Gottes Gerechtigkeit zeugen. Der Unterschied ist freilich dieser, daß das menschliche Recht mit quantitativen und extensiven Maaße gemessen wird und bestimmt nach dem äußerlichen Verhalten, das Recht Gottes dagegen mit qualitativen und intensiven Maaßen, wobei es ankommt auf die Gesinnung, den Geist. Darum eben heißt es auch, der Eine Wille Christi habe durch das Opfer seines Leibes die Heiligung vollbracht (Hebr. 10, 10), und darum hat dieses Eine Opfer eine ewige Geltung und Wirkung (Hebr. 10, 14). Christus hat sich nämlich durch den ewigen Geist Gott geopfert, um unser Gewissen zu reinigen (Hebr. 9, 14). Der lebendige Mittelpunkt des Gesetzes Gottes und seines Rechtes ist der Wille Gottes an uns; der lebendige Mittelpunkt der Gesetzeserfüllung und sühnenden Befriedigung ist der vollendete, priesterliche Opferwille des Menschen. Dieser Gegensatz des göttlichen und des menschlichen Willens ist zu Einem Willen geworden in dem Opfer Christi, des Gottmenschen (Hebr. 10, 9); daher hat sich auch die fordernde und tödtende Gerechtigkeit Gottes in seinem Leiden in die leistende und neubelebende verwandelt (Röm. 3, 25). Eben so wenig nun, wie sich das Opfer Christi ablösen läßt von der Beziehung zur Gerechtigkeit Gottes, läßt es sich ablösen von der Beziehung zu seiner Heiligkeit. In der Kraft der Heiligkeit Gottes ist Christus in die Welt gekommen (Luk. 1, 35); zur Wiederherstellung der Heiligung des Namens Gottes, der Ehre seiner heiligen Persönlichkeit, hat er bei der Taufe seine Amtsweihe erhalten durch den heiligen Geist, dem heiligen Vater hat er sich in seinem Opfertode geheiligt (Joh. 17, 11. 19.) und durch die Vollendung seines Lebens hat er die Ausgießung des heiligen Geistes vermittelt, durch welche für alle Zeit die Heiligkeit Gottes der Welt verklärt wird. Es ist nun eine Wirkung des Todes und der Auferstehung Jesu, daß die ganze neutestamentliche Zeit gestellt ist unter das Walten der Gnade Gottes. Aber das Walten der Gnade über der Sünderwelt verwirklicht sich in der Welt nach Maßgabe des Glaubens. Daher gibt es auch in der neutestamentlichen Zeit gesteigerte Offenbarungen des Zorns Gottes über die Ungläubigen (Joh. 3, 36. Röm. 1, 18.), und die betreffenden Ausdrücke lassen keinen Zweifel darüber, daß hier von gegenwärtigen Dingen die Rede ist, nicht von zukünftigen. So wenig man die Zornesakte der alttestamentlichen Oekonomie in bloße Vorbilder verwandeln kann, so wenig und noch weniger die Zornesakte innerhalb der neutestamentlichen Oekonomie. Die Zerstörung Jerusalems wird als das Phänomen eines großen Zorns bezeichnet (Luk. 21, 24). Die Verhängung des göttlichen Zorns innerhalb dieser Zeit ist nicht identisch mit dem Zorn des großen Zorntages, wie sich dieß aus vielen Stellen ergibt (Röm. 2, 5. vgl. V. 6. 1 Thess. 2, 16. Eph. 5, 6. Kol. 3, 6). Wie sich ein solches Zornesverhängniß allmählich summiren kann auf den Tag des Zorns, ist angedeutet Röm. 2, 5. Der Tod Jesu ist eben die principielle, allmählich sich entfaltende Ursache des einstigen Todes der Welt am Tage des Zorns, eines peripherischen Todes zum Heil für die Gläubigen, zum Unheil für die Ungläubigen, gemäß ihrem Verhalten zu dem centralen, persönlichen Tode Christi. Von der Vollendung des Zorns muß man also die graduelle Häufung des Zorns eben so unterscheiden, wie man von der Vollendung der Sünde in der Verstockung die allmählichen Steigerungen des Unglaubens und der Bosheit (deren erste Grade sich auch schon vollständig im Alten Testamente finden; s. Jes. 6.) zu unterscheiden hat. Ueberhaupt hat man weder das Walten des Gesetzes, noch das Leben Christi, noch das Gewicht der Sünde lediglich nach dem Maaß historischer Beziehungen zu bestimmen, denn überall kommt es an auf den Zusammenhang des historischen Moments mit seiner ideellen Grundlage (s. Röm. 2, 14. 15. 1 Kor. 10, 4. 5). Wenn nun endlich der correktive Zweck der Aeußerungen des gött-

lichen Zorns, auf welchen Lactantius hingewiesen, nicht zu verkennen ist (Jes. 10, 25. 54, 8. 60, 10. u. a.), wenn das ideelle Ziel des Zornesprocesses das Erbarmen ist, so entsteht zuletzt die schwierige Frage: soll der große Tag des Zorns (Röm. 2, 5. Offb. 6, 16. 17. 11, 18 u. a.) ein entgegengesetztes Ziel haben? Oder kann der Begriff des Zornes als einer Aeußerung eines göttlichen Affektes festgehalten werden, wenn dieser Zorn in dem ewigen Zornleiden der Verdammten fortdauert? Wie wir aber in Bezug auf die Zornesmomente der Urzeit, der Zeit der Gesetzgebung und der Zeit des Todes Christi zwischen den Katastrophen selbst und ihren unter Mitwirkung der göttlichen Langmuth und Gnade geordneten und modificirten Wirkungen unterscheiden mußten, so wird auch zwischen dem großen Phänomen der letzten Zornesoffenbarung oder zwischen dem Tage des Zorns und den Aeonen seiner Nachwirkung zu unterscheiden seyn. Daß nun diese Nachwirkung für die Erlösten die vollendete Erlösung ist, haben wir schon hervorgehoben. Aber auch das Gericht des unabsehbaren Todes muß als eine Wendung, als eine geordnete göttliche Oekonomie, die einen Wiederschein seiner Güte hat, erkannt werden, insofern als die Fesselung der Bösen und die Indifferenzirung des Bösen eine Begränzung der Pein ist, im Verhältniß zu der unbegränzten Produktion der Pein, welche dem ungefesselten Bösen eigen seyn würde. Daher gibt es in dieser Oekonomie einen Plural von Aeonen (Offenb. 14, 11. 19, 3.), und sowohl der gewöhnlichen Vorstellung von der ewigen Verdammniß als einer absolut endlosen Zeit, wie der Theorie von der Wiederbringung aller Dinge sind folgende Sätze entgegen zu halten: 1) die Begriffe ewig und endlos sind verschieden; 2) wo alle Ewigkeiten der menschlichen Vorstellung aufhören, da fangen immer neue Ewigkeiten Gottes an; 3) verschiedene Aeonen sind durch ihre bestimmenden Grundgedanken verschieden; 4) das Maaß der Fesselung des Bösen ist das Maaß der Begränzung der Pein, und ein großes Irrenhaus oder auch Strafgefängniß für den vollendeten bösen Geisteswahnsinn der Verstockten ist auch eine Oekonomie, über welcher nicht bloß eine abstrakte Gerechtigkeit waltet; 5) die Einheit des Weltzweckes Gottes ist ideell und dynamisch gesichert alle Zeit, darum geht auch die Realisation des Weltzweckes Gottes immer fort zu dem von Paulus bezeichneten Ziele der absoluten Verherrlichung Gottes (1 Kor. 15, 25—28). Ueber den bekannten Versuch, den fraglichen Knoten zu zerhauen durch die Annahme einer schließlichen Vernichtung der Verdammten, zu verhandeln, halten wir wenigstens hier für überflüssig.

Das umfassendste Werk über den vorliegenden Gegenstand ist das oben angeführte, von Weber (Erlangen 1662), ausgestattet mit „Prolegomenen über den bisherigen Entwickelungsgang der Grundbegriffe der Versöhnungslehre von Delitzsch. Hinsichtlich der sonst vorhandenen Literatur bemerkt Weber (S. 1): Der Zorn Gottes hat von Seiten der Theologie nicht die gebührende Würdigung gefunden, so daß außer der älteren Monographie von Lactantius de ira (dei) ad Donatum und den neueren von Ritschl (de ira Dei, Bonn 1859) und Bartholomäi (in den Jahrbb. f. deutsche Theologie, 1861, Heft 2.) kaum eine bedeutendere Monographie darüber zu finden ist. Die Dogmatiker behandeln ihn gewöhnlich nebenbei unter dem locus von der Gerechtigkeit; am meisten sind auf den Gegenstand in neuester Zeit Thomasius, Lange, Schöberlein und Delitzsch in der biblischen Theologie eingegangen. Das Buch von Lactanz unterscheidet den Begriff des Zorns von dem Rachegefühl als Entrüstung des Rechtsgefühls, welche Besserung bezwecke, und behauptet gegen die Epikuräer, daß vom Zorn Gottes und von seiner Gnade die Rede seyn müsse, gegen die Stoiker, daß aus ihrem Zugeständniß, es gebe eine göttliche Gnade, auch der Gegensatz, daß es einen göttlichen Zorn gebe, zu folgern sey, und stellt den Begriff außerdem dadurch fest, daß es die reine Anlage zu einem reinen Zorn in der menschlichen Natur von den sündhaften Ausbrüchen des menschlichen Zorns unterscheidet.

Weitere geschichtliche Behandlungen unserer Frage s. bei Weber S. 7. ff. Auch in der Abhandlung von Ritschl findet sich eine gelehrte und umfassende Berücksichtigung der historischen Momente neben ausführlicher Erörterung der wesentlichsten loci. Die

Abhandlung von Bartholomäi liefert zuvörderst manche treffende Unterscheidungen und Bestimmungen; ebenso eine dankenswerthe Kritik vorgefundener Ansichten; das Resultat jedoch, nach welchem der Zorn Gottes einen coordinirten Gegensatz zu der Liebe Gottes bilden soll auf der Grundlage der Heiligkeit Gottes (S. 288), und nach welchem die Gerechtigkeit Gottes ein mehr abgeleiteter Begriff seyn soll als der Zorn, können wir nicht für ein glückliches halten. Die Heiligkeit Gottes (correspondirend mit ihrem Gegensatz, der Güte) bestimmt sich eben demgemäß, daß er in seinem Wesen die Liebe ist, und der Zorn Gottes kommt eben nur als Aktualität seiner Strafgerechtigkeit zur Erscheinung. Die umfassende und inhaltvolle Arbeit von Weber hat sich nicht von Ueberschwänglichkeiten freigehalten, welche an die Dualismen der Theosophie erinnern, z. B. wenn es heißt: der durch Gottes Zorn verhängte Tod ist dem Satan zur Verwaltung übergeben worden, er ist der Fürst des Todes und so der Engel des Zorns in der Welt (S. 108). Nach der Schrift darf Satan dem Hiob kein Haar krümmen, ohne eine ausdrückliche und specielle Bewilligung Gottes, und wenn Hebr. 2, 14. 15. gesagt wird, die Menschen müßten aus Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte seyn, so ist damit eben die ethische Vermittelung angegeben, wodurch der Satan die Macht des Todes hatte, und demzufolge auch das durch jene Todesfurcht begränzte und bedingte Maaß dieser Macht. Eben so unbemessen wird S. 325 das Reich der Welt als ein Reich des Zorns dargestellt, und es heißt unrichtig: nicht Einzelne, die Welt als solche ist Gegenstand des Heilsrathschlusses Gottes. Auch versichert der Verfasser auf eigene Hand von dem Zornesfeuer der Verdammniß, daß es lediglich den Zweck habe, Gottes Feinde richterlich zu strafen (S. 356). Der Unterschied zwischen dem Zornestage und seiner äonischen Folge kommt nicht zu seinem Rechte. Auch kann nicht gesagt werden, die abgefallene Menschheit sey alsdann dem Satan als dem Todesfürsten übergeben worden. Der Verfasser ist auch auf die Versöhnungslehre ausführlich eingegangen, und hier behält er öfter Recht gegen v. Hoffmann's Ansichten. Eine Verhandlung über seine Darstellung überhaupt gehört jedoch nicht hieher. Außer dem Werke selbst kommen auch die Prolegomena von Delitzsch in Betracht, welche sich vorzugsweise, wenn auch nicht ausschließlich, mit der Lehre von der Versöhnung befassen. Lange.

Zosimus, Bischof von Rom im Jahre 417—418, von Geburt ein Grieche, Nachfolger von Innocenz I., ist in der Geschichte der Kirche namentlich durch seine Theilnahme an den dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit, in denen er für ketzerisch gehaltene Lehren erst in Schutz nahm und dann wieder verwarf, so wie durch seine Herrschsucht und seine Thätigkeit für die Geltendmachung der Autorität des römischen Stuhles merkwürdig geworden, obschon er nur sehr kurze Zeit regierte und mit den Anmaßungen, die er aussprach, wiederholt zurückgewiesen wurde. In den pelagianischen Streitigkeiten (s. Pelagius) hob er die von seinem Vorgänger und den afrikanischen Synoden ausgesprochene Verdammung des Pelagius und Cölestius, die beide nach Rom appellirt hatten, auf, mißbilligte in einem Schreiben an den Bischof Aurelius von Karthago und an die übrigen afrikanischen Bischöfe das Verfahren gegen beide, erklärte dieselben für rechtgläubig, ermahnte die Bischöfe zum Frieden mit der Aufforderung, sich vor Sophistereien zu hüten, die nur in unnützen Neuerungen wurzelten, und berief den Ankläger des Cölestius, den Diakonus Paulinus, vor seinen Richterstuhl nach Rom. Die afrikanischen Bischöfe hielten darauf in einem Synodalschreiben an Zosimus ihr Verfahren aufrecht, erklärten sich mit Nachdruck dagegen, daß Zosimus eine bereits entschiedene Sache von Neuem einer Untersuchung unterworfen habe, bestätigten ihr früheres Urtheil auf einer neuen Synode zu Karthago (418) und untersagten dem Paulinus die Reise nach Rom. Zosimus suchte auf Grund der angeblich von Petrus ererbten Kirchengewalt sein Verfahren zu rechtfertigen, als aber die afrikanischen Bischöfe beim Kaiser Honorius ein sacrum rescriptum gegen die Pelagianer erlangt hatten, gab Zosimus nach und sprach nun in einer Epistola tractatoria die Verdammung über Pelagius und Cölestius auch aus. Dennoch fand er wieder bei 18 italienischen Bischöfen

Widerspruch, die er sofort ihrer Würde für verlustig erklärte. Die von dem Bischof Urbanus ausgesprochene Absetzung des Aeltesten, Apiarius zu Sicca in Numidien, verwickelte den Zosimus in neue Händel mit den afrikanischen Bischöfen. Apiarius rief den römischen Stuhl zum Schutze auf, Zosimus erkannte die Absetzung nicht an, und als die Bischöfe eine Synode gegen das Verfahren des römischen Bischofs in Karthago veranstalteten, schickte er drei Gesandte dahin, welche die Wiedereinsetzung des Apiarius verlangten. Zosimus erlebte jedoch das Ende der Verhandlungen nicht.

Auch in die Angelegenheiten der gallischen Bischöfe mischte sich Zosimus, um sie seiner Autorität zu unterwerfen. Zwischen den Bischöfen von Arelate und Vienne war ein Streit über die Würde und Rechte eines Metropoliten wie über die Ausübung der kirchlichen Gerichtsbarkeit ausgebrochen. Der Streit war bereits seit einer Reihe von Jahren durch eine Synode zu Turin entschieden, als Zosimus (417) durch ein Schreiben an die Bischöfe Galliens und durch ein zweites Schreiben an die Bischöfe in Gallien, Spanien und Afrika mit dem Ausdrucke des Stolzes und Uebermuthes den Bischof Patroclus von Arelate zu seinem Vikar in Gallien ernannte und ihm die Metropolitanrechte über die Vienner Provinz, die erste und zweite Narbonensische, übertrug. Sein Verfahren fand mannichfachen Widerspruch, doch setzte der Tod (418) seinen herrschsüchtigen Plänen ein Ziel.

Vergl. Joh. Matth. Schröckh, christliche Kirchengeschichte, Bd. VIII. Leipz. 1782. S. 148 ff. mit den literarischen Nachweisungen daselbst. — Joh. C. L. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. I. 2. 4te Aufl. Bonn 1845. S. 111 f.

Neudecker.

Zulassung, göttliche. Die Lehre von der Zulassung des Bösen in der Welt von Seiten Gottes hängt genau zusammen mit der Lehre von der menschlichen Freiheit, von der Vorherbestimmung und von der Vorsehung, weßhalb wir uns hier zuvörderst auf die betreffenden Artikel beziehen. Der Begriff der göttlichen Zulassung des Bösen, hat sich in dem religiösen Bewußtseyn, namentlich in dem religiösen Bewußtseyn des Offenbarungsglaubens, so wie in der christlichen Theologie entwickelt aus der Anschauung des scheinbaren Konflikts zwischen der Heiligkeit Gottes, seiner Allmacht und ihrem Walten einerseits, und der menschlichen Freiheit und ihrem Mißbrauch, der Thatsache und That des Bösen andererseits. Da Gott heilig ist, so kann er das Böse schlechterdings nicht wollen, sondern nur hassen, verwerfen und verbieten, und da er allmächtig ist, und allmächtig waltet, so kann er sich an der Verwirklichung des Bösen nicht betheiligen; ja es scheint in der vollen Consequenz des göttlichen Waltens zu liegen, daß er das Böse auch nicht zur Verwirklichung könne kommen lassen, weil es sonst seinen absoluten Weltplan verstören, sein Weltregiment verhindern, seinen Weltzweck vereiteln könnte. Wenn aber gleichwol der Mensch, oder überhaupt der creatürliche Geist frei ist, und wenn mit dem Mißbrauch seiner Freiheit das Böse zur Erscheinung kommt in ungeheuerer Ausbreitung, in dem großen Reiche der Finsterniß, so scheint damit die Absolutheit des göttlichen Waltens, oder am Ende die volle Consequenz seines heiligen Abscheus gegen das Böse in Frage gestellt zu werden. Unter dieser scheinbaren Collision findet sich das unmittelbare religiöse Gefühl, so wie die Theologie, insoweit sie wirklich eine gesunde Stellung zwischen dem Fatalismus einerseits und dem Casualismus andererseits einnehmen will, mittelbar zurecht durch die Annahme einer göttlichen Zulassung des Bösen. „Die Art (modus) der Weltregierung, sagt Hase (Hutterus redivivus, S. 160) wird von den altkirchlichen Dogmatikern zunächst durch den concursus gedacht, und als permissio, impeditio, directio, determinatio beschrieben“. (Vgl. Bretschneider, Systematische Entwicklung &c. S. 384.)

Die Idee dieser Zulassung des Bösen von Seiten Gottes ist in der Dogmatik nicht zu ihrer vollen Entfaltung gekommen, weil man sie weder zur Genüge begründet noch zur Genüge beschränkt hat.

Was die Begründung derselben betrifft, so ist sie eine Consequenz des ganzen Vor-

hungsglaubens so wie der Gewißheit der ethischen Freiheit des Men-
chen. Daß die Vorsehung als Vorsehung kein Objekt hätte, wenn sie nicht freie
Wesen, ihre Wallungen und ihre möglichen und wirklichen Verirrungen zu überwalten
tte, darüber vgl. man den betreffenden Artikel: Vorsehung. Daß ferner die Frei-
it nicht Freiheit wäre, ohne die von Gott mit ihr gesetzte Möglichkeit ihres Miß-
rauchs, darüber vergl. man den betreffenden Artikel: Freiheit. Die Einheit beider
egriffe liegt aber in der Idee der göttlichen Liebe, oder der absoluten Persön-
hkeit Gottes, welche in Wohlgefallen und Wohlwollen an dem persönlichen Leben ein
eich der freien Geister gegründet und zum Reich der Offenbarung und Verherrlichung
iner Liebe bestimmt hat. Nur im Elemente freier Selbstbestimmung konnte Gott ein
ches Reich der Liebe gründen, nur im Elemente freier Selbstbestimmung kann der
ensch die Liebe Gottes erkennen, annehmen und erwiedern; eben damit ist aber auch
e Möglichkeit des Gegentheils, die Möglichkeit der Sünde gesetzt. Insofern also Gott
bende Wesen und ein Bundes-Verhältniß zu ihnen gewollt hat, hat er auch ihre Frei-
it gewollt, insofern er die Freiheit gewollt hat, hat er auch die Möglichkeit der Sünde
wollt, diese aber hat er nur gewollt, weil sich die Unmöglichkeit der Sünde, die in
m selbst liegt, auch in den freien Wesen, welche er zu seinem Liebesreich berufen hat,
rch rechte Selbstbestimmung in seiner Kraft und Gnade verwirklichen soll. Darum
schränkt Gott sich selbst in seinem Walten der freien Geisterwelt gegenüber, indem er
n Geistern freien Raum schafft für ihre Selbstbestimmung. Er gebietet dem Menschen
tlich das Gute, aber er gebietet es ihm nicht in der Form der Nöthigung, sondern
der Form sittlicher Zumuthung; weil es ein Widerspruch wäre, wenn er ihn in der
rm der Unfreiheit frei machen wollte, in der Form des knechtischen Zwanges zu einem
enden Kinde. Will man aber von einer göttlichen Nöthigung reden, so kann man
ch der Natur der menschlichen Freiheit sagen: er nöthigt den Menschen zur Freiheit,
zwingt ihn, frei zu seyn. Denn die Wahlfreiheit des Menschen aufheben, hieße den
enschen selbst aufheben. Daher hält Gott in wunderbarer Selbstbeschränkung an sich
n Menschen gegenüber, vielfach wie wenn er sich ganz verborgen hätte, oder nicht da
re. Daher bewilligt er dem einzelnen Menschen die Gnadenfrist ganz entschieden
rch die Lebenszeite hin, der Menschheit die Gnadenfrist aller Jahrtausende des Welt-
ufs, und wenn er gleichwohl nach seiner Gerechtigkeit alles Böse bestraft, so hat doch
ch die Strafe durchaus den ethischen Karakter; sie ist zunächst nur eine innere, worin
r Mensch sich selbst strafen und peinigen muß, sie folgt als äußere dem Bösen lang-
m auf dem Fuße nach, sie zwingt ihn nicht zur Umkehr, sie hebt seine Wahlfreiheit
cht auf, sondern läßt bis zu ihren äußersten Consequenzen seine Pein erscheinen als
ine Schuld, sein Leiden als seine eigene That. Daher ist ein Reich der Finsterniß
glich in Gottes Welt, daher kann eine Hölle dem Lauf der Weltgeschichte folgen, und
en daher geht schon die unpersönliche Natur mit dem symbolischen Spiel eines immer
ächtiger hervortretenden Anscheins und Vorscheins der Freiheit der Erscheinung des
enschen in seiner Freiheit voran. Im Allgemeinen also bezieht sich die Zulassung
ottes auf das ganze Gebiet der Freiheit, insofern diese dem Mißbrauch ausgesetzt ist.
ei allem Guten, was bedingte Geister thun, wirket der Geist Gottes mit; von allem
ösen, was geschieht, entzieht er die Gegenwart seines Geistes, es kommt zu Stande
ls Rathschluß und Anschlag des Herzens unter seiner Zulassung.

Wir müssen den Ausdruck betonen: als Rathschluß und Anschlag des Herzens und
es führt auf die Beschränkungen des Begriffs der Zulassung. Zwischen dem eigent-
ichen Gebiete des Bösen, dem puren Nisus oder Anschlag des Sünders, und der
ßeren Verwirklichung seiner Sünde unterscheidet die h. Schrift sehr bestimmt, am ge-
uesten in den Sprüchen Salomonis 16, 1. 2. 3. 9. (Man beachte die Gegensätze:
as Herz und die Zunge; die Geister und ihr Weg; die Anschläge und die Werke; der
nschlag des Herzens und die Ausführung desselben durch Gottes Walten). Die innere
ere Sünde wird durch ihre Verwirklichung in der äußeren Welt umgelenkt, ironisirt

(Psalm 2.), gerichtet, weil diese Verwirklichung unter dem göttlichen concursus Statt findet, wie er die Substanz des Sünders erhält und damit die Möglichkeit der Sünde, und wie er die Gelegenheit herbeiführt. Manchmal freilich faßt die heilige Schrift beide Momente, den actus purus der Sünde, die positive und doch nichtige Negation des Guten, mit seinem äußeren Scheinresultat, der Sünde in dem Gericht ihrer Verwirklichung zusammen (2 Mos. 9, 15. 16. 1 Sam. 16, 14. 2 Sam. 24, 1.), und eben daher entsteht denn der Anschein einer Prädestination zum Bösen, durch welchen sich vielfach ein consequenter theologischer Prädestinatianismus hat beirren lassen, während ein gesundes und tiefes Gefühl von Prädestination nichts anders meinen kann als was die Schrift meint, wenn es auch der klaren Unterscheidung zwischen der Sünde im innern Gericht, und dem Gericht in der äußeren Sünde nicht immer mächtig ist. Dieß ist der Hauptsache nach die Stellung der Infralapsarier von Augustin an bis auf die Reformatoren zu der Lehre von der Prädestination. Schon in der Reformationszeit aber haben tiefer blickende Männer, wie Sebastian Frank (Paradoxa 29, 30, 31) die Unterscheidung vollzogen, und mit dem Anfang des 17. Jahrhunderts tritt sie überall hervor mit der Bestimmung, daß der concursus Gottes zu dem materiale der Sünde nicht aber zu dem formale derselben mitwirke (s. H. Schmid, luth. Dogmatik, S. 141; Ebrard, Dogm. S. 380*). Der Begriff der göttlichen Zulassung des Bösen ist also beschränkt, und zwar mehrfach. Zunächst durch die impeditio, und zwar nicht nur durch die impeditio des göttlichen Gesetzes, der göttlichen Warnungen und Strafen, sondern auch des göttlichen Waltens, welches überall die Anschläge des Bösen, oder überhaupt seine Verwirklichung verhindert, wo es nicht der göttlichen Weisheit gemäß ist, das Böse zu seinem eigentlichen Ausbruch kommen zu lassen (S. die Geschichte Joseph's, in welcher sich Verhinderung und Zulassung verbinden. 1 Mos. 50, 20.). Dieser impeditio tritt nun jene directio entgegen, welche den Erfolg der innern Sünde zu einem Scheinerfolg macht (daher das ἁμαρτάνειν als Verfehlen des Ziels), und sogar zu einem Gericht über die Sünde, wie dies die Geschichte der Brüder Joseph's, die Geschichte Pharao's und im größesten und centralsten, schlechthin vollendeten Maaß die Geschichte der Kreuzigung Christi beweist (Apgesch. 4, 26—28.). Diese directio aber findet wie die impeditio ihren Abschluß in der determinatio, dem Abschluß der göttlichen Lenkung, dem vollendeten Gericht, in welchem das Böse nicht nur gerichtet ist und vernichtet erscheint, dargestellt in seiner innern Nichtigkeit (Hiob 5, 13; Psalm 6, 15. 17; Ps. 9, 16; Spr. 26, 27; 1 Cor. 1, 20.), sondern auch nach seinen materialen Effekten schlechthin verwandelt wird in den Dienst des Guten, die Förderung des Reiches Gottes, die Verwirklichung seines Rathschlusses (Apgesch. 5, 28. Röm. 11.)

Was nun aber noch die Bezeichnung der Zulassung Gottes mit dem Ausdruck actus permittens betrifft, so muß wohl beachtet werden, daß das permittere hier nicht die Bedeutung der billigenden E r l a u b n i ß haben kann. Der Ausdruck permittere ist allerdings zweideutig; er bezeichnet aber nicht blos das ethische Erlauben im Gegensatz gegen das Verbieten, sondern auch das faktische Geschehenlassen, ohne ethisches Zugeständniß, und dies allein kann hier gemeint seyn.

Auch das religiöse Bewußtseyn des heidnischen Alterthums kennt den Begriff der göttlichen Zulassung ganz nach dem Maaß wie es den Begriff der Gottheit, des göttlichen Waltens und der sittlichen Freiheit selbst hat. Der Epicuräismus hat sogar den Begriff der göttlichen Zulassung dahin ausgedehnt, daß sich die seligen Götter um den Lauf der Welt überhaupt nicht kümmern sollen. Wo aber die Zulassung auf ein positives göttliches Walten zurück geführt wird, tritt im Heidenthum die Vorstellung einer göttlichen Schickung menschlicher Verblendung in ganz andern Maaßen hervor wie in der heiligen Schrift. Wie oft verhängen die Götter furchtbare Rasereien über sterbliche

*) Die betreffende Unterscheidung scheint von den Mystikern zu den Reformirten gekommen zu seyn und von diesen zu den Lutheranern. Der ref. Theologe Breitinger kannte sie schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts.

Menschen, namentlich zur Bestrafung des Uebermuths. Das heißt: jenes Moment der reinen göttlichen Zulassung ist meist getrübt durch die Vorstellung von leidenschaftlichen göttlichen Rache-Verhängnissen. Die heilige Schrift aber verherrlicht das göttliche Ansichhalten in seiner Heiligkeit gegenüber der menschlichen Freiheit in ihrem Mißbrauch nicht nur durch die mannichfaltigsten Thatsachen, deren Gipfelpunkt die Zulassung der Kreuzigung Christi ist, sondern auch durch die mannichfachsten Aussagen (1 Mos. 3, Psalm 2. Matth. 26, 24. 53. 54. Joh. 19, 11). In dem Begriff der göttlichen Langmuth ist aber auch die heilige Energie und Selbstbegränzung dieser Zulassung ausgesprochen; mit dem Begriff der göttlichen Liebe und Weisheit wird ihr Sinn und ihre Absicht gedeutet, mit der Darstellung der göttlichen Gerechtigkeit wird sie dem Anschein der Passivität enthoben, und zur höchsten, geheimnißvollsten Aktivität verklärt. Die ältesten Kirchenväter haben entgegen dem Fatalismus der Gnostiker mit der Lehre von der menschlichen Freiheit auch die Lehre von der göttlichen Zulassung vorausgesetzt und eingeleitet. Schon der Apologet Justin (Dial. c. Tryph. C. 140) bestreitet die Annahme, daß Gott die Bösen zu solchen gemacht habe (τοιούτους ἐποίησε). Iren. IV. 19, 2. lehrt: tradidit eos infidelitati eorum, et avertit faciem ab hujusmodi. Aehnliche Aeußerungen S. in Hase's Dogmatik, S. 272, Hagenbachs Dogmengeschichte, S. 124. Ueber Origenes insbesondere S. 156 (vergl. Gieseler, Dogmengeschichte S. 212). Selbst Augustin sagt: de spiritu et litera XXXIII, 58 von dem Willen Gottes: non sic tamen, ut eis (hominibus) adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. Freilich ist bei Augustin der Begriff der göttlichen Zulassung einerseits verletzt durch die Lehre von der Gratia irresistibilis, andererseits durch die Lehre von einem Vorbeigehn Gottes an den Nichterwählten, in Folge dessen sie nur noch zum Bösen Freiheit behalten sollen, und der Reprobation verfallen. Diese Reprobatio wurde der Keim, aus welchem der Mönch Gottschalk im 9. Jahrhundert die Praedestinatio duplex entwickelte. Zu dieser einen Steigerung fügte Bradwardina (s. d. Art.) im 14. Jahrhundert die andere hinzu, indem er durch die Bestimmung, daß auch die Sünde in gewisser Weise (privative) von Gott gewollt sey, das supralapsarische System einleitete. Wenn aber auch Calvin (instit. I. c. 18, 1. III. c. 22, 7. 8.) den Begriff der göttlichen Zulassung entschieden bekämpfte, weil er die innere Sünde und die äußere in Bezug auf das göttliche Walten noch nicht unterschied, so mußte doch auch in der reformirten Theologie mit der Unterscheidung zwischen dem peccatum in genere moris (d. h. rein ethisch gefaßt) und dem peccatum in genere entis (die Sünde als Thatsache begriffen) der Begriff der permissio sich wieder entschieden geltend machen, indem die göttliche permissio auf das peccatum in genere moris bezogen wurde (vgl. Ebrard, Dogm. I, 379 ff.). Mit Recht hat Ebrard (Dogm. S. 388 wie anderwärts, s. meine posit. Dogmatik S. 378) die Ansicht Schweizer's, nach welcher die ältere reformirte Lehre deterministisch gewesen seyn soll, bestritten, indem er die genannten Unterscheidungen hervorhebt. Selbst in Bezug auf Calvin und Zwingli kommt in Betracht, daß diese Reformatoren von der Sünde vorzugsweise in genere entis reden, wenn sie die göttliche Verhängung des Bösen lehren, und daß ihnen die genannte spätere Unterscheidung noch nicht geläufig ist, während der Determinismus eben das peccatum in genere moris als determinirt ansieht, d. h. einfach als eigentliches peccatum aufhebt. Auch die Unterscheidung zwischen der voluntas signi oder praecepti, d. h. dem Willen Gottes, sofern er sich in der ethischen Gesetzgebung äußert, und der voluntas efficax oder beneplaciti, d. h. dem Willen Gottes, sofern er sich in allen Thatsachen der Welt manifestirt, entspricht völlig jener Unterscheidung des peccatum in genere moris und des peccatum in genere entis. Wenn Schweizer wie Calvin diese Unterscheidung indifferenzirt, indem er immer wieder auf die Formel, daß Gott auf ganz verschiedene Weise causa boni und causa mali sey (S. 370 und anderwärts) zurückkommt, so ist damit der Determinismus nicht im Mindesten beseitigt. In ähnlicher Weise wie die reformirten Theologen (s. Schweizer

S. 364 ff.) unterscheidet Luther (Comm. in Gen. c. 6.), und die Unterscheidung, welche Wegscheider (Inst. S. 284) gemacht hat zwischen reformirter und lutherischer Lehre von der voluntas signi u. s. w. ist wenig begründet, wenngleich aus seinen Anführungen erhellt, daß die genannte Unterscheidung durch verschiedene Auffassungen hindurchgegangen ist. Die Hauptfrage ist, wie stellt sich die lutherische und die reformirte Schultheologie zu dem Begriff der Zulassung oder des permittere? Daß die Formula Concordiae mit ihren Bestimmungen über das liberum arbitrium dem Begriff der göttlichen Zulassung nicht zur Genüge gerecht wird, ergibt sich aus der Ueberspannung des Unterschiedes zwischen der justitia civilis und der justitia dei, zwischen der aktiven Mitwirkung des Menschen und dem nur nicht Widerstreben gegen die Gnade; sowie des Gegensatzes zwischen den non baptizati und den baptizati. Daß auch in der ächten justitia civilis ein göttliches Element ist, daß das Nichtwiderstreben als ein sehr aktives Ansichhalten begriffen werden muß und daß die Sphäre der gratia praeveniens nicht mit der Sphäre des Baptismus in Eins zusammenfällt, darüber muß erst eine gesunde Entwickelung der lutherischen Theologie über die Formula Concordiae hinaus zu befriedigenderen Bestimmungen führen. Die permissio hat wenigstens hier überall kein genügendes Objekt in der menschlichen Wahlfreiheit des Sünders. Noch weniger kommt die Idee der göttlichen Zulassung in der reformirten Theologie zu ihrem Rechte, wenn z. B. Ursinus lehrt, sie sey nicht eine cessatio providentiae et operationis divinae, sondern eine gratiae divinae subtractio, oder wenn Riissen mit den späteren lehrt, zu ihr gehöre 1) die oblatio occasionum; 2) die traditio Satanae und 3) die desertio, per quam deus hominem deserit (s. Heppe, Dogm. der ev.-reform. Kirche S. 201). Durchweg ist hier ein Ausweichen vor der Anerkennuug der menschlichen Wahlfreiheit bemerkbar. Eine nothdürftige Schranke gegen den Determinismus hin bildet die Bestimmung: vult (deus) peccatum non quatenus peccatum, sed quatenus poena. Später haben die Gegenwirkungen des Arminianismus so wie des 18. Jahrhunderts dazu gewirkt, dem Begriffe der Zulassung eine umfassendere Bedeutung zu geben, eine Bedeutung, welche in dem kirchlichen Religionsunterricht vielfach popularisirt worden ist. Endlich aber hat Schleiermacher noch einmal die Lehre von der göttlichen Zulassung angegriffen in seiner Abhandlung über die Lehre von der Erwählung (Theol. Zeitschr. 1819. 1s Heft) und in seiner Glaubenslehre (§. 81, 3, 4). Beide Sätze Schleiermacher's: 1) zu dem Begründetseyn (?) der Sünde in der menschlichen Freiheit gehöre eine göttliche ewige Ursächlichkeit, und 2) insofern die Sünde nicht begründet sey in dem göttlichen Willen, sey sie auch nicht für Gott — heben den Begriff der Sünde eigentlich auf, und es ist eine schlechte Aushülfe, um diesen Begriff zu constituiren, wenn es dann heißt: „sofern die Anerkennung des gebietenden Willens in uns von Gott bewirkt wird, wird auch von ihm bewirkt, daß die Unwirksamkeit des Gottesbewußtseyns Sünde wird, und zwar wird dieß bewirkt in Bezug auf die Erlösung“, so daß man allerdings wird sagen können, Schleiermacher hätte sich besser bei dem alten Mystiker Sebastian Frank als etwa bei Spinoza in Beziehung auf diesen Punkt orientiren können. In der neuesten Theologie kommt mit dem Begriffe des persönlichen Lebens und der menschlichen Wahlfreiheit auch der Begriff der göttlichen Zulassung zu seinem Rechte, obschon man auch in dem Werke von J. Müller sich vergebens nach einer befriedigenden Behandlung desselben umsieht; am entsprechendsten scheint er uns dargestellt zu seyn in der Abhandlung von Göschel: Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsakten eines Juristen. 1. Bd. S. 465. Vgl. m. posit. Dogm. S. 461 ff. **Lange.**

Zungenreden. Diese räthselhafte Erscheinung der apostolischen Zeit hat seit einem Menschenalter, seit der anregenden Abhandlung von Bleek (über die Gabe des *γλώσσαις λαλεῖν* in der ersten christlichen Kirche, Stud. und Krit. 1829, 3 ff.) viel Denken und viele Federn in Bewegung gebracht. Ohne Zweifel haben diese gegenseitig sich ergänzenden Arbeiten ein reichliches Licht über den Gegenstand verbreitet und doch auch wieder durch das Meinungsgewirr und durch die wunderlichen Kombinationen,

welche versucht wurden, die in der Urzeit der Erscheinung selbst gewidmeten Urtheile: οὐδεὶς ἀκούει, οὐκ ἐροῦσιν, ὅτι μαίνεσθε nun auch noch zum Theil gegen die Interpreten herausgefordert.

Glücklicherweise hat die neutestamentliche Kritik nach ihrem heutigen Stand keinen Anlaß mehr, zu überlegen, ob sie in der Untersuchung des Gegenstandes von den drei Hauptstellen, welche man früherhin bedächtig als Quellengebiet abgegränzt, Apgesch. K. 2 oder Marc. 16, 17. oder 1 Cor. K. 12—14. zu Grund zu legen habe, und eben so wenig braucht sie sich die Hände im Voraus zu der Erklärung zu binden, daß sie nichts aufstellen wolle, was nicht auf alle drei Stellen „passe". Es ist karakteristisch, daß noch Bleek (S. 8. 49) und nach ihm viele Andere dieses Postulat erhoben haben, noch mehr, daß selbst die Exegeten des Korintherbriefs, vorab Rückert (der erste Brief Pauli an die Korinther 1836. Beilagen II. Ueber die Charismen der Prophetie und des Glossenredens S. 463) von der Apostelgeschichte die Direktion genommen haben, allermeist, daß selbst Baur, der hervorragendste Träger neuerer Kritik, in seiner ersten Abhandlung „über den wahren Begriff des γλώσσαις λαλεῖν" (Tüb. Zeitschr. 1830, I, 78 ff.) ganz in der üblichen Weise von Markus und Apostelgeschichte ausgegangen ist, während er dann freilich auch entschiedener als Andere in der neuen Untersuchung vom Jahr 1838 (kritische Uebersicht über die neuesten, das γλώσσαις λαλεῖν in der ersten christlichen Kirche betreffenden Untersuchungen, Stud. und Krit. 1838, 618 ff. vgl. 629. 656 f. 686 f.) von sekundären Quellen abstrahirt hat. Heutzutag ist man doch darüber ziemlich im Reinen, daß die Apostelgeschichte spät genug geschrieben ist, um allenthalben die Kontrole der paulinischen Briefe zu fordern, daß Mark. 16, 10 ff. nachter Anhang eines an und für sich schon jüngeren Buches ist, daß insgemein die paulinische Litteratur, größtentheils in den funfziger Jahren des ersten Jahrhunderts entstanden, den sichersten Ankergrund aller Erkenntniß apostolischer Zeit und daß insbesondere der 1. Korintherbrief den klassischen Punkt, den technischen Ort dem Studium unserer Frage bietet. Wie gänzlich grundlos gibt sich doch auch materiell jene mit Liebe so lange gepflegte, selbst bei Baur im Jahr 1830, bei Rückert noch 1836 aufgebrauchte Hypothese vom Krankheits-, Schwachheits-, Zerrbildsstand der korinthischen ekstatischen Glossolalie gegenüber der normalen Gesundheitsfülle der pfingstfestlichen. Thatsächlich existirte in Korinth ein gewisser Krankheitsstand, er lag aber völlig in der liebhaberischen Uebertreibung der Ausübung, nicht in der Sache; die korinthische Glossolalie ist wesentlich normal, Paulus besitzt die Gabe selbst nicht anders (14, 18.) und in den andern Gemeinden setzt er sie ebenso voraus (vgl. 14, 36). Wünscht er auch bei den Korinthern eine größere Fähigkeit der Selbstauslegung der Zungenrede, so wünscht er ihnen damit nur eine neue Gabe, während ihre isolirt erscheinende Gabe dennoch gänzlich dem Begriff entspricht.

Uebrigens sey man dankbar für die korinthische Uebertreibung. Wenigstens wäre es sonst ganz unmöglich, eine Vorstellung von der Sache zu gewinnen. In andern Briefen meint der Apostel vielleicht die Glossolalie und schließt sie ein, wenn er die Gaben des Geistes rühmt, wenn er dem Löschen des Geistes wehrt, wenn er unaussprechlicher Seufzer des Geistes sich tröstet (1 Thess. 5, 19. Röm. 8, 26.); aber klar wird die Lage erst dadurch, daß er gezwungen ist, den Korinthern, den überschwänglichen Freunden, den „Zeloten der Geister" (14, 12.) über Glossolalie Lektion zu geben.

Die Urthatsache des lebenden und webenden Christenthums, die Neuheit, welche unerklärbar aus Heidenthum und Judenthum im Christenthum in die Welt springt, das ist das Geistprincip (Gal. 3, 2.), welches mittelst Glaubens (Gal. 3, 2. 14. 5, 5.) und Taufe (1 Cor. 6, 11. 12, 13. Gal. 3, 27.) von Christus aus, dem Herrn, welcher der Geist ist (2 Cor. 3, 17 f.), dem zweiten pneumatischen Adam, dem himmlischen Menschen (1 Cor. 15, 44 ff.), in die adamitischen menschlichen Naturen einströmt, neue pneumatische Creaturen (2 Cor. 5, 17.) des Lebens, der Kraft, der Freiheit, der Heiligkeit, der Erkenntniß, des Kindschaftsbewußtseyns, der Ewigkeitshoff-

nung schafft (Röm. 8, 2. 10. 15. 1 Cor. 2, 10 ff. 6, 11. 2 Cor. 3, 17. 7, 1. Gal. 3, 5. 4, 5. 5, 22. 6, 1.), und, eine Einheitlichkeit in sich selber, der Zusammenhang mit sich selbst in allen Einzelnen, endlich der unitarische Ueberwinder der ganzen bunten, sinnlichen, trennenden Weltmannigfaltigkeit (Gal. 3, 27. 1 Cor. 12, 13.), den einheitlichen großen Organismus der Kirche Christi komponirt (1 Cor. 12, 12 ff. Röm. 12, 4 ff.). Ein Fremdling im Wesen des Menschen (1 Cor. 6, 19. Röm. 8, 11), ein souveräner Gebieter (1 Cor. 12, 11.), aber auch wieder ein theilnehmender Gastfreund (Röm. 8, 16. 26.) und selbst wie ein Stück menschlichen Eigenthums (1 Cor. 14, 32), ja bis auf einen Punkt sich identificirend mit dem aus ihm sey's erzeugten, sey's wiedergeborenen höheren besseren Ich und Selbstbewußtseyn (1 Cor. 6, 17. 14,14, Röm. 8, 5. 10. 12, 11. Gal. 5, 25.), so führt er sein Offenbarungsleben (*φανέρωσις πνεύματος* 1 Cor. 12, 7.) im Ganzen und in den Einzelnen, in welche er einkehrt, wie er will (1 Cor. 12, 11.), aber auch wie sie ihn wollen und erstreben (1 Cor. 14, 1. 12. 39.), in Gaben des Geistes (*διαιρέσεις χαρισμάτων* 1 Cor. 12, 4.) und in Geistern (1 Cor. 14, 12. 32.), die aus ihm geboren sind. Eine dieser Geistesoffenbarungen, welche in der Kirche erscheinen, ist die Glossolalie (1 Cor. 12, 10. 28. 30.), ein Specifisches unter den Arten des „Pneumatischen“ (1 Cor. 14, 1.), daher auch nicht von Allen besessen (12, 30. 14, 5, 16), aber in Korinth wenigstens von Vielen erstrebt und von Vielen geübt (14, 1. 12.).

Das eigenthümliche Gebiet dieser Gabe war das Gebet (14, 14 ff. 11, 4—5), ein Sprechen zu Gott, nicht zu Menschen (14, 2. 28.), ein Psalmlied (V. 15), ein Preis Gottes (Eulogie V. 16), eine Danksagung (Eucharistie V. 16 f.) auf dem Boden der Geheimnisse (*μυστήρια* 14, 2; vgl. den konstanten paulinischen Sprachgebrauch, z. B. 1 Cor. 2, 7 ff., dazu Apgesch. 2, 11: *τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ;* diese Auffassung gegenüber der andern: „Unverständliches“ schon bei Iren. V, 6, 1.) göttlicher Erbarmung. Das Gebet war ein Sprechen (*λαλεῖν, λόγος, λόγοι* 14, 2 ff. 18.), es geschah mit lauter Stimme (*φωνή* 14, 7.), keineswegs leise, wie Wieseler meinte (über das *γλώσσαις λαλεῖν* im N. T. Stud. und Krit. 1838, 733), den schon Schulz widerlegte (Stud. und Krit. 1839, 767); es wird deshalb verglichen nicht nur mit Flöten- und Citherton (14, 7), sondern auch mit tönendem Erz und schreienden Cymbeln (13, 1). Dieses Gebet war eine Ehre für Gott, eine Erbauung für den Betenden selbst (14, 4. 28), nach Korinth'scher Anschauung offenbar auch für die Gemeinde (vgl. V. 4 ff.).

Aber es war ein Gebet eigenster Art; und der Unterschied zwischen Glossolalie und zwischen Prophetie, dem zweiten Haupt-Erbauungsmittel der Gemeinde, lag nicht nur darin, daß die Glossolalie eine Ansprache an Gott, die Prophetie eine Ansprache an die Menschen war (V. 2 f.), sondern daß das zweifellos auch in der Prophetie vertretene Gebet und Gebetslied (V. 26.) in der Glossolalie die auffallendste Form erhielt.

Vor Allem, es war ein Gebet durch den Geist (14, 2. 15. 16), eine Aktivität des Geistes, des gottgegebenen höheren Princips (14, 12. 32), zugleich allerdings auch des eigenen menschlichen Geistes (V. 14.) im Gebet; aber die Intelligenz, das denkende, verständige, scharf unterscheidende, theoretische und ethische Begriffe (*νοήματα, λογισμοί* 2 C. 11, 3. 10, 5.) producirende Selbstbewußtseyn (*νοῦς* 14, 14 f: 19. *φρένες* V. 20. *φρονεῖν* 13, 11.) pausirte in der Leistung und war ungefördert nach der Leistung (*ἄκαρπος* Vers 14), aktiv und receptiv brach gelegt, intermittirend, stagnirend. Es war gleichsam eine Rückkehr aus der Helle und Klarheit des gereiften Selbstbewußtseyns in's Kindheitsalter und in die Verworrenheit und Dunkelheit des damaligen Selbst- und Weltbewußtseyns (*παιδία ταῖς φρεσίν* 14, 20. *νήπιος* 13, 11). Diese Rückkehr war allerdings nicht reine Bewußtlosigkeit, sofern der Geist, das Ich des Betenden, dabei war (V. 14 ff.), sofern er sich im Gebet thatsächlich erbaute (V. 4), sofern er die Fähigkeit behielt, seine Gabe zurückzuhalten oder zu produciren, einen andern Vortrag abzuwarten und den eignen in gewisser Frist zu schließen (V. 27 ff.), ja hin und wieder

ogar, freilich nach der Ansicht des Apostels durch besondere Gabe (12, 10. 30), seinen Vortrag in klar verständlicher Weise auszulegen (V. 13). Sie näherte sich aber diesem Zustand, bei der Uebermacht des ergreifenden Geistes (vergl. V. 32) insofern, als ein einziger Glossolale im Zustand klaren Denkens sich befand (V. 14 ff.), als selbst er Ruhigste, Nüchternste nur durch einen neuen Akt zur klaren Anschauung und Erkenntniß des durchlebten Zustands sich durcharbeitete, als insbesondere manche Redner völlig unfähig waren, über ihren Vortrag nachträglich Rechenschaft zu geben und darin er Stellvertretung einer besondern Art von Pneumatikern, der sogenannten Deuter, Hermeneuten (12, 10 ff., 14, 27 ff.) bedürftig wurden. Eine konkretere Vorstellung er geistigen Situation des Glossolalen könnte man vielleicht aus Röm. 8, 26 f., aus er Schilderung des den Menschen in seiner Schwachheit zu beten vor Gott mit unaussprechlichen Seufzern vertretenden Geistes erheben; aber es ist doch kein hinlängliches Recht, die hier beschriebenen religiösen Gefühlszustände auf halbbewußtlose Zustände zu euten, und insbesondere hat Paulus dem nüchternen Occident gegenüber die Glossolalie it keinem Wort erwähnt (vgl. Röm. 12, 6).

Das Zurücksinken des Glossolalen in halbwache Geistes-Zustände offenbarte sich in och frappanterer Weise in dem äußerlich greifbaren Sprachprodukt dieser geistigen Erscheinungen. Die Glossolalie war, wie schon erwähnt, und wie der Name selbst sagt, n Reden (λαλεῖν). Das Reden wird mit demselben Namen genannt, wie das der Propheten (14, 3), Worte und Reden, lange und zusammenhängende Reden werden erwähnt (V. 9. 19), das Reden wird mit den Sprachen der Völker verglichen (V. 10). Aber ausdrücklich wird die Rede undeutlich (μὴ εὔσημος V. 9, vergl. ἄδηλος V. 8, ἄφωνος V. 10.) genannt, und zwar in dem spezifischen Sinn mangelnder Distinktion er Laute, näher wohl der Vokale und Konsonanten, der Worte und Sätze, indem diese zusammentönten wie bei einem ungeschickten oder sorglos sich gehen lassenden Flöten- und Zitherspieler oder Signalbläser, der die Töne unrein ineinanderfließen oder auch ohne scharfe Noten-Abgränzung, ohne Rhythmus und Melodie succediren läßt und dem Hörer, wa dem des Zeichens wartenden Heer die Möglichkeit raubt, Sinn und Deutung zu nden. Allerdings ist das Beweismittel dieser Vergleichung schon oft genug eludirt worden, wie denn schon Bleek meinte, die Undeutlichkeit, welche beim Spielen musikalischer Instrumente durch das Nichtauseinandertreten der Töne entstehe, könne auf dem Gebiet der Glossolalie „auf andere Weise" als durch ein Zusammenfließen der Töne bewirkt worden seyn (a. a. O. S. 10.); und allerdings sind die Musikinstrumente nur ls Analogieen eingeführt, so daß die Aehnlichkeit näher und ferner gesucht werden könnte, war keineswegs so ganz weit weg (wie Bleek will), daß die ganze Spezialisirung der Analogie in V. 7. allen Sinn verlöre, aber doch nicht sowol in der Verschwommenheit er Töne, Sprachlaute und Sprachglieder, als in der Ordnungslosigkeit bunt durcheinander springender Begriffe und Anschauungen. Macht man aber auch nur ein wenig Ernst mit den Analogieen der Verse 7 und 8, zumal sich die Folgerung in V. 9. ganz eng und knapp an V. 7 und 8. anlegt, so muß man zugestehen, vor Allem: ie musikalischen Instrumente erscheinen dem Apostel als das frappanteste Vergleichungsobjekt, indem er diese Vergleichung in erste Linie stellt und zweifach ausführt, während ie weitere Analogie aus dem Gebiet der Sprachen (V. 10.) theils in dritter Linie immt, theils auch jedes spezifischen Vergleichungsmoments entbehrt, indem einfach nur as Resultat der zwei ersten Analogieen, die Unverständlichkeit, unter einem neuen Bilde ausgeführt erscheint. Dann: das Vergleichungsmoment zwischen den Instrumenten er Musik und der Glossolalie ist der Ton, der deutliche und undeutliche Ton, die φωνὴ dort bei den ἄψυχα, hier bei den ψυχικὰ (V. 7.), die φωνὴ dort ἄδηλος, hier in λόγος μὴ εὔσημος (V. 8. 9.); das ἄδηλον und das μὴ εὔσημον aber erscheint in V. 7. technisch genau und pünktlich definirt als Mangel des Intervallums der dem Instrument und der menschlichen Stimme zukommenden Laute und Töne (διαστολὴ τοῖς φθόγγοις V. 7). Die Aehnlichkeit liegt also ganz und gar im Gebiet der Töne, näher

wohl der Stimm- und Sprachlaute, und im Mangel der Intervalle der Laute; nur die Frage bleibt offen, liegt die Aehnlichkeit etwa blos in der Unreinheit der einzelnen Laute oder auch in der Art der Succession verschiedener Laute? Auch diese Frage aber löst sich dahin, daß zwar das Erste nicht auszuschließen ist, daß aber deutlich genug eine Reihe von aufeinander folgenden Lauten, daß irgendwie ein Musikstück, ein seiner Natur nach aus einer Mehrheit von Tönen bestehendes Signal und ebenso ein Redeganzes vorausgesetzt ist, nur daß die Reihe der klaren Gliederung entbehrt; also beides verschwommen, der einzelne Laut der Tonleiter und des Sprachelements wie der Zusammenhang. Dagegen von logischer Verschwommenheit und Konfusion, von welcher schon geredet worden (vgl. Meyer zu 1 Cor. S. 294.), ist wenigstens in dieser Beschreibung weit und breit keine Spur, der Hauptbegriff des Intervallums fände hier nur in sehr weit hergeholter Weise seine Anwendung; und läßt es sich auch wohl begreifen, wie jene Auffassung an und für sich und auf Grund von 14, 14 ff. entstehen konnte, so ist desto mehr der Vorwurf zu erheben, daß der eigenthümliche Mangel der Verständlichkeit, von welchem in diesem Zusammenhang auch wieder die Rede ist, unwillkürlich unmittelbar vom Fehlen des klaren, discreten Selbstbewußtseyns, statt textgemäß nach V. 7 ff. von der Konsequenz desselben, von der undeutlichen Pronuntiation hergeleitet wird. Denn textgemäß ist V. 14—19. zwischen der Werthlosigkeit der Glossolalie für den Redner und für die Zuhörer ganz bestimmt so zu scheiden: der Glossenredner hat keinen Nutzen, weil innerlich kein klares Selbstbewußtseyn mit dem Akt verbunden ist (ὁ νοῦς μου ἄκαρπος V. 14), der Zuhörer, weil äußerlich der ohne klares Selbstbewußtseyn, darum aber doch möglicherweise in organischen Vorstellungsreihen producirte Vortrag in undeutlicher Sprache verlauft (τί λέγεις οὐκ οἶδε V. 16, näher zu erklären nach V. 7 ff.). Auch ist zu Allem hin wohl einleuchtend, daß die gänzliche Unverständlichkeit einer solchen Glossenrede auf dem Boden jener Erklärung sich schlechthin nicht begreifen ließe. Diese absolute Unverständlichkeit hat Paulus nämlich sehr bestimmt ausgesprochen: Niemand hört es (14, 2), Niemand versteht es (V. 9); der Idiot, d. h. der Laie, der Nichtglossenredner kann zu der Eucharistie des Glossolalen kein Amen sagen, weil er nicht weiß, was er sagt (V. 16). Fünf Worte klarer Rede wollte Paulus 10000 Glossenworten vorziehen (V. 19); also nicht einmal fünf verständliche Worte oder Sätze waren aus der Glossolalie herauszuziehen. Für die Gemeinde war Alles gänzlich in den Wind geredet (V. 9); Unbetheiligte und Ungläubige aber, welche in die Gemeinde traten, mußten sagen „ihr raset“ (V. 23). Wir haben aus gewöhnlichen menschlichen Zuständen kaum eine Analogie für diese Sprechweisen; am ehesten wird man an jene gebundenen Zustände des Selbstbewußtseyns im Traum, in der Fiebererregung erinnert, in welchen sich gleichfalls Reden produciren, welche ohne ein Verlassen der gewöhnlichen Sprache durch Mangel an Schärfe der Aussprache, Bestimmtheit der Betonung, Ruhe und Gliederung des Vortrags unverständlich werden. Noch stärkere Analogieen dürften sich abgesehen von heidnischer Mantik (s. Hilgenfeld, Glossolalie S. 49.) in den ekstatischen Ueberspannungen religiöser Gemeinschaften gewinnen lassen (vgl. unten).

In dem Pausiren des klaren verständigen Bewußtseyns, in der Produktion unfaßlicher Lautreihen verräth sich die Glossolalie deutlich genug als eine Form ekstatischer Begeisterung (ἔκστασις vergl. 2 Kor. 5, 13. Apgesch. 10, 10.), welche, ihrem Wesen nach individuell, je nach der Tiefe der ekstatischen Selbstvergessenheit, nach dem Umfang der Ergriffenheit des Menschen in Zunge und Gliedern, auch nach dem Inhalt und nach der Tonweise des Gebetsenthusiasmus selbst wieder in verschiedenen Nuancen erscheinen mochte (γένη γλωσσῶν 12, 10. 28).

Ohne Zweifel von dem Wunder der ohne menschliche Spontaneität zu neuen Ergüssen bewegten Zunge hat die Erscheinung auch ihren Namen bekommen. Es ist nur merkwürdig, daß dieser Sinn des Ausdruckes gegenüber andern Erklärungen immer wieder erst bewiesen werden muß, vorab gegen Bleek's Verdikt: es wird sich uns als

ganz und gar unstatthaft diejenige Erklärungsweise ergeben, welche von der Bedeutung Zunge ausgeht (S. 8). Hier ist nun vor Allem zweifellos, daß in der spezifischen technischen Beschreibung V. 7—9 die Zunge als das besondere Organ der Glossenrede erscheint (διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε (V. 9), wie doch selbst Bleek zugesteht (S. 9), und daß ebenso, zumal im Anschluß an diese technische Stelle, der häufig vorkommende Ausdruck: λαλεῖν, προςεύχεσθαι γλώσσῃ, λαλῶν γλώσσῃ, λόγος ἐν γλώσσῃ (14,2. 4. 13. 14. 18. 19. 26. 27.) an eine andere Erklärung zunächst nicht denken läßt. Mag dabei diese so regelmäßig wiederkehrende Definition „reden mit der Zunge“ zunächst als großer Pleonasmus erscheinen, so hebt sich dieser Anstoß durch die spezifische Bedeutung und Erscheinung dieser Zungenrede gegenüber der gewöhnlichen Rede, indem die Zungenrede näher als Sprache im Geist gegenüber der Sprache des hellen Selbstbewußtseyns bezeichnet wird (14, 2. 14. 15). Da von den zwei Faktoren der Rede der sonst beherrschende, der Faktor des Selbstbewußtseyns, hinweggefallen, dafür aber der sonst dienende Faktor wenigstens für die äußere Anschauung zu isolirter, ja sogar erhöhter Wirksamkeit gekommen ist, während freilich thatsächlich, aber unsichtbar eine höhere Potenz kooperirt, so ist es wenigstens kein Pleonasmus mehr, wenn der Zusatz: Rede „mit der Zunge“ eingeführt wird, ähnlich, wie etwa sonst in heiliger und profaner Litteratur von Zungenrednern, Lippenrednern, Mundrednern gehandelt ist, wo eine andere (ethische) Scheidung des Organs und des inneren Gedankens eingetreten (vgl. Matth. 15, 8); kein Pleonasmus mehr, wenn sogar 14, 16. geltend gemacht wird, daß zu den religiösen Zusammenkünften der Eine einen Psalm, eine Didaskalie, eine Apokalypse, der Andre eine Zunge bringe; bringt dieser doch eine charismatische Zunge herbei, welche in dieser Weise nicht Jeder hat. Eine größere Schwierigkeit scheint zu entstehen, indem wiederholt nicht nur von Zunge, sondern von Zungen die Rede ist; am allerwenigsten scheint möglich zu seyn, daß ein Einzelner nicht allein mit Zunge, sondern mit Zungen rede. Thatsächlich steht etwa eben so häufig γλῶσσαι (10 Stellen) und γλῶσσα (9 Stellen). Dabei finden wir die bestimmte Regel, daß γλῶσσαι steht, wo Mehrere eingeführt sind (μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσι 12, 30. 14, 23. γένη γλωσσῶν 12, 10. 28); γλῶσσα, wo es sich um Einzelne handelt (λαλῶν γλώσσῃ 14, 2. u. s. f.). Die letztere Regel zeigt in den 9 Stellen (V. 2. 4. 9. 13. 14. 18. 19. 26. 27.) keine Ausnahme, auch 14, 9 nicht; die erstere scheint unter 10 Stellen in Einer übersprungen (V. 6), während 12, 10. und 14, 5. keine ernstliche Ausnahme bilden, in 14, 18. aber, einer so oft aufgeführten Stelle, die Auktorität der Handschriften, jetzt auch des Sinaiticus, für γλώσσῃ gegen γλώσσαις entscheidet. Und wie einfach legt sich auch die Eine Stelle zurecht (14, 6), wenn doch einmal die Formel γλώσσαις λαλεῖν auf Grund der Thatsache, daß die Gabe hauptsächlich in der Gemeinde und immer von Mehreren, sogar oft gleichzeitig geübt wurde, der technische Ausdruck geworden war, noch dazu in dem vorliegenden Texte diese Formel von V. 5, wo sie in regelmäßiger, zuerst distributiver, dann kollektiver Weise steht, des Leichtesten auf V. 6. herüberspringen konnte. So ist wohl die Ausnahme doppelt unverfänglich, weil sie erklärlich ist und weil eine Regel aufgezeigt ist; so ist also die bisherige allgemeine Annahme, daß beide Phrasen regellos wechseln, ungenau; so ist also der so oft seit Storr und Bleek und Baur von diesem Punkt aus geführte Todesstoß gegen die Zungen-Hypothese zu suspendiren; so ist es endlich gänzlich überflüssig, den Plural gegenüber dem Singular in neuer Weise zu erklären — Eichhorn: Töne, Schulz: Redeweisen, Hilgenfeld: Sprachen.

Mit der gegebenen Definition berühren sich am nächsten die von Bardili (significatus primitivus vocis προφήτης ex Platone erutus, cum novo tentamine interpretandi 1 Cor. XIV. 1786), Eichhorn (Rec. von Bardili, allg. Bibl. d. bibl. und morgenl. Lit. I, 91 ff.; auch weitere Erört. in Thl. I. II. III.), Baur (a. a. O.), Neander (Gesch. der Pflanzung, 1. Ausg. 1832, 4. 1847, 22 f.), Schulz (die Geistesgaben der ersten Christen 1836, Wieseler (a. a. O.) Meyer (Comm. zum

gemein erbaut (V. 4. 13 ff. 17 ff.), nur freilich die Gemeinde gar nicht; eine Erklärung, welche man mild nennt, wenn man sie mit Baur eine Ungereimtheit nennt (1838, 655). Mancher Schwierigkeiten wird man freilich Meister, indem man einen ekstatischen Zustand der Sprachenredner setzt (Olshausen, Bäumlein, Kling). Jene Züge der Beschreibung vom Zurücktreten des Selbstbewußtseyns, von der Unfähigkeit der Auslegung, von der unverständlichen Aussprache, vielleicht noch Andres mehr, werden dadurch ungefährlich. Und erklärt man die wunderbare Thatsache des Redens in Fremdsprachen vollends noch natürlich, sey's mit Olshausen und Bäumlein aus somnambulen Zuständen, oder, weil dies von Anfang misfiel (vgl. Ullmann zu Olshausen, Stud. 1829, 545) mit Fritzsche und A. aus einer voranliegenden bruchstückartigen Kenntniß von Sprachen (nov. opusc. 302 ff.), oder mit Billroth (Commentar 1833, 177 ff.) aus einer neuerfundenen Generalsprache des Geistes, welche die Rudimente der historischen Sprachen in sich befaßte (dagegen besonders gut Zeller, Apgesch. S. 84), so endigt zuletzt wohl auch die anstößige Unbegreiflichkeit. Alles zugegeben, sogar das gesetzmäßige Zusammenkommen von Ekstase und Fremdsprachen (vgl. etwa neben Bäumleins paradoxer Analogie der Weinspürenden die Camisarden mit dem reinen Französisch, den Dorfschulzen von Betzgenried bei Göppingen in der Reformationszeit mit den lateinischen Gesängen, in m. Aufsatz über W. Rychard, theol. Jahrb. 1853, 316), so wird nur immer übrig seyn zu fragen, wie konnten die eingelernten und nichteingelernten, durch Geist oder Magnetismus erzeugten Fremdsprachen so gänzlich unverständlich seyn, oder auch, wenn gänzlich unverständlich, wie konnten sie als Fremdsprachen erkannt werden?

Grad so wenig Halt hat übrigens die Erklärung des Worts *γλῶσσα* als einer Rede in ungewöhnlichen, alterthümlichen, hochpoetischen Ausdrücken. Man kann gänzlich zugeben, daß die Worte *γλῶσσα, γλῶσσαι, γλωσσήματα, γλωσσηματικὴ λέξις, φράσις* im Sinn des ungewöhnlichen, alterthümlichen, dialektischen und provinziellen, wenn auch nicht geradezu des hochpoetischen Sprachausdrucks (s. dagegen Baur 1838, 636) seit den Zeiten des Aristoteles besonders in den Schulen der Grammatiker reichlich nachweisbar sind. Auch ließe sich die Phrase *γλώσσαις λαλεῖν*, auf welche Bleek in erster Linie aufbaut, rein philologisch auf diesem Weg wohl erklären. Aber auch schon philologisch scheitert (wie schon Olshausen sah 1829, 540.) die neue Deutung an dem *γλώσσῃ λαλεῖν*, dieser regelmäßigen Bezeichnung der Glossenrede der einzelnen Person, wie sie in jenem Sinn sprachlich weder nachzuweisen noch zurechtzulegen ist. Auch das *λόγον διδόναι διὰ τῆς γλώσσης* (14, 9), dann die *ἑτερόγλωσσοι* V. 21, die *γλῶσσαι ἀγγέλων* 13, 1., das Alles und Andres mehr postulirt eine ganz andere Erklärung. Ferner ist sachlich ganz unfaßbar, wie diese sogenannte alterthümliche oder hochpoetische Redeweise so völlig unverständlich, dem Redner selbst, „der sich des Verhältnisses der Ausdrucksweise zur gewöhnlichen nicht klar und deutlich bewußt war" (S. 55), so völlig unauslegbar gewesen. Auch diese Hypothese zieht freilich ekstatische Zustände zu Hilfe. Sie mag damit die sonderbare archaistische Bildung dieser Sprache einigermaßen erklären; indem sie aber mitten in den ekstatischen Zuständen die Produktion vernünftiger und verständlicher Worte und Sätze, selbst gewähltester Ausdrücke gänzlich aufrecht hält, verstößt sie im Voraus gegen die Schilderung 14, 7—12, und macht auf Seiten der Redner gleich sehr die ausschließliche Einbannung in glossenartige Phrase wie die gänzliche Unfähigkeit der Auslegung, auf Seiten der Hörer die reine Abwesenheit jeder Fassungskraft und jeder Erbauungsmöglichkeit unbegreiflich.

Erwähnen wir noch neben diesen im Ganzen einheitlichen Erklärungsweisen die mancherlei Mischformen der Erklärung, welche hervorgetreten sind, so sind wir gewiß auf dem Punkt babylonischer Verwirrungen angekommen. Dieser verhängnißvolle Weg wurde zuerst von Olshausen eingeschlagen; er fand, daß das Charisma bei verschiedenen, ja selbst bei denselben Personen verschieden sich äußerte, bald nur als erhöhtes, ekstatisches Reden, nicht ohne unartikulirte Laute, aber auch wieder in poetischem Schwung mit alterthümlichen Glossen, bald als Reden in fremden Sprachen (1829, 544 f.)

50; die Katholiken durchaus) oder nach einer zuerst von J. A. G. Meyer (de arismate τῶν γλωσσῶν 1797) aufgestellten, dann von Bleek in den Stud. und it. 1829 in gelehrtester Weise begründeten und vielfach (zuerst auch von De Wette Exkurs zur Apgesch. 1. Ausg. 1838) acceptirten Hypothese in dem Sinn: archa-ische, weiterhin hochpoetische Redeweise erklärt, so werden beide Erklärungen s dem Texte selbst gründlich widerlegt.

Die erste Meinung hat eine scheinbare Begründung zwar nicht in 1 Cor. 13, 1, trotz der hier so gewöhnlichen Koncessionen schlechthin nichts hindert, den oben ge-benen Sinn zu Grund zu legen, dagegen aber in 14, 21, wo das Jesajawort (28,): durch Laute anderer Zungen und durch Lippen Anderer will ich zu diesem Volke en und nicht einmal so werden sie mich hören, auf die Glossalie angewendet wird. o richtig es aber seyn wird, daß der Prophet hier von fremden Völkern und fremden prachen redete, so verfehlt wird dagegen der Schluß seyn, daß auch der die Stelle wendende Apostel das Wort im ursprünglichen Sinne gemeint haben müsse. An sich nnte er unter den „Anderszungigen“, unter den „Lippen Andrer“, welche nach dem sammenhang dem „Volk“ der Nichtchristen unverständlich sind, ganz und gar die lossolalen in dem früher geschilderten Sinn verstehen; in welchem Sinn er sie faktisch standen, darüber entscheidet der Zusammenhang im Ganzen, ja der unmittelbar nächste sammenhang der Stelle. Denn übersetzt man einmal versuchsweise das Wort mit Sprachen“, „fremden Sprachen“, warum sollen doch fremde Sprachen, dieses große under Gottes, gar kein Zeichen für den Glauben und zum Glauben, warum sollen nur ein Strafzeichen seyn für den Unglauben, zum blasphemischen Spottruf: ihr t! Wenn Unbetheiligte, wenn Unglaubige jeder Art, also wohl auch jeder Sprache eintreten in eine glossenredende Gemeinde-Versammlung, warum sollen die Ge-beten, die Sprachenredenden unter ihnen, im Voraus die Fremden mit fremden prachen statt „heimisch angesprochen“ zu werden oder statt die hier vertretene seltene bung zu bewundern, nur die Vorwürfe der Verrücktheit schleudern? Der schlagendste, n Bäumlein (S. 92 f.) höchst willkürlich beseitigte Gegenbeweis gegen jene Erklä-ng ist aber vom Apostel selbst in einer ausdrücklichen Definition geführt. In 14, —12. liefert Paulus Analogieen des Zungenredens. Zuerst Analogieen der Musik, nn Analogieen der Sprachen. Das blose Analogieverhältniß beweist sich sprachlich b logisch zwingend durch die Folgerungen, welche er aus dem Musikgebiet und aus n Sprachengebiet gleichmäßig für das davon geschiedene Glossengebiet zieht (οὕτω 9. V. 12), dann insbesondere auf dem Analogiegebiet der Sprachen durch die ganz sentliche, jeder Vermischung und Verwechslung wehrende Unterscheidung der Be-nnung der Sprachen als φωναὶ von der Glossolalie als den γλῶσσαι (V. 10 f.). t also das Sprachengebiet rein nur eine Analogie des seinem Wesen nach eine selbst-ndige Erscheinung konstituirenden Zungenredens, ist das Zungenreden seinem Wesen h so wenig eine neue Sprache, als ein Genus der Musik, so ist es auch verboten, auf irgend einem Punkt mit dem so sehr vorsichtig ab- und ausgegränzten Sprachen-ben zu identificiren. Dazu kommt, daß der Text auch sonst von Schritt zu Schritt e Eintragung dieser Erklärung abstößt. Die Sprachenrede wäre als eine Rede in ner Sprache oder in fremder Sprache aufzufassen. Warum aber fehlt dann doch in e Bezeichnung der Sache gerade das allein karakteristische Wort: καινή, ἑτέρα γλῶσσα? arum heißt es einfach: in Sprache reden, in Sprache beten? Muß man die Haupt-che „ergänzend“ immer erst hinzudenken (Olshausen, Stud. 1829, 539)? Sind's mde Sprachen, warum steht nicht wenigstens regelmäßig γλώσσαις statt γλώσσῃ? ulz hatte Recht, wenn er von unphilologischen Träumereien redete. Daneben ist es wiß nicht nöthig, die Tortur, welche jeder einzelne Vers seinem Sinne nach erleidet, Einzelnen theilnehmend zu begleiten. Es kann genügen, daran zu erinnern, daß h dieser Auslegung das Gebet spezifisch in fremden Sprachen (denn auf den Begriff σσῃ oder γλώσσαις fällt ja durchaus der Nachdruck) den Einzelnen, der betet, un-

Ganzen dient (V. 3). Diese Aufgabe erfüllt sie und genügt damit zugleich der Forderung der Entwachsenheit aus dem Kindesstand zur Helle des Selbstbewußtseyns (V. 20), wenn jeder Glossolale sich in den Stand setzt, seine Gebetssprache für die Andern zu übersetzen, zu deuten (V. 5. 13). Es ist wohl zu bemerken, die Forderung ist nicht, daß die Glossolalie aufhöre zu seyn, was sie ist. Sie soll bleiben, was sie ist, eine Rede im Geist, ohne discursives helles Denken, ohne Distinktion der Sprache, unverständlich; aber sofort soll sie sich umsetzen in intelligentes Bewußtseyn, in klare Begriffe, in faßliche Reden (V. 15). Wie soll das aber zugehen? Die Uebersetzung in V. 13 ist nach dem Zusammenhang falsch: er soll um die Gabe beten, daß er auszulegen im Stande sey; es heißt vielmehr: er soll glossolalisch beten, mit der Absicht anszulegen. Sachlich aber wird die Meinung des Apostels, ganz abgesehen von der Stelle, dahin gehen: der Glossolale soll auf alle Weise, insbesondere wohl auch auf dem Wege des Gebets, dahin streben (ζητεῖν, ζηλοῦν 14, 1. 12. 39), nicht nur Glossolale, sondern auch Hermeneut zu seyn. Diesen Fortschritt denkt sich Paulus nach Allem keineswegs so, daß der Zungenredner die Intensivität seiner Ekstase schwäche, der reinen Hingegebenheit wehre, den Akt der Selbstverlorenheit gleichsam mit Selbstbewußtseyn durchsättige, durchziehe, durchbreche, um so durch sich selbst, durch die Eigenthümlichkeit dieser Geistesmischung im Stand zu seyn, das Wort der Ekstase vernünftig zu deuten. Ganz abgesehen von der psychologischen Möglichkeit einer solchen Mischung gibt der Apostel dieser Mischung lediglich keinen Raum; die pneumatische Glossolalie schließt fortwährend das klare Selbstbewußtseyn aus, es gibt nur ein Nacheinander: Psalmlied im Geist, Psalmlied im Element der Intelligenz (V. 14—15). Hinzukommt: die Hermeneutenkunst mag uns als eine Gabe erscheinen, welche auf feiner psychologischer Beobachtung, auch Selbstbeobachtung des Glossenredners in der Succession ernster, feierlicher, freudiger und gedrückter Stimmungen, vielleicht auch des begleitenden Gebärdespiels beruht, dem Apostel aber ist sie keineswegs das organische Produkt des menschlichen Geistes, sie ist eine besondere Gabe neben den übrigen Gaben, eine Gabe neben und außer der Glossengabe (12, 10. 30). So ist also die Meinung des Apostels, der die Glossolalen zugleich als Hermeneuten sehen möchte, einfach diese: zu der einen Gabe Gottes sollen sie sich noch die zweite erwerben.

Dieser ideale Wunsch ist nun aber innerhalb der Kirche zunächst nicht erfüllt. Einzelne, der Apostel selbst, mögen beide Gaben besitzen, Glossolalen und Hermeneuten seyn. Im Allgemeinen aber sind beide Charismen getrennt (12, 10. 30. 14, 5. 26 ff.) und dadurch begründet sich *die schließliche niedere Schätzung der Glossolalie* innerhalb der Gaben der Kirche, welche Paulus allenthalben zeigt. Zwar hinsichtlich der Vergänglichkeit (γλῶσσαι παύσονται 13, 8.) steht das Glossenreden nicht allein; mit dem Eintritt des Vollkommenen wird neben der Glossolalie auch die Prophetie, auch die Gnosis zergehen wie das Kindesalter (13, 8—12.) vor dem Mannesalter. Dennoch ist die Glossolalie eine ganz specifische gewissermaßen jetzt schon zu überwindende Blüthe des Kindesalters (14, 20), und während Prophetie und Gnosis ihr Wesen und ihren Namen festhaltend in der künftigen Vollkommenheit sich zu einem Vollkommenen erfüllen (13, 9), heißt es von den Glossen einfach: sie werden aufhören. So werden denn auch ausdrücklich und wiederholt alle anderen Gaben dieser Gabe und der an sie gebundenen Hermeneutik vorgezogen (12, 10. 28. 30), ein Resultat, welches durch die abweichende Ordnung der Gaben in 13, 1. 8. keineswegs umgestoßen wird. Wie merkwürdig: die einheitliche Verbindung von Glossolalie und Hermeneutik erhebt den Besitzer allerdings zu gleicher Höhe mit den Propheten (14, 5), welche nach dem Apostolat die erste Stufe der Gemeinde innehatten (12, 28); aber die isolirte Glossolalie gehört nicht zu den vornehmeren Gaben (12, 31.) und steht insbesondere im Werth tief unter der Prophetie. Nach den pneumatischen Gaben, die Glossolalie eingeschlossen, soll man trachten, sagt Paulus gleich im Beginn seiner Erörterungen (14, 1) vorwiegend aber nach der Prophetie; er wünscht allen Korinthern die Zungengabe, mehr

aber die Prophetie (V. 5). Im Verlauf beschränkt er die Ausübung der Gabe in der Gemeinde gegenüber der Prophetie (V. 27—29) und am Schluß stimmt er die Anerkennung der Gabe am tiefsten herunter: strebet nach der Prophetie und das Glossenreden hindert nicht (V. 39).

Schließlich ergab sich für Paulus die Aufgabe, seine Auffassung in der Organisation des Gemeindegottesdienstes in Vollzug zu bringen, wozu ihn die korinthischen Uebertreibungen, die Beliebtheit der Glossolalie bei den verschiedensten Parteien, nicht nur etwa Petrinern und Christinern, die Bevorzugung derselben unter den Geistesgaben (14, 1. 12. 37), ihre Herrschaft in den Gottesdiensten, die Mitwirkung der Frauen, das Durcheinander der Vorträge recht eigentlich zwangen. Es gab für Paulus Gründe, die Gabe auszuschneiden, welche in ihrer empirischen Gestalt mehr schadete; es gab für ihn noch stärkere Gründe, sie nicht zu verstoßen, weniger aus Pädagogie gegen die Korinther, als deswegen, weil es doch eine Gabe war und eine zweite Gabe im Gefolge hatte, ja weil die korrekte Ineinssetzung von Zunge und Deutung von der Zukunft und vom Austheiler der Charismen an die darum bittende Gemeinde erwartet werden mochte. So konnte er die Gabe vorerst nur beschränken, besser, in der Empirie das Ideal gestalten, so gut und so weit es möglich war. Das Ideal war die Einheitlichkeit von Zunge und Deutung theils im Interesse des persönlichen höheren Selbstbewußtseyns theils und noch mehr im Interesse der Erbauung der Gemeinde. Das Ideal wurde irgendwie erfüllt, indem der Zunge irgendwie die Deutung folgte. Konnte sie nicht aus dem Mund des Zungenredners kommen, so folgte sie doch aus dem Mund eines andern Deuters, eines charismatischen Hermeneuten (falsch Wieseler: der Glossolale legt sich immer selbst aus [S. 719]; zurückgenommen 1860, 117). Die Abwesenheit eines Hermeneuten sollte den Zungenredner zum Schweigen verurtheilen (1 Kor. 14, 27 f.). Nie sollten die Zungenredner zugleich reden (16); das Zusammenreden war nicht nur gegen die Formalregel der Gottesdienste: Ordnung und Anstand (V. 33. 40), es störte ja jedes menschliche Auffassungsvermögen der Hermeneuten, welches Paulus wenigstens nicht ausdrücklich ausschließt. Ganz vom Recht des Gebets (Zunge) und der Prophetie wurden die Frauen ausgeschlossen, die Repräsentanten der Gefühlsausbrüche (14, 34), obwohl sie noch in K. 11, 5. schonender behandelt worden. Die Beschränkung der zungenredenden Männer auf zwei, höchstens drei Vorträge (im Unterschied der 2 bis 3 prophetischen Vorträge) und die Aufstellung eines einzigen alle Zungenreden kurz zusammenfassenden (gegen Wieseler S. 720.) Hermeneuten (im Gegensatz gegen die unbeschränkte Mehrzahl von Diakrisen, welche den Prophetenreden folgen durften), das Alles zeigt den Ernst, mit welchem Paulus, schonend zugleich und scharf, den Gemeindegottesdienst von Exuberanzen zu reinigen und aus seiner Idee heraus zu konstruiren bemüht war.

Die spätere Vorstellung von der Zungenrede. Für den kritischen Standpunkt haben die späteren neutestamentlichen Nachrichten von der Zungenrede hauptsächlich den Werth, einmal die wahrscheinliche Verbreitung dieser gottesdienstlichen Gewohnheit auch über die Kreise der paulinischen Kirche hinaus, sodann das verhältnißmäßig sehr frühe Ende dieser Specialität zu konstatiren, welche dem Ende des Jahrhunderts schon nicht mehr verständlich war. Das Erste betreffend, so redet das nicht paulinische Markusevangelium in seinem freilich unächten Schluß von Glossolalie, so hat die Apostelgeschichte solche Zustände theils in Jerusalem, theils im judenchristlichen Gebiet überhaupt (Kap. 2. Kap. 10, 46. neben dem heidenchristlichen (19, 6.) beschrieben; und möchte man etwa meinen, bei Markus und in der Apostelgeschichte künstliche Uebertragungen eines rein heidenchristlichen oder gar hellenischen Elements auf das jerusalemische Gebiet zu enthüllen, so ergibt die Kombination dieser Nachrichten mit der offenbaren paulinischen Voraussetzung von der Allgemeinheit dieser Gaben in der Kirche (s. besonders 1 Kor. 12, 28, 14, 36.) mit erhöhter Sicherheit die Thatsache der Allgemeingiltigkeit der Erscheinung im christlichen Gebiet. Das Zweite

betreffend, so ist es schon auffallend genug, daß sämmtliche spätere Briefe des N. T. von einer Gabe der Glossolalie nichts mehr wissen, höchstens noch von einer Gabe der Prophetie (Eph. 2, 20. 3, 5. 4, 11); diese Thatsache ergänzt sich nun aus der Apostelgeschichte noch dahin, daß die spätere Kirche die abgeblühte alte Gabe gar nicht mehr verstanden hat. Während die Stelle (16, 17), in dem unächten Schluß des Markusevangeliums eine sichere Deutung noch keineswegs zuläßt, indem die *γλῶσσαι καιναὶ* so gut im rein paulinischen als im apostelgeschichtlichen Sinn verstanden werden können, nur daß bei der notorischen Benutzung des Lukasevangeliums in diesem unächten Schluß die apostelgeschichtliche Auffassung wahrscheinlicher ist, so findet sich dagegen in der Apostelgeschichte eine sehr konkrete und eine wesentlich neue Beschreibung der Glossolalie. Nach dieser Schrift (K. 2, 1 ff.) hat die Glossolalie unter sichtbaren göttlichen Zeichen, unter Sturmwind und unter der Erscheinung feuergestalteter Zungen, welche sich auf die Einzelnen niederließen, der Gemeinde der ersten 120 jerusalemischen Christen (2, 1. vergl. 1, 15,) am ersten Pfingsten nach der Himmelfahrt Jesu sich eingesenkt. Ergriffen vom heil. Geist begannen sie „in andern Zungen“ (*ἑτέραις γλώσσαις*) zu reden, je nachdem der Geist es ihnen gab, und mit Staunen erkannten die herbeigeeilten Juden und Judengenossen, welche von allen Völkern unter dem Himmel in Jerusalem versammelt waren, wie diese Galiläer in ihrer Sprache, nicht in der galiläischen, wie man wegen V. 6. meinen könnte, sondern in der Sprache der Fremden (V. 8. 11), in der Sprache der Länder von Parthien bis Italien und Rom, in der Sprache des Morgen- und Abendlands, in der Sprache Asien's, Afrika's, Europa's, in 15 Weltsprachen die Großthaten Gottes verkündigten.

Eine unbefangene und keusche Exegese weiß seit Baur und Neander bei dieser Erzählung sich immer weniger der Anerkennung zu entziehen, daß hier in ernstlichster Weise der Versuch gemacht ist, die Glossolalie auf dem entscheidenden Punkt ihres Ursprungs als eine Rede in fremden Sprachen, ja in allen Weltsprachen zu begreifen. Allerdings gibt es Reize genug, die Sache auch anders zu finden, anstößige und widersprechende Doppelheiten zumal auf biblischem Boden zu vermeiden. Auch ist in den Unähnlichkeiten zwischen Paulus und Apostelgeschichte doch wieder eine große, man möchte sagen, fundamentale Aehnlichkeit. Auch hier der Grundbegriff der „Zunge“, ein Reden mit Zungen und andern Zungen (2, 3. 4. 10, 46. 19, 6.), auch hier der wirksame und ganz paulinisch als austheilend gedachte Geist (V. 4. 10, 44. 19, 2 ff. vgl. 1 Cor. 12, 10 f.), auch hier die Glossolalie ein Gebet, ein Preisen Gottes, ein Verkündigen seiner Großthaten (2, 11. 10, 46), auch hier das Nebeneinander von Glossolalie und Prophetie (2, 17. 18. 19, 6), auch hier bei den Fremden der Eindruck der Störung des gesunden Geisteslebens (2, 13. 15). In den Stellen K. 10 und K. 19 würde es ohne Hinzunahme des K. 2 Niemand einfallen, etwas andres als die ächteste paulinische Zungenrede zu finden. Und in K. 2 sogar hindern in der Erzählung selbst, wie schon Neander sah, nur V. 7—12, nein! im Grund nur die 4 Verse 8—11. die Interpretation des Korintherbriefs, und die folgende explikative Rede des Petrus läßt kaum einmal entfernt an eine Sprachengabe denken (V. 21. 39), während im Ganzen und Großen nur von dem Wunder des Kommens des göttlichen Geistes überhaupt die Rede ist, und die specifische Geistesgabe des Pfingsttags eher als Prophetie erscheint, denn als Glossolalie (V. 17 f.). Soll die Exegese nun nicht im Stande seyn, mit den vier widerspenstigen Versen fertig zu werden? Im Voraus: mögen wir im ersten Korintherbrief „Zungen“ statuiren oder „archaistische Glossen“ oder „Hallelujahsingen“, ist nicht jede dieser Erklärungen in der Apostelgeschichte möglich, wenn man nur annimmt, wie selbst noch neuerlich Schneckenburger geltend machte (Beiträge 1832, 84), daß die vier Verse nicht von einem Sprechwunder, nur von einem Hörwunder erzählen, indem die Fremden in jenen Vorträgen ihre Sprachen zu hören glauben (V. 6 ff.). Freilich bei dieser Annahme hätte man zuerst zu erklären, wie die ungeheure subjektive Täuschung bei den Männern entstehen konnte, welche sich den Galiläern gegenüber gerade

Nüchternen nannten, dann aber ist wohl klar, daß im Text der subjektiven Auf-
ung der Fremden V. 8. ein objektiver Bericht des Schriftstellers theils hinsichtlich
Hörens (V. 6.) theils hinsichtlich des das Hören ermöglichenden Sprechens, des Sprechens
fremden Zungen voranliegt (V. 4), ein Bericht, der es ohne Sophismen nicht erlaubt,
objektive Wechselverhältniß des Sprechens und Hörens zu zerstören. Aber es sey
blos subjektives Hören, darf man nicht dennoch Paulus in die Apostelgeschichte tragen?
hat ja Bleek geglaubt (1829, 53; doch vgl. 1830, 59), auch die Apostelgeschichte
se von einer hochpoetischen Redeweise, in welcher die Fremden einzelne Ausdrücke
es Landes hören mochten. Schulz und Steudel (Nachtrag zu Baur's Abhandlung
b. Zeitschr. 1830, 135 ff.) haben die jauchzende Gemüths- und Gefühlssprache, das
tlobsingen wieder gefunden, von welchem die Fremden sich heimisch angesprochen
lten, in welchem sie ihre Gefühls- und Vorstellungsweise wiederfinden mochten.
eseler meinte gar, nur 2, 4. auf die Glossolalie, V. 6 ff. aber auf die Zungen-
tung beziehen zu dürfen (1838, 744 ff.).

Ueber die Gewaltsamkeit aller dieser Versuche, deren Aburtheilung zur Exegese der
stelgeschichte gehört, herrscht nun freilich kein Zweifel mehr; und so kann es sich im
ist nur um die Alternative handeln: ist die eigenthümliche Glossolalie der Apostel-
hichte, mag man sie textgemäß als ein wunderbares Reden in vielen fremden Sprachen
r willkürlich mit dem Rationalismus als natürliche Sprachenkunde, mit dem Mysti-
mus als natürliche Folge somnambülen Rapports mit den freilich erst nachträglich
enwärtigen Fremden, mit der Spekulation als Generalsprache betrachten, gleichsam
historischer Glanzpunkt der Glossolalie in der entscheidenden Epoche des Pfingst-
es gegenüber den schwachen Anfangsgründen oder Nachblüthen der paulinischen Ge-
nden, oder ist sie als spätere Sagenbildung einer mit dem Wesen der Glossolalie
t mehr vertrauten Zeit anzusehen? Und zwar ist diese Alternative streng zu stellen
enüber den doch auch hier durchaus nur willkürlichen Mittelstellungen, welche in ver-
edener Weise Neander und Wieseler eingenommen, indem jener bei aller Anerkennung
Sagenhaften möglich finden wollte, daß einzelne Galiläer, zumal auch solche, deren
tersprache nicht das Galiläische war, in fremden Sprachen geredet (Gesch. der
anzung S. 16 ff.), Wieseler aber begreiflich genug fand, daß die Hermeneuten zwar
t in 15 Mundarten, aber doch in der hellenistischen, arabischen und aramäischen ge-
chen (1838, 746). Verstoßen doch diese Mittelstellungen gerade so sehr gegen den
t der Apostelgeschichte, wie gegen die Forderung einer reinen und klaren Auffassung
Begriffs der γλῶσσαι. Die erste Alternative empfiehlt sich schon aus dem Grund
ig, weil zwischen der historisch sicheren paulinischen Glossolalie und der zweifelhaf-
n apostelgeschichtlichen ein organischer Zusammenhang des Wesens keineswegs besteht.
t der Behauptung, das Eine sei elementarischer Anfang oder schwächlicher Nachtrieb,
Andre Spitze und Höhe, ist der generische Unterschied unverständlicher Zungenrede
verständlicher Sprachenrede nicht so rasch weggefegt; zugleich ist es höchst bedenklich,
einer höchsten Erscheinung zu reden, während Paulus sie gar nicht kennt und von
Inferiorität seiner Gabe gar nichts weiß. Hat neuerdings in eigenthümlicher und
gischer Weise Roßteuscher (Gabe der Sprachen 1850 S. 84 ff.) die Behauptung
gestellt, daß zwar zwischen den zwei Hauptberichten und ihrem wesentlich verschiedenen
halt bestimmt zu trennen sey, daß aber doch jeder Erzähler auch die andere Erschei-
ngsweise angedeutet habe, Lukas in K. 10, 19., Paulus in der Unterscheidung von
η γλωσσῶν, von γλῶσσαι ἀνθρώπων (apostelgeschichtliche Volkssprachen) und γλῶσσαι
λων (korinthische Gebets-Geheimnißsprachen), so erledigt sich dieses besonders hin-
lich des Paulus dahin, daß die exegetische Treue auch an den angegebenen Stellen
r Abweichung von seinem konstanten und grundsätzlichen Sprachgebrauch entschieden
ßt. Schließt nun aber ohne die Möglichkeit von Uebergängen der Eine Bericht den
dern entschieden aus, so koncentrirt sich Alles zuletzt auf die Frage der größeren
laubwürdigkeit des Einen oder anderen Berichts. Hier kommt nun einfach in Be-

tracht die späte Abfassung der Apostelgeschichte gegen das Ende des ersten Jahrhunderts, der Karakter der Schrift überhaupt, der wenigstens soweit nicht ganz historisch ist, daß er der Aufsicht der paulinischen Briefe stets bedarf, dann das Unnatürliche und Zwecklose des seinem Wesen nach doch höchstens symbolischen Wunders, wie die gänzlich fehlende Nothwendigkeit einer auf natürlichem oder übernatürlichem Weg erworbenen Sprachenrede, endlich sogar der Widerspruch der vorauszusetzenden Quellenschriften des Lukas selbst, sofern weder die Rede des Petrus in K. 2, noch auch der Bericht über die Glossolalie in Cäsarea (K. 10.) und in Ephesus (K. 19.) mit einer Spur auf ein Sprachenreden weist, sofern im Gegentheil in K. 19. Prophetie und Glossolalie ganz und gar in paulinischem Parallelismus erscheint und in K. 10. und K. 19. die ganze Situation die Annahme eines hier gänzlich zwecklosen Sprachenredens verbietet. Wollte man die untergeordnete Möglichkeit übrig behalten, daß der Geschichtschreiber der Apostelgeschichte selbst, der nach den obigen Spuren den Korintherbrief gekannt zu haben scheint, zwischen den verschiedenen Arten der Glossolalie unterschieden und mit Bewußtseyn in K. 10. und K. 19. die paulinische Glossolalie eingeführt habe, wie dies von Roßteuscher und nur in etwas andrer Weise von Hilgenfeld angenommen worden (das Sprachenreden nur einmalig, nur ein accidentielles Moment der Geistessprache S. 146), so haben wir doch schon erwähnt, daß es bei der Apostelgeschichte (vgl. noch 11, 15.) wie bei Paulus unmöglich ist, einzelne Stellen ihrer fundamentalen Auffassung zu entziehen; und daß es unerlaubt ist, in Apgesch. 2. die Sprachenrede als etwas Accidentielles anzusehen, und etwas Widersinniges, dem Schriftsteller zwei ganz heterogene Anschauungen zuzuschreiben, das liegt wohl auf der Hand.

Die Auffassung der Apostelgeschichte in K. 2. aber wird keineswegs nur aus der Invention oder aus dem individuellen Urtheil des Schriftstellers, sie wird aus der Betrachtungsweise der ganzen späteren, der Erscheinung längst entwöhnten und entwachsenen Zeit geflossen seyn. Mochte es bestimmte Nachrichten geben, welche das erste Hervorbrechen der Glossolalie auf das erste Pfingsten verlegten, oder mochte die spätere Zeit die in der Kirche überhaupt hervorgesprungenen wunderbaren Gaben sagenhaft auf den idealen Anfangspunkt der Kirche zurücktragen, merkwürdig genug wirkte die naheliegende philologische Erklärung des verschollenen Worts, welche zudem an einzelnen paulinischen Stellen scheinbare Anhaltspunkte fand, mit der sachlichen Vorstellung vom Beruf der Kirche und der Apostel zu der Deutung zusammen, welche in der Apostelgeschichte in eine plastische Geschichte sich ausgebreitet hat. Die Entstehung der letzteren wird man am mühelosesten und sichersten aus derselben universalistischen Tendenz (vgl. Apgesch. 2, 39.) erklären, welche in den 70 Jüngern des Lukasevangeliums sich einen so karakteristischen Ausdruck erschaffen hat. Wenn Baur dagegen glaubt, daß in den Kreisen, in welchen die Sage entstand, die Idee des Universalismus wohl nicht diese Bedeutung gehabt (1838, 699.), und wenn er die Erklärung vorzieht, das Reden der Apostelgeschichte sey als die sagenhafte natürliche Steigerung und Ergänzung des fragmentarisch schon in Korinth hervorgetretenen Redens in ungewöhnlichen, aus verschiedenen Sprachen entlehnten Ausdrücken zu begreifen (694), so haben wir den philologischen Ungrund dieser Bleek'schen Auffassung schon genugsam gesehen, den sachlichen Einwand gegen die Idee des Universalismus aber werden wir nicht nur mit dem non liquet der Entstehung der Geschichte Apgesch. 2. aus paulinischen oder judenchristlichen Kreisen, sondern auch mit der Thatsache der zweifellosen Erhebung des Judenchristenthums selbst schon in apostolischer Zeit zu der Idee eines irgendwelchen Universalismus (vergl. nur Galaterbrief, Korintherbriefe) beantworten. Sucht man noch speciellere Erklärungen, so ist auf die Analogieen zu verweisen, welche besonders Schneckenburger aus dem jüdischen Sagengebiet erhoben hat (die Pfingstbegebenheiten, Beiträge zur Einl. in's N. T. S. 75 ff. Ebenso Zeller, die Apostelgeschichte S. 115 f.). Uebrigens dürfte weniger an die besonders von Philo (de confus. ling. ed. Hösch. 321) und Josephus (antt. 1, 1, 4) erwähnte Ursprache des Paradieses und an die damit correspondirende Erwartung der

estitution der Einheitssprache im Messiasreich (εἷς λαὸς κυρίου καὶ γλῶσσα μία stam. XII. patr. 25.) gedacht werden, da das Karakteristische Pfingstens trotz Irenäus II, 17, 2: omnibus linguis conspirantes hymnum dicebant Deo, spiritu ad unitem redigente distantes tribus) zunächst doch nicht die Unität, sondern der Omimus der Sprachen ist; dagegen um so mehr an den philonischen Bericht von der esetzgebung, von der wunderbaren die Luft bewegenden und zu flammendem Feuer geltenden, sodann in hellem Ton zu den Fernsten durchdringenden Gottesstimme (ἠχῇ d. cal. 748 ff. vgl. Apgesch. 2, 2.), sowie an die daran sich anschließende rabbinische radition, daß die Eine göttliche Stimme sich zuerst in 7 Stimmen, dann in die Sprachen r 70 Völker verwandelt habe (Zeller S. 114). Man kann mit Baur einwenden, daß : Apostelgeschichte keinerlei Beziehung auf die Gesetzgebung und auf die Bedeutung s Pfingstfestes in dieser Hinsicht zu erkennen gebe (1838, 700), man kann insbesondere f das Schweigen des Philo und Josephus über die spätere Auffassung des Pfingsttes als Gesetzgebungsfest sich berufen: frappant genug ist doch die Aehnlichkeit dieser raditionen, um eine Synthese herauszufordern, und wurde das christliche Pfingstfest nur mal als die höchste Erfüllung alttestamentlicher Verheißung betrachtet, wie in der Apolgeschichte nachdrucksvollst geschieht (2, 16 ff.), so war die Vergleichung mit dem andern ol, mit dem Gesetz und mit den Wundern der Introduktion des Gesetzes nahe genug legt, selbst wenn noch zu Ende des ersten Jahrhunderts das jüdische Pfingsten nicht s Gesetzgebungsfest gefeiert wurde.

Beweist schon die Apostelgeschichte die Abgebrochenheit der Thatsache wie des Verndnisses der Glossolalie, so ist nicht daran zu denken, als wären die ekstatischen Zunde des Montanismus seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts sey's eine Fortzung, sey's eine Illustration der Glossolalie, wie am bestimmtesten von Hilgenfeld beuptet worden ist, der im Montanismus „das treue Bild" der von ihm freilich im nzen nicht richtig aufgefaßten Glossolalie gefunden hat (S. 122). Die montanistische tase war ganz wesentlich Prophetie, wie sie sich selbst nannte (νέα προφητεία Eus. 5, 16); erfolgte nach allen älteren Berichten in verständlichem Wort des Gebets, des Lobs, der Vision (Tert. c. Marc. 5, 8), in Worten der Verheißung und der elenchischen Strafpredigt (Anon. ap. Eus. 5, 16), allerdings in änigmatischen abrupten tzen, dergleichen von Montanus und seinen Prophetinnen aufbewahrt sind, welche in nchen Fällen einer näheren Deutung bedürfen mochten (linguae interpretatio Tert. Marc. 5, 8). Wird etwa eine fremdartige Rede erwähnt (λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν, λοτριοτρόπως (Eus. 5, 16), so ist der Begriff des Fremdartigen einfach die Abeichung von der kirchlichen Ueberlieferung und vom kirchlichen Herkommen (παρὰ τὸ ατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύτα ib.). Von dem fundamentalen Stück der paulinischen Beschreibung: οὐδεὶς ούει ist keine Spur. Karakteristisch ist nur, daß Irenäus und Tertullian, wie schon chwegler, Zeller und auch Hilgenfeld sahen, die montanistische Propheten-Ekstase mißrständnißweise als ein Glossenreden betrachteten. Wie die Apostelgeschichte aus Mangel r Anschauung die Glossolalie in ein Sprachreden umsetzte und daneben noch mit Prohetie verwechselte, (2, 17. 18), so haben sie in der Anschauung des Montanismus esentlich Prophetie und Glossolalie verwechselt. Tertullian betrachtet die Montanisten s Propheten (exhibeat Marcion aliquos prophetas 5, 8), aber so, daß er von einer rgänzungsnothwendigkeit durch linguae interpretatio redet. Irenäus rühmt das Vorndenseyn der Geistesgaben in der Kirche: viele Brüder besitzen die prophetischen harismen, reden durch den Geist in mancherlei Zungen, offenbaren die Geheimnisse der enschen zu allgemeinem Nutzen und erzählen die Mysterien Gottes (V, 6, 1). Wie erkwürdig sind hier die verschiedenen Elemente in einander gemischt: die Zungen, die ysterienreden sind die paulinische Glossolalie, die Offenbarungen der Geheimnisse der enschen, die Offenbarungen zum allgemeinen Nutzen gehören zur Eigenthümlichkeit r paulinischen Prophetie; dem Irenäus ist beides Ein Ding geworden.

Mögen nun auch in der Kirche je und je in sektirerischen mystischen Religionsparteien religiöse leidentliche Zustände aufgetaucht seyn, welche an die Glossolalie apostolischer Zeiten irgendwie erinnern konnten (Camisarden, Inspirirte, Quäker), mag insbesondere der Irvingianismus in Schottland und England seit dem Jahr 1830 unter den verschiedenen Geistesgaben durch viel Beten auch die Glossolalie in Gestalt fremdartiger, unverständlicher, theilweis verständlicher, scharf und laut ausgestoßener Töne und zwei- bis dreistündiger Reden des Buß- und Gerichtsrufs (vergl. VII, 75 f.) wieder entdeckt haben, so geht uns doch jede Möglichkeit ab, diese Erscheinungen als adäquate Deutungen oder gar identische Reproduktionen der ursprünglichen Thatsache anzuerkennen, von welcher sie sich vielmehr durch das Vorherrschen des verständlichen Worts durchweg karakteristisch unterscheiden; noch vielmehr geht uns die Erlaubniß ab, der Wiedererweckung eines lange Begrabenen einen christlichen Werth zuzuschreiben, weil das Christenthum, wie schon Paulus sah, ahnte, forderte und durchsetzte, gegenüber allen Glaubensformen der Welt principiell die Religion des lichten, hellen, selbstbewußten, freien Geisteslebens ist, und weil es nur die dunkeln Geburtswehen dieses neuen riesenmächtigen Geistes waren, durch welche er sich aus dem Schoos des Geisteslebens, das er ablöste, in gewaltsamen Stößen die Straße zum Licht des Tages bahnte.

Th. Keim.

Zweikampf, s. Gottesurtheile, Bd. V, S. 285.

Zwickauer Propheten, s. Luther, Bd. VIII, S. 583.

Zwick, Doktor Johannes, eine Zierde der süddeutschen Reformation dicht neben seinem Landsmann, Verwandten, Altersgenossen und Freund Ambrosius Blarer. Die Patricierfamilie der Zwick war aus der Schweiz, wo dieses Geschlecht unter dem Namen Zwick, Zwicky, Zwicker in mehreren Kantonen bis zur Neuzeit blühte, in Constanz eingewandert. Auf der Flucht vor der demokratischen Bewegung sollte es dieser in der Reformationszeit ihre kirchliche Weihe geben. Johannes Zwick, der Sohn Konrad Zwick's, noch in den neunziger Jahren (um 1496) geboren, hatte die Anwartschaft auf eine Pfarrei durch die Verbindungen der Familie mit der kirchlichen Aristokratie schon „in kindlichen Jahren" erhalten. Der Abt zu Reichenau designirte ihn zum Pfarrer von Riedlingen, einer der fünf österreichischen Donaustädte, etwa 20 Stunden von Constanz. Die ersten Zukunftsgedanken des Knaben und Jünglings gingen, wie er selbst sagt, nach Riedlingen. Bald aber führte ihn die Bildungslaufbahn, welche er in Constanz, Basel frühzeitig durchmachte, über die Theologie hinaus. Er trieb juridische Studien unter dem berühmten Landsmann Ulrich Zasius in Freyburg, reiste in Frankreich und Italien, wurde in Padua Doktor der Rechte, welche er in Freyburg und Basel zu lehren begann. Zasius nannte ihn eine aufgehende Sonne der Jurisprudenz. Um 1518 hatte er aber auch die Priesterweihe empfangen, und das Constanzer Bisthum schmeichelte sich, einen eminenten bischöflichen Juristen für schwierige Zeiten großzuziehen. Da ging er plötzlich durch Luther der Jurisprudenz wie dem Bisthum verloren. Es sind Spuren vorhanden, daß ein Zwick, und wahrscheinlicher Johannes, als sein Bruder Konrad, dem Vorgang von Thomas Blarer, dem Bruder des Reformators, folgend, im J. 1521 nach Wittenberg gegangen, dessen Karlstadt'sche Sturmzeit er sah. Seine Neigung zur Theologie entschied sich so sehr, daß er es im J. 1522 gegen Zwingli seufzend bedauerte, die besten Lebensjahre im Jus vergeudet zu haben. Im Frühjahre 1522 ging er von Basel nach Zürich zu Zwingli, um dann von Constanz aus im Sommer seine Pfarrstelle anzutreten. Der Bischof von Constanz verlangte von ihm Enthaltung von allen Neuerungen. Aber Zwick erlaubte sich im Voraus die Neuerung, daß er noch vor dem Aufzug heirathete, „sündliches Leben und bösen Argwohn zu meiden." Er that den Schritt weniger in Abhängigkeit von den Zürichern, als vielmehr von Karlstadt.

In Riedlingen und Altheim (Filial) trat er übrigens keineswegs stürmisch auf. Er war ein Freund des „inwendigen" Christenthums, er fand eine nur zu sehr altgläubige Bevölkerung, und gegenüber dem Bisthum, dem nahen Oestreich, sowie gegenüber den Pfarr-

rren der Stadt, den Truchseßen von Waldburg, mit deren Namen sich die Erinnerung
den blutigen Ausgang des Bauernkrieges verknüpft, brauchte es zweifache Vorsicht.
n einer späteren Schrift an die Riedlinger sagt Zwick ausdrücklich: er habe ihre „Unlei-
ntlichkeit“ zu wohl gekannt, als daß er sie mit Abthuung von Bildern, Messe, Taufe,
elung hätte bekümmern mögen. Aber indem er sich begnügte, die reine Lehre zu
edigen, für welche er auch seine Helfer gewann, lud er sich auch so schon Vorwürfe
ug auf, und neben der Gleichgültigkeit des Volks gegen die Kirchensatzungen, welche
e nothwendige Frucht seiner Lehre war, traten bald noch allerlei Collisionen mit dem
chlichen Herkommen hervor, welche von der bischöflichen Partei begierig genug gegen
n aufgegriffen wurden. Das Schlimmste war gleich zu Anfang seine Weigerung, in
e Brüderschaft des Capitels der „Feldpfarrer“ einzutreten. Er könne sich nicht ver-
nden, erklärte er mit voller Klarheit über alle Consequenzen seines Standpunktes, zum
twendigen ceremonischen Gottesdienst wider den gottseligen im Geist und in der
ahrheit, zur Förderung des Reiches und Glaubens des Pabstes außerhalb des gött-
hen christlichen Reichs, zur Verachtung weltlicher Obrigkeit im „Bundtschuch wider-
ttlicher Oberkeit“, zur Zulassung fremder Miethlinge in seiner Kirche, zur Wahrung
e Gerechtigkeiten der Pfarrer, zum Feilhaben von Sakrament und Gottesdiensten.
o war er schon im Herbst 1522 (Brief an Zwingli 28. Novbr.) vor dem Bischof
wer angeklagt, und in Zürich erzählte man schon, er sey in bischöflichen Fesseln
wingli an Zwick 20. Dezbr.). Nach langen Verhandlungen wurden ihm, wie es
eint, noch im Jahre 1523 alle Kirchen- und Pfaffenämter verboten; er war froh,
s „Pfaffens“ los zu seyn, die Predigt behielt er.

Im Herbst 1523 reiste er in seine Heimat, war vom 25. bis 28. Oktober bei
r großen Züricher Disputation über Messe und Bilder, wobei er am zweiten Tage
i der Bilderfrage auf die Aufforderung des Präsidenten Vadian seine Zustimmung
sdrücklich erklärte, nachher im Dezember ist er in Constanz, im Frühjahr 1524 in
sel, im April in Straßburg, dessen evangelische Ordnungen er kennen lernte.

Gleich nachher finden wir ihn wieder über Basel zurück in Riedlingen. Während er
ußen allenthalben das Wachsen der Reformation gesehen, ging er jetzt eher einen Schritt
ckwärts. Die Freunde hatten ihm gerathen, lieber nachzugeben, so weit es möglich, als
ne Stellung und das Evangelium zu gefährden. Er erbot sich, zur Bruderschaft zu
hwören, „so viel er mit Gott halten möchte.“ Er war aber innerlich beruhigt, als
n Vorbehalt nicht angenommen wurde; „ich wollte meinem Herzen auch nicht ein
rblein anstreichen.“ So verschlimmerte sich seine Lage. „Mitten unter raubenden
d brüllenden Löwen erwarte ich des Herrn Willen“, schrieb er am 22. Juni 1524
n Capito. Einer seiner Helfer, der auch nicht schwören wollte, wurde verjagt. Er
lbst erwartete täglich Citation nach Constanz. Er lieh selbst seinen Gegnern einen
nen Titel. Er segnete nach dreimonatlichen Bedenken eine Ehe armer Leute ein,
elche nicht im Stande waren, die 20 Dukaten Dispensationsgelder nach Rom auf-
bringen. Jetzt citirte ihn ein römischer Pfründenjäger nach Rom. „Ich hab mich
ler dieser Citation nicht angenommen.“ Er erklärte, nicht verpflichtet zu seyn, außer-
lb der Provinz sich richten zu lassen, und schrieb eine Druckschrift an alle Pfarrer:
Unterrichtung, warum die Ehe aus menschlichem Gsatz in viel Grad verboten sey und
ß die Verehungen göttlich geschehen und aber von den Menschen ungöttlich zertrennt
iederum sollen bestätigt werden.“ Jetzt hatte er seine letzte ruhige Stunde gehabt; es
urde ihm der Zehnten verboten, es wurde ihm nachgestellt; und nachdem man wie-
rum vergeblich wegen freiwilliger Resignation gegen Pension mit ihm gehandelt,
urde er auf Grund des kaiserlichen Mandats vom zweiten reaktionären Nürnberger
eichstag 1524 im Anfange des Jahres 1525 vertrieben; an seine Stelle trat ein
bingen Pfaffe.

Zwick ging nach Constanz, gewöhnte sich aber langsam an den Gedanken, auf Ried-
ngen, in welchem er mit seinen Helfern „vierthalb Jahr“ gewirkt, zu verzichten. Als

er schon einige Zeit in Constanz wohnte, schlug er am 25. Februar 1525 die Bitte des Raths, zugleich mit A. Blarer öffentlich zu predigen, ab. Blarer, der Flüchtling des Klosters Alpirsbach, nahm an, Zwick erklärte: er sey noch nicht besinnet, bleibhaft in Constanz zu wohnen. Als Ende Dezembers 1525 Johann Wanner, der erste evangelische Prediger von Constanz, vorübergehend nach Memmingen berufen wurde, war Zwick nur mit Mühe zu bewegen, in zwei Wochenpredigten für ihn einzutreten, und als Wanner im Juli 1526 zurückkam, setzte er wieder bis zum Januar 1527 aus. Zwick glaubte immer noch an den Ruf Gottes nach Riedlingen. Aus dieser Stimmung ging insbesondere seine Schrift an die Riedlinger hervor, welche er zu Anfang des Jahres 1526 drucken ließ (Geschrifft Doctor Johanns Zwicken an seyne yhm von got bevolhen underthonen zu Rüdlingen u. s. f.). Es war ein ächt apostolischer Brief; indem er sich vertheidigte, klagte er zugleich in gewaltigem Prophetenwort die Riedlinger ihrer Lauheit, besonders auch ihrer Verwahrlosung der Jugend an, wodurch sie göttlichen Zorn verdient haben. „Finden wir dann Gnad beim Herrn“, so schloß er, „so wird er uns wohl wieder zusammenhelfen; hat er aber keine Lust zu uns, so mach' er's, wie ihm wohlgefallt.“ Bis zu seinem Ende war er in Verbindung mit den Evangelischen seines ersten Arbeitsplatzes, und in seinen erbaulichen Schriften, besonders in seinen Jugendschriften, hat er ausdrücklich seine Riedlinger berücksichtigt. Welches Vertrauen er in Oberschwaben zur Zeit seines Wegganges von Riedlingen genoß, zeigt der Bauernkrieg 1525, in welchem die Bauern neben Anderen den Pfarrherrn von Riedlingen als Schiedsrichter proponirten.

Uebrigens gerade zur rechten Zeit trat Zwick in Constanz ein. Die Reformation, seit 1520 durch muthige Männer gepredigt, suchte gerade jetzt vom Wort zur That überzugehen. Es war von hoher Wichtigkeit, daß in dieser Zeit zwei so hervorragende und durch ihren eigenen Entwickelungsgang besonnene Männer, wie Blarer und Zwick an der Spitze standen. Daß sie Stadtkinder waren, daß sie durch ihre Geburt und durch ihre im Rath bald entscheidenden Brüder, Thomas Blarer und Konrad Zwick, sich mit den Häuptern der Stadt berührten, kam ihnen mächtig zu Statten. Wiederholt erschienen Blarer und Zwick seit dem 17. März 1526 vor dem Rath, um ein entscheidendes Religionsgespräch zu begehren. Diese Bemühungen waren besonders lebhaft zur Zeit der Disputation von Baden (Mai 1526), indem die zwei Prediger alle Lust hatten, mit den durchreisenden Gelehrten des Bischofs, mit Eck und den Tübingern zu disputiren. Sie reussirten freilich nicht und wurden noch verhöhnt: sie seyen dem Ding viel zu jung; Eck rühmte sich, ihre Kunst in einer Morgensuppe zu fressen.

Mit dem Auszug des Bischofs aus Constanz in Folge der Aufhebung der Privilegien des Klerus (August 1526) ging es ernstlicher vorwärts. Am 6. Mai 1527 wurde gegen die altgläubigen Prediger in einer Disputation entschieden. Predigtordnungen, Feiertagsordnungen, in welchen die Marien- und Aposteltage keineswegs ausgeworfen waren, wurden eingeführt. Die Mittelstellung von Constanz, seine theilweise Abhängigkeit von wittenbergischen Einflüssen neben den zürichischen, zeigte sich besonders in der Verzögerung der Abschaffung von Messe und Bildern. Zwingli und Oekolampad gaben sich seit 1526 jahrelang in umfassenden Denkschriften alle Mühe, die Constanzer vorwärts zu bringen; vorzüglich Thomas Blarer, der Schüler Luther's und Melanchthon's, hielt unter der Zustimmung von Ambrosius und Zwick das Losungswort aufrecht: das Reich Gottes ist inwendig. Endlich wurde nach der Berner Disputation (Januar 1528) von beiden Räthen beschlossen: es sey besser, in der Menschen Ungnad, als in Gottes Zorn zu fallen (10. März 1528); Messe, Altäre, Bilder wurden in Abgang dekretirt. Dennoch brauchte es noch des Zuspruchs nicht nur Zwingli's, sondern auch des Züricher Raths, bis man im Februar 1529 nicht ohne wehmüthige Klage Zwick's, der am 6. Februar A. Blarern in die Schweiz „die Klagred der armen Götzen“ von Niclaus Manuel übersandte, die Kirchen reinigte (vgl. m. Abhandlung: „die Stellung der schwäb. Kirchen“, Theol. Jahrbb. 1854. 1855). Bis zum Jahr

1531, wo andere schwäbische Städte erst begannen, war das Reformationswerk in Constanz vollendet. Zwick war vorzugsweise betheiligt bei der Einführung neuer Schulordnungen, sowie einer Zuchtordnung im Sinne Oekolampad's, der mit ihm viel darüber verhandelt hatte; sie wurde am 5. April 1531 promulgirt, nachdem man schon vorher im Interesse sittlicher Zucht gegen Mönche und Bürger kräftig genug eingeschritten war und sogar Ludw. Hetzer, den Anabaptisten, an dessen Tod sich übrigens Zwick fromm erbaute, dem Schwert übergeben hatte (4. Febr. 1529, vgl. m. Hetzer, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1856). In einzelnen Punkten der Kirchenordnung war Zwick weniger befriedigt, so namentlich in der Abendmahlsordnung, welche vor seinem thätigen Eingreifen seit 1525 sich gebildet hatte. Er fand sie zu papistisch, wollte mit den Schweizern statt der Hostie gebrochenes Brod, das Brod in die Hand, statt in den Mund, kein Knieen der Gemeinde, das Einsetzungswort nicht als Zauberformel (vgl. m. Blarer 1860, 154).

Nach dem Ausbau der eigenen Kirche entfaltete die Stadt Constanz eine großartige Mission nach außen. Wanner, Zwick, ganz vorzüglich Blarer wurden die Apostel der Reformation in Schwaben und in der Schweiz. Schon im J. 1528, nach der Berner Disputation, wurde Zwick nach Memmingen berufen, um den Abendmahlsstreit zu schlichten und zur Meßabschaffung zu helfen. Da der bescheidene Mann sich entschuldigte, so ging Blarer hin und legte den Grund seiner Missionen wie seiner lebenslänglichen Verbindung mit Memmingen. In der Reformation des nachbarlichen Thurgau's, zu welcher die Berner Disputation ebenfalls den Grund legte, ergänzten sich Zwick und Blarer. Im Jahre 1529 baute Zwick die evangelische Gemeinde in Weinfelden. Am 12. Dezember 1529 nahm er an der ersten thurgauischen Synode in Frauenfeld Theil; im Dezember 1531 visitirte er in Thurgau. Fortwährend sorgte er für Prediger. Weiterhin hielten ihn die großen Missionsfahrten Blarer's durch ganz Schwaben (1531—1540) mehr in der Vaterstadt zurück, für welche er jetzt ihr Ein und Alles war. Er war unermüdlich als sittenscharfer und dennoch tiefgemüthlicher Prediger, als Schulaufseher, als Versorger der Armen, der Kranken, der Flüchtlinge. Da er keine Kinder hatte (ein angenommenes Kind starb im Jahre 1536), so waren die Armen und die Schüler seine Kinder. Zwölf Jahre lang versah er diesen verzehrenden Dienst ohne irgend eine zeitliche Entschädigung, bis er sich unter dem Schwinden seines Vermögens im Jahre 1538 genöthigt sah, mit Ambr. Blarer um eine Rathsunterstützung zu bitten. Immer noch fand er einige Zeit zur Schriftstellerei, doch war es ihm wichtiger, Fremdes zu drucken, als Eigenes. So veröffentlichte er den Sendbrief Blarer's an Constanz (1532), später aber Schriften Vadian's und Calvin's. So veranlaßte er im Jahre 1535 die Herausgabe des lateinisch-deutschen Neuen Testaments in Zürich; er schrieb dazu das herrliche Vorwort. Am produktivsten war sein frommes Gemüth in Katechismen (das Vaterunser in Frag- und Betweis, für die jungen Kind ausgelegt, auch den Alten nicht undienstlich; ferner: Bekenntniß der Zwölf Artikel des Glaubens von Jesu Christo; beide Schriften ursprünglich ohne Benennung von Zeit und Druckort, geschrieben schon 1526—1528), sodann in einer Reihe geistlicher Lieder, in denen er mit Blarer wetteiferte. Ohne Zweifel schon im Jahre 1536 erschien mit einer Vorrede Zwick's „zu Beschirm und Erhaltung des ordenlichen Kirchengesangs" bei Froschauer in Zürich ein „Gsangbüchle von viel schönen Psalmen und geistlichen Liedern"; im Jahre 1540 eine verstärkte Ausgabe „durch etliche Diener der Kirchen zu Constanz und anderswo merklich gemehrt, gebessert und in geschickte Ordnung zusammengestellt." Dieses Gesangbuch ist eine Perle der reformirten Kirche; es sind mehrere Lieder von Zwick und Blarer darin, aber auch die lutherischen fehlen nicht ganz. Das herrlichste dieser Lieder ist Zwick's Gesang auf den Auffahrtstag; durch die freudige Kraft seines Glaubens, durch das Mark seiner Sprache, die Schönheit der Form hat es sich die Aufnahme in eine Menge reformirter und lutherischer Gesangbücher bis heute errungen. Weitere geistliche Lieder Zwick's kamen nach seinem Tode durch Blarer heraus. Eine

bis jetzt, wie es scheint, unbekannte Schrift Zwick's aus diesem Gebiet sind die Rhapsodiae, eine Sammlung lateinischer Lieder und Gebete für die gebildete Jugend, welche ohne Angabe von Verfasser und Zeit bei Froschauer erschienen. Eine Hand des sechszehnten Jahrhunderts hat in dem in Zürich aufbehaltenen Exemplar Zwick als Verfasser bezeichnet.

Aus der heimatlichen Stille wurde Zwick durch die Unionsarbeiten der dreißiger Jahre wider Willen herausgerissen. Seit dem Augsburger Reichstag hatte Buzer in Straßburg die Bemühungen der Versöhnung Süddeutschlands und der Schweiz mit neuem Eifer aufgenommen. Im Herbste 1530 war er selbst in Constanz und gab fortan Blarer und Zwick über den Fortgang seines Werks, welches man im Anfang in Constanz besonders freudig begrüßte, genaue Meldung. Aber seit der Concordie Blarer's mit Schnepf in Würtemberg, welche Zwick als treuer Freund Blarer's gegen die tausend Anfechtungen auf reformirter Seite mühsam vertheidigte, und seit den gleichzeitigen Unterhandlungen Buzer's und Melanchthon's mit Frankreich, dessen Beitritt zur evangelischen Sache um den Preis der Anerkennung des Pabstthums erkauft werden wollte, arbeitete sich Constanz und auch Zwick immer mehr in eine bittere Stimmung gegen die menschlichen Vereinbarungen anf Kosten göttlicher Wahrheit. Von der Nachgiebigkeit Blarer's datirte Zwick seine eigene Vorsicht. Aber Buzer war nicht so leicht abzuschütteln. Die aus ganz Oberschwaben unter dem Vorsitz Zwick's im Haus der Blarer vom 15. bis 21. Dezember 1534 versammelten Prediger stimmten unter den persönlichen Erläuterungen Buzer's noch einmal seinen in der Münster'schen Schrift niedergelegten Unionsformeln zu. Als aber Buzer im Sommer 1535 durch die Gesandtschaft der reformirten Augsburger nach Wittenberg einen Vereinstag mit Luther neu auf den Plan brachte, da schwoll den Constanzern und auch Zwick der Unwille. Er war nicht einmal zu bewegen, dem Tage der Schweizer in Basel am 30. Januar 1536 anzuwohnen, so dringend Buzer bat, und selbst die dort entstandene erste schweizerische Confession erklärte er als Verdunkelung der Wahrheit. Den Schweizern rieth er schon jetzt dringend, sich nicht durch Buzer entzweien zu lassen und lieber mit Luther unmittelbar zu verhandeln, als durch den Unterhändler Buzer.

Doch die Dinge waren zu weit. Luther kündigte Buzer den Friedenstag an, und da Blarer nicht konnte und wollte, so forderte ein Straßburger Brief um den anderen das Erscheinen Zwick's in Sachsen. Noch am 21. April schlug Constanz den schwäbischen Städten die Betheiligung ab, aber schon am 26. April mußte Zwick an Badian schreiben: „So viel ich merke, werde ich gehen müssen." Er wollte es doch nicht thun, ohne daß die Züricher mitgehen. Er reiste deshalb selbst nach Zürich, während der abschlägige Brief Bullinger's und Pellican's an ihn schon unterwegs war. Zwick, im Namen von Constanz und Lindau reisend, war bei der Wittenberger Concordie (Mai 1536) der Einzige, welcher die vereinbarten Artikel nicht unterschrieb. Dennoch gewann er in der persönlichen Nähe Luther's und Melanchthon's günstige Eindrücke. Er meinte, Luther's Sinn besser zu verstehen, als die Lutheraner. Richtig referiren könne Niemand, als wer dabei gewesen. Luther wolle keine grobe Gegenwart des Leibes Jesu im Nachtmahl, kein Verlassen des Himmels, nur eine wirksame, innerliche, sakramentliche Gegenwart. Auch Melanchthon habe bei den Verhandlungen erklärt: „Christus handelt im Nachtmahl und in den Seinen, also ist er gegenwärtig." Er müßte „steinern" gewesen seyn, wenn er Luther falsch verstanden hätte. Nur meine er, um der hohen Gaben willen, welche Luther empfangen, dürfe man zu einzelnen Redeweisen, z. B. zum Empfang der Gottlosen, ein Auge zudrücken. Habe doch andererseits Luther auch das oberländische Bekenntniß: wahre, wenn auch nicht leibliche Gegenwart, freundlich angenommen. Zwick kam am 17. Juni mit Buzer nach Straßburg zurück, wo ein Unwohlseyn und die Ermattung seines Rößleins ihn längere Zeit festhielt. Mit wunderbarer Wärme und Beredtsamkeit vertrat er jetzt die Union vor der Straßburger Geistlichkeit; mit dem widerstrebenden Schwenkfeldianer Paul Volz verhandelte er zehn Tage

ung. Desgleichen gab er dem von Zürich gekommenen Pellican den genauesten Bericht. Bucer war entzückt über Zwick.

Aber nun kam er zurück nach Constanz, ohne vorher seinen Plan auszuführen, zu Blarer nach Tübingen zu gehen. Am 19. Juli war er zurück. Lange wurde verhandelt, Zwick fand nicht Zeit, wie er wollte, zur Berichterstattung nach St. Gallen, Lindau, Zürich zu gehen; er konnte nur schriftliche unionsfreundliche Berichte geben. Die Rathsherren von Constanz, voran Thomas Blarer, aber auch A. Blarer waren ganz und gar gegen die Concordie, gegen die dunkelen, die Wahrheit trübenden Worte, gegen die Tyrannei Wittenbergs. Der Rath schrieb nach allen schwäbischen und schweizerischen Städten, um die Annahme zu verzögern, zu hintertreiben. Zwick selbst ging Ende Augusts nach Tübingen, um mit Blarer und dem eben anwesenden Melanchthon zu conferiren. Er fand Melanchthon vorsichtlich und ängstlich; Ambrosius aber, durch das Jahr 1534 gewitzigt, ging frei heraus: man könne nicht annehmen, nicht die Augen zudrücken, wenn doch mit den Formeln Ernst gemacht werde; unter einem Genuß der Gottlosen könne er nichts denken oder aber müßte er seine ganze Ueberzeugung opfern. Bei diesen genauen Erörterungen befreite sich Zwick selbst von den überwältigenden Wittenberger Eindrücken, über welchen er den Bann und Zwang der Formeln anfangs übersehen wollte. Er fand Blarer's Bedenken gegen die „kruden Formeln" gerechtfertigt; in diesem Sinne sprach er sich nun mit seinem Bruder auf dem eidgenössischen Tage zu Basel (24. September 1536) aus und war freudig bewegt, als die Schweizer zuletzt in Basel am 12. November beschlossen, einfach nur eine weitere Erläuterung der ersten helvetischen Confession zu geben. In der Einmüthigkeit des Beschlusses, für welche er bei der Geneigtheit von Basel und St. Gallen zur Concordie immer gefürchtet, sah er das Andenken Zwingli's und Oekolampad's geehrt. Indem so die Schweizer ihrerseits vorgingen, andererseits die Straßburger die Zustimmungsadressen der schwäbischen Städte an Luther sammelten, indem selbst Ulm, anfangs trotzig, besonders unter Schwenkfeld'schen Einflüssen, zu einer Antwort an Luther sich entschloß, die freilich nicht viel sagte, so schrieben endlich auch die Constanzer, Rath und Prediger „unter vielen Seufzern", Wahrheit und Liebe vereinigend, den Entwurf einer Zuschrift an Luther, welchen Zwick zur Prüfung an Vadian und die Züricher, sowie an die Lindauer sandte. Die Antwort genügte den Freunden, nur daß Leo Jud dennoch Dunkelheiten fand; und schon sollte sie verschickt werden, als ein heftiges Schreiben der Straßburger Geistlichen an den Constanzer Rath, worin die reine Annahme der Wittenberger Artikel gefordert, die Constanzer Prediger, aber noch vielmehr Thomas Blarer, des Heftigsten der Gegenmachinationen angeklagt wurden, Alles rückwärts warf. Die Antwort des Constanzer Raths war die einmüthige Wahl Thom. Blarer's zum Bürgermeister im Dezember 1536. Schließlich wollte man doch einlenken, die Brüder Zwick Ende Dezembers nach Straßburg schicken; da kamen Krankheiten, dann die Ausschreibung des protestantischen Bundestags nach Schmalkalden dazwischen.

Nicht ohne Angst sah man in Constanz dem Februar 1537 und dem Tage von Schmalkalden entgegen; man war die einzige Stadt, welche Luthern nicht geantwortet, indem selbst Lindau schließlich im Dezember auf Grund der Berichte Zwick's an Luthern annehmend geschrieben; Constanz war gänzlich im Verruf. Zwick fand weder Zeit noch Lust, selbst nach Schmalkalden zu gehen; A. Blarer, der im Namen seines Herzogs hingehen mußte, wurde zugleich für Constanz beauftragt, und Zwick reiste im Laufe des Januar 1537 nach Würtemberg, um Blarern die Aufträge von Constanz zu überbringen. Die Aengstlichkeit Zwick's ging auch auf die Schweizer; er schlug nach St. Gallen, Basel, Zürich vor: sie möchten, wenn Luther nicht zufrieden, die Augsburger Confession unterschreiben, erhielt darauf freilich abschlägige Antwort, nachdem schon im Jahre 1536 der Gedanke, die Tetrapolitana zu unterschreiben, Zürich von den Anderen verübelt worden. Es ging in Schmalkalden leidlich, wie Zwick schon am 14. März, dann nach der Rückkunft der Constanzer Rathsboten am 18. März den

Freunden schreiben konnte. Buzer's Klugheit, Luther's Krankheit, Melanchthon's Friedensliebe sorgten dafür, daß nach den Wittenberger Artikeln nicht gefragt wurde, und nur persönlich kam Blarer in's Gedränge, war aber auch der Held des freien Glaubens im muthigen Kommen wie in seiner Verantwortung. Zwick eilte selbst zu Blarer nach Würtemberg, „zu seiner andern Seele", wie er ihn jetzt mit gränzenloser Liebe nannte, um genaueste Berichte zu hören.

Immer noch warf diese unerquickliche und ihrem inneren Werthe nach zweifelhafte Concordienbewegung einigen Staub auf. In der Schweiz herrschte Mißstimmung über die am 1. April 1537 erneuerten Forderungen Buzer's, noch mehr über einen Brief Buzer's an Luther vom 19. Januar 1537, welcher durch Indiskretion Bened. Evander's in Kempten in die Hände der Züricher gekommen war. Zugleich mit den Baslern gab sich Zwick alle Mühe, die Züricher von einem feindseligen Auftreten gegen Buzer abzuhalten, und kaum von Ambrosius zurück, eilte er im Auftrage des Raths nach Zürich, um auf Verzögerung der Polemik bis zum Eintreffen der Antwort Luther's (1. Dezbr. 1537) zu bringen. Zwick und seine Freunde waren wieder aufs ernstlichste bös über Buzer; Zwick warf ihm vor, er sey lutherischer als Luther, er verderbe die Reformation von Augsburg, er ruinire die Stellung Blarer's in Würtemberg, er entzweie die Schweizer. Er meinte, Constanz sollte eine Botschaft nach Straßburg schicken, man möge Buzer im Zaum halten und ihm die ewige Vexation der Schweizer verbieten. Buzer wollte beschwichtigen. Von Augsburg aus wollte er eine Zusammenkunft mit den Constanzern. Er lud sie Ende Juni's 1537 nach Isny oder an irgend einen Ort zwischen Isny und Constanz; Constanz selbst zu betreten habe er nicht den Muth. Seine Niedergeschlagenheit wuchs, als Zwick jeder Verhandlung aus dem Wege ging, während er dann einen Tag nach Buzer's Abgang Mitte August's in Isny eintraf, um hier und dann in Kempten, Memmingen, Lindau die Concordienkämpfe zu beschwichtigen. Es war eine Wiederholung der Mißverständnisse, welche sich den Sommer vorher zwischen Blarer und Buzer in Tübingen und Herrenberg zugetragen. Nachdem Buzer im Sept. 1537 in Bern, Anfang Mai's 1538 in Zürich sich gerechtfertigt hatte, fand er schließlich Trieb und Muth, im Mai von Zürich aus auch in die Thore von Constanz wieder einzuziehen, zumal die Constanzer, mit der Berner Operation gegen den antibuzerischen Megander und noch vielmehr mit den neuen Fragen, welche Buzer auf dem Herzen hatte, nicht einverstanden, ihm jeden anderen Begegnungsort abgeschlagen. Es ging besser als man erwartet. Man that scheu, wich neuen Fragen aus, empfahl Ruhe gegenüber der Schweiz, wurde aber zuletzt zutraulicher, und Buzer schied überglücklich von Zwick und Margaretha Blarer. Es war die letzte Begegnung dieser Freunde. Zwick war froh, die zeitraubenden Kämpfe überstanden zu haben, nur fand er nachher, daß der Briefstoff für Zürich seit den Tagen der Ruhe sich verdünnt habe. Uebrigens hat er am 31. Oktober 1539 Bullinger noch einmal stark vor Agressionen gegen Luther oder Buzer gewarnt.

In denselben dreißiger Jahren verflocht sich der Name Zwick's auch mit den Schwenkfeld'schen Kämpfen, welche in Ulm wenigstens, wo Schwenkfeld seit 1535 bei den Besserern und Ehingern sein Asyl gefunden, mit den Oppositionen gegen die Lutherconcordie sich nah berührten. Seit dem Jahre 1535 erhielt der Ulmer Prediger Martin Frecht den Constanzer Freund in fortwährender genauer Kenntniß der Schritte und Schriften Schwenkfeld's, besonders seiner Theorie vom vergotteten Christus. Noch genauere Kunde erhielt Zwick von dem eifrigen Anhänger Schwenkfeld's, dem Junker Wilhelm von Zell in Memmingen. Als vollends Wilh. von Zell im Jahre 1539 bei Zwick in Constanz seine Wohnung nahm, um bei ihm sein Leben zu beschließen († 1541), erhielt Zwick die nur unter den vertrauten Freunden kursirenden Manuskripte des schreibseligen Schwenkfeld nun ganz frisch in die Hände, und er ermangelte nicht, sie den Freunden, besonders Vadian in St. Gallen zuzuschicken. So kamen unter seiner besonderen Mitwirkung die Briefe und Schriften Vadian's gegen Schwenkfeld

seit 1539 in Druck. Insbesondere den Brief Vadian's an Zwick über Schwenkfeld korrigirte er durch und gab ihn im August 1540 heraus, ebenso im März 1542 die Recapitulatio Vadian's, welche wiederum mit Vorrede vom 1. Sept. 1541 ihm gewidmet war. Die Schwenkfeldianer klagten gegen ihn über Mißbrauch des Vertrauens; in wahrhaft „göttlichem Eifer" aber (wie Frecht rühmte) meinte Zwick dem neuen Arianismus und Hofmannianismus in aller Weise entgegentreten zu müssen.

Seit dem Ende der dreißiger Jahre trat Constanz, durch so Vieles mißstimmt, von der Einwirkung auf die öffentlichen Verhältnisse immer mehr in eine reservirte, ja negative Haltung zurück. Die Missionen Blarer's waren zuletzt mit Undank belohnt, und die neue Orthodoxie, welche sich an die Concordie schloß, gefiel so wenig, als die neuen Vergleichsverhandlungen mit den Katholiken. Für den Gang nach Regensburg 1541 konnte Buzer weder Blarer noch Zwick gewinnen, und gegen das Regensburger „Interim" verwahrten sich die Constanzer Prediger in eigener Schrift. Mit neuer Energie kam der Gedanke der zwanziger Jahre wieder auf, der durch die Bemühungen Zwingli's und der Zwick und Blarer im Bürgerrecht zwischen Zürich und Constanz im Jahre 1527 seinen ersten Ausdruck erhalten: Eintritt in den Schweizerbund. Im Dezember 1539 und Jannar 1540 wurde eifrig verhandelt; Bullinger begünstigte den Plan. Zwick war am stärksten dagegen: es sey kein genügender Grund, vom schmalkaldischen Bund abzufallen und mit Kantonen sich zu verbinden, welche es mit den Pfaffen und mit König Ferdinand halten, sey wider das Gewissen. Ein melancholischer Ton, ein Ton der Ermattung und prophetischen Klage ging durch die Briefe und Predigten Zwick's und Blarer's; isolirt, unzufrieden mit dem Gange der Dinge im Großen und selbst mit der Frömmigkeit der Heimat verkündigten sie den Zorn Gottes gegen die Undankbarkeit in der Nähe und Ferne. So zogen den Wettern des schmalkaldischen Krieges, die sich am grausamsten über Constanz entluden, die Wolken voran.

Zwick erlebte die böse Zeit nicht. Er sah nur noch die schweren Pestjahre 1541 und 1542, litt mit, leuchtete, wärmte ein letztes Mal und starb. Wie viele Edle in Constanz, Zürich, St. Gallen, Straßburg sah er noch vorher sterben! Er selbst wurde zu Ende 1541 todtkrank, aber genas. Im Frühjahr 1542 erkrankte er heftiger und stand noch einmal auf. Als im August 1542 der Pfarrer von Bischofszell im Thurgau, Andreas Köllin von Ulm, der in Pestnoth verwaisten Gemeinde wegstarb, da konnte Zwick ihren Bitten nicht widerstehen, mit Erlaubniß des Raths ging er selbst mitten in den Jammer. Den ganzen September, fast den ganzen Oktober wirkte er unter den Kranken und Todten. Zuerst starben jede Woche 10—12 Erwachsene, eben so viel Kinder, später jede Woche gegen 28, so viel als in dem viermal größeren Constanz. Die Constanzer beteten dringender für Zwick, sie riefen die Züricher, zumal Pellican, den besten Freund Zwick's, in's Gebet. Zwick nahm in seinen Briefen schon Abschied vom Leben. Nach der Mitte des Monats wurde er krank. Man schickte von Constanz den Arzt Georg Vögeli (Pressel, Blarer S. 458). „Aber der Zwick starb." Er starb wunderschön, ermahnte, tröstete, betete für Constanz und die Freunde; als er nicht mehr reden konnte, deutete er mit dem Finger himmelan († 23. Oktober). Am Arzt war er der Arzt geworden; Vögeli kam glückselig vom Todtenbett, wo er das rechte Sterben gelernt, nach Constanz, legte sich und starb. Unaussprechlich war die Trauer in Constanz; A. Blarer wollte selbst sterben, aber er zwang sich zur Harfe und sang dem Freund, dem „Vater des Vaterlandes" sein Todtenlied. Im verdoppelten Amt empfand er, was Zwick gewesen; mühsam gewann er von Straßburg Paul Fagius auf kurze Zeit als Nachfolger. Bullinger, Buzer, Frecht, Gualther riefen dem Todten wehmüthige Worte nach. Blarer faßte den Entschluß, die Papiere Zwick's herauszugeben. Er machte den Anfang mit den letzten Predigten Zwick's vor dem Abgang nach Bischofszell: christenlicher ganz trostlicher Unterricht, wie man sich zu einem seligen Sterben bereiten solle (Constanz, Balth. Rummetsch, 1545). Blarer schrieb eine herrliche Vorrede, die erste kurze Biographie von Zwick (vgl. m. Blarer S. 113 f.). Nachher hinderte ihn

der Krieg und die Verbannung, den Plan weiter zu verfolgen. Dafür gab sein Schüler und Gehülfe, Funkli, im Jahre 1561 bei Froschauer in Zürich als Beigabe zu den Predigten Blarer's in Biel (der geistliche Schatz) einen christlichen Sendbrief Zwick's an eine Verwandte wider die Furcht des Todes heraus. Wie glücklich pries man später Zwick, daß er den Jammer von Constanz unter österreichischer Herrschaft, unter der Restauration des alten Glaubens und die Noth der Verbannten nicht mehr erlebte. Sein Bruder, Konrad Zwick, der edle, vielseitig gebildete Mensch, der hellblickende Staatsmann, trieb sich, wie Thomas Blarer, als Flüchtling im Thurgau, dann im Zürich'schen herum und hatte nachmals Zeit, als Gutsbesitzer „im Rohr" bei Rümlang (seit 1554) die „Holzsparkunst" zu erfinden. Mit starker Familie kam er aus der Noth nicht heraus, wurde in der Verzweiflung Wiedertäufer und Fanatiker und starb 1557.

Das Gedächtniß Johannes Zwick's mußte sich bei seiner Thätigkeitsweise allermeist auf die Gemeinde vererben, welche er baute; Constanz ist gefallen, und kaum erst später eine evangelische Gemeinde dort wieder an, die Namen Blarer und Zwick auf die Lippen zu nehmen. Dennoch ist Zwick für die Reformationsgeschichte unvergeßlich. Theologisch produktiv war er allerdings hauptsächlich nur als Dichter; doch arbeitete er wunderbar leicht den neuen Standpunkt gleich bis zu den Consequenzen durch, und wiederum nahm seine wissenschaftliche Ueberzeugung eine bewußte Mittelstellung zwischen Zürich und Wittenberg. In der Abendmahlslehre, in der Prädestinationslehre geht er entschieden mit den Schweizern, in der Sittenzucht billigte er zuerst Oekolampad, dann Calvin; dennoch war der Mittelpunkt seines christlichen Denkens und Fühlens immer Christus, Gnade, Rechtfertigung im Glauben, innere Seligkeit, innere Reinigung; und den Streit dieses „inwendigen" mit dem „äußeren" Christenthum haben wir nicht nur gegenüber Zwingli, sondern auch gegenüber lutherischen Abendmahlsformeln gesehen. Gerade durch dieses innige warme, glühende Christenthum, welches ihn hinderte, den juridischen Scharfsinn durch einen theologischen zu krönen, durch die Geradheit und Reinheit seines Karakters und durch den feinen Sinn für den geistigen Werth der Menschen und Verhältnisse wurde er eine Auktorität im Kreise der hervorragendsten Theologen, und sein Wort, seine Liebe und sein Zorn galt Gold bei Bullinger und Badian, wie bei Buzer. Die persönliche Tugend seines Wesens mochte ihn je und je zu weichen Nachgiebigkeiten führen, zum Uebersehen der konkreten Schärfe der Lage gegenüber dem generalen geistigen Eintrag und den inneren gemüthlichen Impulsen, wie bei der Rückkehr nach Riedlingen, bei der Wittenberger Concordie; aber dauernd konnte sein heller Wahrheitssinn nicht fehlgreifen, und während er in so vielen Fällen den Kern der Dinge mit Einem Blicke sah, ist er von der Wittenberger Uebereilung nachher stärker als Andere zurückgekommen.

Quellen: Schriften und Briefe Zwick's, diese meist ungedruckt. Von Neuern hat zuerst Schelhorn, Sammlungen für die Geschichte, I, 41 ff. auf Zwick näher hingewiesen. Vgl. dazu die neuesten Biographieen von Blarer. Th. Keim.

Zwinger, Theodor, geboren den 21. Nov. 1597 in Basel, stammte aus einer berühmten medizinischen Familie; auch er war erst zum Arzte bestimmt, wählte aber zum Dank für erhaltene Genesung aus einer schweren Krankheit das Studium der Theologie. Er war ein strenger Calvinist und vertheidigte auch die reformirte Prädestinationslehre in einer Disputation zu Heidelberg unter Alting's Vorsitz: Disputatio theologica de fide, an ex ejus praevisione pendeat aeterna electio. Heidelb. 1618. Im Jahre 1630 ward er Antistes der Basler Kirche, mit welcher Stelle auch die eines Professors der Theologie verbunden war. Unter ihm wurde das Brodbrechen (statt der Hostien) in den Ritus der Baselschen Kirche eingeführt (1642), worüber er in seiner Schrift über das heilige Abendmahl (1655) einen historischen Bericht gab. Von seinen übrigen theologischen Schriften ist noch ein Commentar über den Brief an die Römer (1655) zu erwähnen. Beide kamen gleich nach seinem Tode heraus. Er starb am 27. Dezember 1654.

Sein Sohn Johann Zwinger, mütterlicherseits ein Enkel Joh. Buxtorf's des

Jüngeren, ist geboren am 26. Aug. 1634, war seit 1675 Prof. des Alten, seit 1685 Prof. des Neuen Testaments in Basel. Er starb 1696, mitten in einer theologischen Vorlesung vom Schlage gerührt. Auch er war ein strenger Prädestinatianer und vertheidigte die Dordrechter Lehre gegen Arminianer und Amyraldisten. Mit Gomarus' Schüler, Samuel Maresius, stand er in lebhaftem Briefwechsel. Unter Anderem bekämpfte er auch das Copernicanische System und wurde darüber mit dem Basler Mathematiker Peter Megerlin in eine literarische Fehde verwickelt.

Endlich beschließt die Reihe der gelehrten Theologen dieses Namens Joh. Rudolf Zwinger, geb. 12. Sept. 1660, gest. 18. Nov. 1708, der Sohn des Vorigen, der Enkel Theodor's, der, wie sein Großvater, die Stelle eines Antistes und Professors der Theologie (locorum communium) bekleidete und mehrere Dissertationen und Predigten, auch ein Buch: „der Trost Israel's", herausgab (1706), worin er von der zu erwartenden Bekehrung der Juden handelte.

Nicht unwichtig für die Kirchen- und Gelehrtengeschichte ist die Zwinger'sche Briefsammlung, die sich im Manuskript auf der Frey-Grynäischen Bibliothek in Basel befindet. Sie enthält Briefe schon an den Stammvater des Geschlechtes, Theodor Zwinger, Medicus (†1588), der sich auch viel mit theologischen Studien beschäftigte und mit Theologen in Verbindung stand, so wie auch Briefe der Genannten und an dieselben; s. meine Gesch. der theolog. Schule Basels und ihrer Lehrer. 1860. Hagenbach.

Zwingli, Huldreich. — 1) Die Bildung zum Reformator. Zwingli wurde den 1. Januar 1484 zu Wildhaus, einem fast auf Alpenhöhe gelegenen, von mächtigen Bergkuppen überragten Dorfe im obern Toggenburg geboren. Er war von neun Kindern das dritte. Sein gleichnamiger Vater, dem wohlhabenden Bauernstande angehörend, war Ammann der Gemeinde, dessen Bruder Bartholomäus bis 1487 Pfarrer in Wildhaus, dann Dekan in Wesen, seine Mutter eine Margarethe Meili, ihr Bruder von 1510 bis 1523 Abt des Klosters Fischingen im Thurgau. Die ersten Jugendjahre verlebte der kleine Huldreich im stillen Kreise der Seinen, in einer bescheidenen hölzernen Hütte, welche immer noch steht. Die erhabene Gebirgswelt mit ihrem wunderbaren Zauber, der erwachte Freiheitssinn ihrer heitern Bewohner, dessen kurz vorangegangene Errungenschaften der Vater in langen Winterabenden gerne zum Gegenstande der Unterhaltung machte, desgleichen die großmütterlichen Erzählungen von Legenden und biblischen Geschichten (W. W. I, 524) verfehlten nicht, im Gemüthe des Knaben tiefgehende Spuren zurückzulassen. Bei den reichen Geistesanlagen, die er verrieth, bestimmten ihn die Eltern zum Dienste der Kirche, und schon um das neunte Jahr wurde das heimathliche Thal verlassen. Als er die Höhen des Ammon überschritt, um zu Wesen am Wallenstadter See unter der Leitung des Oheims den Elementarunterricht eines Schulmeisters zu genießen, überschaute er mit Einem Blicke das kleine Gebiet, welches die Vorsehung ihm zum Schauplatz einer weitreichenden Wirksamkeit zugedacht hatte: die Thalöffnung von Glarus, die Höhen des Etzels, hinter dem Einsiedeln liegt, die lachenden Ufer des Zürcher Sees. Zwei Jahre später (1494) ging's von Wesen nach Basel, und als nach dreijährigem Besuche der dortigen St. Theodorschule, dem Urtheile ihres Lehrers, M. Gregor Binzli, zufolge auch diese nicht mehr genügte, wurde Zwingli nach Bern in die Schule des vielgereisten, sprach- und geschichtskundigen M. Heinrich Wölflin gebracht. Durch ihn, der seinesgleichen damals in der Eidgenossenschaft nicht hatte (Bulling. I, 6), ward er in das Verständniß der römischen Klassiker eingeführt, an denen er seinen Geschmack bildete. Als jedoch die Dominikaner es ernstlich darauf anlegten, den angehenden Jüngling, der namentlich auch durch seine ungewöhnlichen musikalischen Anlagen die Aufmerksamkeit auf sich lenkte, dauernd an ihren Orden zu fesseln, entrissen ihn Vater und Oheim der Gefahr, indem sie ihn sofort nach Hause beriefen.

Zwingli bezog nun 1499 unter dem Namen Cogentius auf zwei Jahre die Universität Wien. Hier machte er mit schönem Erfolg einen vollständigen Curs derjenigen

Disciplinen durch, welche die akademische Sprache unter den Collektivbegriff der Philosophie zusammenfaßte. Ein nicht geringer Gewinn, der sich an den Aufenthalt in Wien knüpfte, bildeten die freundschaftlichen Beziehungen, in welche er zu den beiden, später v. Maximilian I. mit dem Dichterkranze gekrönten Landsleuten Joach. Vadian aus St. Gallen und Heinrich Loriti (Glarean) aus Mollis, sowie zu den Brüdern Konrad und Leopold Grebel aus Zürich trat. Auch mit den Schwaben Faber und Eck wurde er bekannt. Von 1502 bis 1506 sodann finden wir ihn neuerdings in Basel, wo er neben der Fortsetzung seiner Studien zugleich als Lehrer an der Lateinschule zu St. Martin arbeitete. Dem ernsten Studium gingen bei seinem glücklichen Naturell und seinen geselligen Talenten Scherz und heiteres Spiel zur Seite. Zu den Freunden gehörte vor allen Leo Jud, der mit ihm die Liebe zu den Wissenschaften und zur Musik theilte. Von höchster Bedeutung aber für seinen Bildungsgang war, daß, als er sich nun specieller der Beschäftigung mit der Theologie zuwandte, der gefeierte Thomas Wyttenbach nach Basel übersiedelte (s. den Art.). Indem dieser im Gegensatz zur Scholastik eine baldige Reconstruktion der Kirchenlehre auf dem Grunde des Wortes Gottes und nach dem Vorgange der alten Väter in Aussicht stellte und unter anderen die Wahrheit von der vollkommenen Zulänglichkeit des Todes Christi für die Tilgung der menschlichen Sündenschuld geltend machte, stellte er seine Schüler auf einen von dem herkömmlichen sehr verschiedenen, kritisch-freien Standpunkt zum römischen Systeme. Ueber Zwingli insbesondere wird bezeugt, es habe Wyttenbach die ersten Samenkörner des wahren Glaubens in seine Brust gepflanzt und ihn zur Lesung der heil. Schrift mit Beiseitsetzung der scholastischen Ungereimtheiten angespornt. (Mycon. S. 5 f. Zw. W. W. I, 254. III, 544. VII, 297 f. Bulling. I, 7. Leo Jud, Praef. ad Adnotatt. Zwinglii in N. T. 1539.)

Nachdem er sich zuletzt noch die Magisterwürde erworben hatte, berief ihn in seinem zwei und zwanzigsten Lebensjahre, — ohne die auf einen päbstlichen Bestallungsbrief gestützten Ansprüche des zürcherischen Kourtisanen Heinr. Göldlin zu beachten, in freier Ausübung ihres Wahlrechts — die ausgedehnte Gemeinde Glarus an ihre eben erledigte Pfarrstelle. Ungeachtet der Anregungen, welche er durch Wyttenbach empfangen, und vorherrschend humanistisch gerichtet, stand Zwingli damals und selbst geraume Zeit nachher noch in keinem bewußten Widerspruch mit dem traditionellen Lehr- und Kirchensystem. Brennend vor Durst nach Erweiterung der erworbenen Einsichten, ausgerüstet mit einem höchst energischen, durch nichts getrübten Wahrheitsdrang, verhältnißmäßig wohl vertraut mit dem Stande der Wissenschaft, darf überhaupt der bisherige Verlauf seiner intellektuellen und sittlichen Entwicklung als ein im Ganzen durchaus normaler bezeichnet werden, so daß er später nicht ohne Befriedigung auf seine Studienzeit zurückblicken und Beides bezeugen konnte: Gott habe ihm vergönnt, von seinem Knabenalter an der Erforschung göttlicher und menschlicher Dinge obzuliegen, und: obwohl ein großer Sünder, habe er doch in seiner Jugend nie schändlich gelebt und niemals wegen einer Sünde gestraft werden müssen (II, 1, 2.).

Als neuerwählter „Kilchherr von Glarus" holte er sich jetzt die Priesterweihe in Constanz, hielt seine erste Predigt in Rappersweil am Zürcher See, las gleich darauf zum ersten Male die Messe in Wildhaus und trat im letzten Viertel des Jahres 1506 das ihm anvertraute Amt an. Seine zehnjährige Wirksamkeit in demselben unterscheidet sich von der unrühmlichen Weise, wie um jene Zeit das Seelsorgeramt vielfach geführt wurde (Bulling. I, 3), nicht etwa durch ihre specifisch evangelische oder auch nur warm religiöse, um so mehr aber durch ihre überwiegend sittliche, vom Gefühle der eigenen Verantwortlichkeit getragene Richtung (vgl. I. 641 ff.). Um seinem Berufe gehörig genügen zu können, war es ihm Gewissenspflicht, also in praktischer Abzweckung, zunächst an seiner Weiterbildung rastlos fortzuarbeiten. Mit seltener Geistesfreiheit lauschte er überall den Spuren der Wahrheit. Perspiciebat, quam multa nosse oporteret, cui munus ad docendum gregem Christi commissum esset. Inprimis autem

cientiam Dei necessariam, — tum orationem (Mycon. S. 6). Die römischen Ge-
hichtsschreiber, die Reden des Cicero, Seneca, Horaz wurden gründlich studirt, Valerius
Maximus als brauchbare Beispielsammlung förmlich memorirt, von 1513 an auch die
riechische Sprache non gloriae, sed sacratissimarum literarum ergo mit sehr mangel-
aften Hülfsmitteln erlernt (VII, 9. I, 254), Plutarch und Thucydides, Homer und be-
nders Pindar, Plato und Aristoteles, mit Vorliebe Lucian durchforscht und genossen,
m letztern noch überdem ein Commentar geschrieben. Aber hoch über die Produkte
er Alten ging ihm die heilige Schrift und die Erforschung ihres Ideen-
ehalts. Johannes und Paulus standen ihm oben an. Zwingli fing an sich
ie paulinischen Briefe in ein kleines Bändchen zusammenzuschreiben (vgl. III, 543),
m sie dem Gedächtniß sicherer aneignen zu können. Auch mit den Kirchenvätern —
Origenes, Chrysostomus, Hieronymus, Ambrosius, namentlich aber Augustin — weiter
it Petrus Waldus, Wiklef, Huß und mit Picus von Mirandula, mit Ratramnus
Schrift über das Abendmahl, sowie mit derjenigen Gottschalks über die Vorherbestim-
mung machte er sich bekannt. Er las sie mit jener Unbefangenheit, in der man „einen
reund fragt, wie er es meine". Vielen Beifall zollte er den Schriften des Joh. Picus,
elche auf den theologischen Ideengang Zwingli's einen so bedeutenden Einfluß aus-
bten (VII, 2. und Vorrede zu Jesaj. Mycon. S. 8.); nicht weniger werth waren ihm
ie Annotationes des Erasmus, mit dem er 1514 in Briefwechsel trat (VII, 10. 12).
eachtenswerthe Bemerkungen zu einzelnen Schriftstellen, wieder vorzugsweise aus Au-
ustin, trug er am Rande seines selbstgefertigten griechischen Codex ein, wobei ihm als
ermeneutisches Princip bereits feststand, daß das Verständniß der Schrift, unabhängig
on jeder menschlichen Autorität, unter der Leitung des heil. Geistes und aus ihr selber,
urch Erklärung der dunkleren Stellen aus den hellern gewonnen werden müsse (Mycon. 7.
ulling. I, 8). Vorgeblich zur Erleichterung seiner Studien, in Wahrheit aber um
ch ihn an die Interessen des Pabstes zu fesseln, setzte ihm dieser auf den Antrag
eines Legaten, des Kardinal Schinner, ein Jahrgeld von fünfzig Gulden aus.
elangend die Führung des Pfarramts, so schreibt er selber (I, 353), daß ungeachtet
einer Jugend es ihn weniger mit Freude als mit Furcht erfüllt habe, da er wisse, daß der
chäflein Blut, so sie aus seiner Schuld umkommen, von seiner Hand gefordert werden.
ebenbei war er als Lehrer und Berather der Jugend thätig an der unter seiner An-
gung gegründeten Lateinschule, aus welcher Männer wie der Geschichtsschreiber Aegidius
schudi hervorgingen, und deren Schüler ihm Zeit Lebens mit dankbarer Verehrung
getgan blieben. Ueberdem rief ihn das Amt weit über die stille Gemarkung der Ge-
einde hinaus in das wilde Gewühl des Heerlagers und auf das Schlachtfeld. Als
amlich 1512 im Solde des Pabstes Julius II. zwanzigtausend Eidgenossen nach Italien
gen, hatte der Pfarrer von Glarus das Landesbanner in der Eigenschaft eines Feld-
redigers zu begleiten. Als solcher machte Zwingli nicht nur den glücklichen Feldzug
it, durch welchen die Franzosen aus der Lombardei geworfen wurden und der den
chweizern den päbstlichen Ehrentitel: „Beschirmer der Freiheit der christlichen Kirche"
intrug*); sondern nachdem er nur wenige Tage zuvor zu Monza auf offenem Platze
ie zwieträchtigen Truppenkörper in einer kräftigen Predigt umsonst zur Einigkeit, zur
reue und Vorsicht ermahnt hatte, war er gleicherweise Zeuge der nicht ruhmlosen, aber
ntsetzlichen Niederlage zu Marignano (13. u. 14. Sept. 1515).

Schon vor den italienischen Feldzügen hatte Zwingli im Einklang mit der Weise,
ie er seine amtliche Stellung in dem republikanischen Staatswesen auffaßte, den all-
emeinen Landesinteressen eine lebhafte Theilnahme zugewendet. Seitdem nach den Bur-
under Kriegen Könige und Fürsten mit dem Schimmer ihres Goldes um die Gunst

*) Diesen s. g. großen Papierzug hat Zwingli für seinen Freund Vadian unterm 4. Oct.
512 beschrieben. Titel: De Gestis inter Gallos et Helvetios ad Ravennam, Paviam aliisque
ocis etc. Opp. IV, 167 ff.

der Eidgenossen buhlten, und in Folge fortwährender Kriege eine abenteuernde Kriegs- und Beutelust alle Adern des Volkes durchschäumte, hatte der Sittenverfall eine Höhe erreicht, die ohne entsprechende Gegenwirkungen zum schnellen Untergang führen mußte. Die nächste Ursache des fressenden Schadens, längst von den Besten beklagt, bildete das zur Leidenschaft gewordene Reislaufen einerseits, das damit verflochtene, den Nationalgeist erstickende Pensionssystem der Fremden andererseits, während die tiefer liegende Wurzel in der durch das veräußerlichte Kirchenthum verschuldeten Abwesenheit einer wahrhaft religiösen Volksbildung zu suchen war. Diese öffentlichen Nothstände nun hatte Zwingli bereits 1510, spätestens 1511 (vgl. VII, 4,) zum Gegenstande seiner frühsten schriftstellerischen Denkmale, der beiden allegorischen Dichtungen: Der Labyrinth, und: Fabelisch Gedicht von einem Ochsen und etlichen Thieren, gemacht. In scharfer Zeichnung der kläglichen, politisch gefährdeten Lage des Vaterlandes hat es hier der patriotisch gesinnte, humanistisch gebildete Seelsorger vornehmlich auf das schnöde Spiel der selbstsüchtigen Volksführer abgesehen. Unter Verweisung an die Vernunft, diesen Ariadnefaden für das Labyrinth voll Bethörung, seufzt er ganz allgemein: „In uns ist gar kein Gottes Lieb, die gar viel Uebels überhüb“, frägt, ob das mehr als heidnische Treiben uns Christus gelehrt, und ermahnt, wenn anders die politische Unabhängigkeit nicht zu Grabe getragen werden solle, den bestecherischen Gaben des Auslandes zu entsagen*). Als er dann die entsittlichenden Wirkungen des Söldnerdienstes zusammt der Größe des Verraths in unmittelbarster Nähe hatte kennen gelernt, konnte Zwingli, der seine Aufgabe wesentlich auch in die Hinwirkung auf Besserung der Sitten setzte (vgl. I, 641 ff.), unmöglich neutral bleiben. Mit der vollen Energie seiner volksthümlichen Beredtsamkeit trat er daher nach der Rückkehr aus den Heerlagern in seinen Predigten den Sünden des Tages, der zuchtlosen Müssiggängerei, der Ueppigkeit, der Feilheit von Hohen und Niedern entgegen. Allein die Stellung des freimüthigen Sittenpredigers mit dem vaterländischen Herzen und dem weitsichtigen Blick gewann dadurch in Glarus, wo die französische Partei die Oberhand hatte, nicht an Annehmlichkeit. Im Gegentheil, Beschuldigungen der gehässigsten Art wurden in Umlauf gesetzt, seine Wirksamkeit ihm vielfach erschwert und durch Kränkungen verbittert, so daß er sich zuletzt nach einem andern Arbeitsfeld sehnte und mit Freuden die untergeordnete Pfarrhelferstelle in Einsiedeln annahm, welche ihm durch den Administrator des Klosters und Freund der Wissenschaften, Dr. Diebold von Geroldseck, angeboten ward.

Die Mehrheit der Gemeinde Glarus sah den Abzug Zwingli's ungern. Ihrem Beschlusse gemäß blieb er vorerst noch der berechtigte Inhaber der Pfründe, die einstweilen ein bloßer Stellvertreter versehen sollte (VII, 24. 237). Blicken wir auf seinen dortigen Aufenthalt zurück, so war der Austrag desselben für ihn persönlich ein sehr bedeutender gewesen. Das Pfarramt hatte ihm reichlich Gelegenheit geboten, sich auf dem vielbewegten Schauplatz des Lebens bewegen zu lernen und belangreiche Erfahrungen zu sammeln. Die tiefen Schäden der Zeit, die Calamität der öffentlichen Zustände waren ihm entgegengetreten. Im fortwährendem Umgange mit der Schrift hatte seine religiöse Gedankenwelt sich namhaft erweitert und vertieft, die Form seines Denkens im Zusammenhang mit seinen anderweitigen Studien sich gebildet, seine gesammte Weltanschauung sich fixirt. Auch die Aufgabe, welche da dem Träger des kirchlichen Amtes erwuchs, war ihm nicht mehr zweifelhaft, und unerschrocken, in umsichtiger Verwerthung der gewonnenen Einsicht, hatte er sie in Angriff genommen. Mit der Kirche und ihren maßgebenden Autoritäten zwar hatte er noch keineswegs förmlich gebrochen, geschweige daß er aggressiv gegen sie vorgegangen wäre. Vielmehr gesteht er selbst, vor 1516 habe er etwa noch viel an des Pabstes Obrigkeit gehangen (I, 354). Allein auf der andern Seite erklärt er eben so bestimmt, daß er um das Jahr 1514 und 1515 durch ein Gedicht von Erasmus zu der Ansicht von der völligen Zulänglichkeit und Einzigkeit

*) Dann wo Gaben statt mögend han, Mag keine Fryheit nimmer bestan. II, 2, 261.

oder Mittlerschaft Christi gelangt sey. „Hier habe ich gedacht, warum suchen wir Hülfe bei der Creatur?“ *) Wir dürfen also annehmen, daß Zwingli am Schlusse seiner Glarnerperiode sich der Hauptsache nach so ziemlich im Besitze des auf dem Wege ruhiger Schriftforschung gewonnenen Complexes der evangelischen Heilserkenntniß befand, deren erste, noch schwache Strahlen ein volles Jahrzehend zuvor zu Wyttenbachs Füßen in seine Seele geleuchtet hatten, und nicht weniger, daß ihm die daraus sich ergebenden Consequenzen für die kirchliche Praxis bereits feststanden. Denn so sehr es bei ihm Grundsatz war, durch Verkündigung der positiven Wahrheit dem Irrthum entgegenzuwirken, und nicht durch direkte Bekämpfung desselben unzeitigen Anstoß zu geben; so blieb zum wenigsten nicht unbemerkt, daß er in seinen einfach biblisch gehaltenen Predigten die Wunderthaten der Heiligen, überhaupt die Heiligenverehrung, den Reliquiencult, die Wallfahrten und verwandte Uebungen des kirchlich sanktionirten Werkdienstes in den Hintergrund treten lasse, nachdem er schon längst zuvor wegen des Evangeliums und der unverhohlenen Billigung der Sätze des Picus von Mirandula in Verdacht der Ketzerei gerathen war. Und wiewohl durch ihn weder eheliche Treue oder jungfräuliche Unschuld verletzt, noch irgend welches äußere Aergerniß gegeben worden ist, so hatte er doch die durch die allgemeine Sitte begünstigte Gefahr, womit der Cölibat einen jungen Priester umstrickte, nicht in der Weise bestanden, wie man es wünschen möchte, aber den Feind bußfertig und mit Gottes Hülfe wieder überwunden (VII, 53 ff. vgl. I, 39).

Einsiedeln im Canton Schwyz, wohin Zwingli im Sommer 1516 übersiedelte, war die letzte Station der hohen Schule, darin Gott ihn zum Reformator herangezogen hat. Dort, an einem der gefeiertsten Wallfahrtsorte für Süddeutschland, die Schweiz und das Elsaß, über dessen Haupteingang die Inschrift prangte: Hic est plena remissio omnium peccatorum a culpa et poena, mußte sein Urtheil über Werth und Unwerth des traditionellen Kirchenthums zum völlig gereiften Abschlusse gedeihen, mußten die Impulse zu einer reformatorischen Neugestaltung desselben in gesteigertem Maße auf ihn eindringen. Wenn dessen ungeachtet der dritthalbjährige Aufenthalt in der Abgeschiedenheit der Abtei „die lieblichste Idylle seines kampfreichen Lebens“ bildet, so liegt der Grund davon weniger in seiner Zurückhaltung, als in dem merkwürdig freundlichen Entgegenkommen, das er fand. Dem einfach frommen Fürstabt Konrad von Hohenrechberg ging wissenschaftliches Interesse, nicht aber jener helle Verstand ab, welcher zu allen Zeiten den schrift- und vernunftwidrigen Lehrsätzen, sowie dem die religiöse Bethätigung absorbirenden Ceremonialsystem Roms seinen Beifall verweigert hat. Bald war Zwingli der geistige Mittelpunkt eines Freundeskreises, welchen die Gemeinsamkeit des Strebens zusammenhielt und zu dem Männer wie Franz Zingg, Joh. Oechslein, Dr. Michael Sander u. A. gehörten (Schuler, 176 f.). Zum Theil im vertrauten Umgang mit ihnen wurde, begünstigt durch die freiere Muße und die vermehrten Hülfsmittel, das Studium der Kirchenväter und der heil. Schrift fortgesetzt. Auch Reuchlins Schriften wurden jetzt beigezogen; zwischenein ergötzten die epistolae virorum obscurorum; von Luther dagegen verlautet noch kein Wort. In der Predigt war Zwingli, offenbar im bewußten Unterschied von seiner bisherigen Praxis, von Anfang an bemüht, das Wort Gottes lauter nach dem jedesmaligen Meßevangelium des Tages zu verkündigen**), um

*) Damit trifft zusammen I, 79. Als er 1514 oder 1515 angefangen habe, sich ganz an die heil. Schrift zu halten, habe ihm die Philosophie und Theologie der Zänker immerdar Einwürfe machen wollen. „Da kam ich zum letzten unter Anleitung der Schrift und des Wortes Gottes dahin, daß ich gedacht: Du mußt das Alles lassen liegen und die Meinung Gottes lauter aus seinem eigenen einfaltigen Wort lernen. Da hub ich an, Gott zu bitten um sein Licht, und die Schrift, obwohl ich sie allein las, fing mir an viel leichter zu werden, als wenn ich dazu viele Commentare und Ausleger gelesen hätte“.

**) I, 253: Ich hab vor und ee dhein Mensch in unserer gegen ützit von des Luters namen gwüßt hat, angehebt das evangelion Christi zu predgen im jar 1516; also daß ich an dhein canzel gegangen bin, daß ich nit die wort, so am selben morgen in der meß zu eim evangelio

es in der ihm einwohnenden Kraft sauerteigartig und durch sich selbst wider die hei-
nischartige Superstition wirken zu lassen, und er soll auf diesem Wege Viele vom Ver-
trauen in die Verdienstlichkeit der Wallfahrten zurückgebracht haben. Zu einem Weiter
jedoch, zu einem unmittelbaren Angriff auf die kirchlichen Institutionen, ließ er sich nicht
fortreißen. Die berühmte Predigt am Tage der Engelweihe, welche gegen diese Behaup-
tung geltend gemacht werden könnte und von den Biographen als eine der frühesten
Kundgebungen seiner reformatorischen Bestrebungen aufgeführt wird, fällt nicht in diese
Periode (Anselm, VI, 97 f. Schuler. 357. Gieseler, K. G. III, 1, 138). Wie
er nichtsdestoweniger nicht nur von der unabweislichen Nothwendigkeit, sondern
von der Dringlichkeit einer Reformation der Kirche durchdrungen war, beweisen
Schritte, zu denen er sich um jene Zeit gegenüber den hohen Würdeträgern der Kirche
ermannte. Theils mündlich, theils schriftlich drang er unter Hinweisung auf die
baren Grundlagen des Pabstthums wiederholt in den Cardinal Schinner, den päpstlichen
Legaten Pucci und in den Bischof von Constanz, Hugo von Landenberg, ihre
und ihren Einfluß pflichtgemäß zur Entfernung der Irrthümer, zur Beseitigung
vielfachen groben Mißbräuche und Verderbnisse und zur Freigebung der Predigt
reinen klaren Wortes Gottes zu verwenden, widrigenfalls er und Andere nicht
könnten, mit Gottes Hülfe, durch unbeirrte Verkündigung des Evangeliums, die
heit an den Tag zu bringen, der Unwahrheit zu widerfechten. (Bulling. I, 10.
tinger, Helv. K. G. III, 15 und W. W. I, 230. II, 1, 7). Nicht durch eigen-
tiges Vorschreiten, durch keinerlei tumultuarische oder revolutionäre Akte wollte
Zwingli die Reform herbeiführen; die zuständigen Organe selbst sollten sie
und auf friedlichem Wege vollziehen. Diese gemessene umsichtige Haltung, die
Handhabe zu irgend einem Einschreiten darbot, ermangelte denn auch nicht,
sprechenden Eindruck zu machen. Mit Ausnahme des Bischofs, welcher das
zu seiner Politik gewählt zu haben scheint, erhielt er beschwichtigende Antwort
den Repräsentanten der Hierarchie. Als er im Spätsommer 1518, allerdings
isolirt, gegen das Gebahren des Ablaßkrämers Samson seine entrüstete Stimme
hob und ihn zum Abzug von Schwyz nöthigte, traf ihn kein Tadel (vgl. VII. 79).
der Legat erhob ihn eben um jene Zeit in den anerkennendsten Ausdrücken,
sein „väterliches Wohlwollen" zu bezeugen, zum Akolythencaplan des römischen
(Hottinger, Hist. eccl. saec. XVI, P. II, 275). Auf seine Ablehnung des bereits
wähnten päbstlichen Jahrgeldes war der Legat schon vorher (1517) nicht eingetreten
es bedurfte von Seiten Zwingli's selbst noch drei Jahre später einer förmlichen Ab-
um sich der mit den eigenen Grundsätzen im Widerspruch stehenden Subvention zu
ledigen (I. 354).

Der Pfarrhelfer im finstern Walde war kein unbekannter Mann mehr. In
Kreisen erfreute er sich eines höchst ehrenvollen Rufes. Die persönliche Bekanntschaft
mit bedeutenden Männern hatte sich allmählich namhaft erweitert. Wie in Gla-
mehr noch dem öffentlichen Leben, so hatte sich in Einsiedeln sein prüfendes
Nachdenken vorherrschend der Kirche in ihrem Gegensatz zu den Ordnungen
zugewandt. In allen Richtungen standen seine Ueberzeugungen der Hauptsache nach
Die Abschaffung des Pabstthums hatte er bereits 1517 in Aussicht genommen. (Ca
ad Bulling. 1536. Gieseler III, 138). Aus seinen reformatorischen Anschauungen
machte er keinen Hehl, während er in deren Verwirklichung nur so weit ging, als
streng eingehaltene Schranke seiner Stellung es gestattete. Weß man sich also im
gemeinen zu ihm zu versehen habe, konnte nicht mehr zweifelhaft seyn. Da und
hatte sich die Hoffnung Bahn gebrochen, daß Gott Großes ausrichten werde durch

---

gelesen werdend, für mich näme und die allein aus biblischer gschrift usleite. Und S.
Luther sey ihm noch zwei Jahre lang völlig unbekannt geblieben, nachdem er sich allein an
Schrift gehalten. Vgl. auch VII, 186 u. Salat bei Schuler, 375.

Gleichwohl hatten die Inhaber der Kirchengewalt es für gerathener erachtet, sich seiner wo möglich durch Gunstbezeugungen zu versichern, statt etwa den Versuch zu wagen, durch einschüchternde Bedrohungen auf ihn einzuwirken. Er andererseits wußte nun schon, daß von ihnen nichts zu gewärtigen sey. Genug, alle inneren Bedingungen zur Anhandnahme einer durchgreifenden reformatorischen Bethätigung waren nunmehr vorhanden. Nur noch am zureichenden Impulse von Außen, an einem zur That drängenden Felde der Wirksamkeit, wie solches die Abgeschiedenheit des Klosters nicht bot, gebrach es. Auch dieses blieb nicht aus. Die ihm angebotene Pfarrstelle von Winterthur (Oct. 1517) hatte er im Blicke auf sein noch nicht gelöstes Verhältniß zu Glarus ausgeschlagen. Als dagegen ein Jahr später die kümmerlich besoldete Leutpriesterstelle am Groß-Münster in Zürich in Erledigung kam, gingen nicht nur Manche mit dem Gedanken um, Zwingli für dieselbe zu gewinnen, sondern auch er selbst trat sofort darauf ein, quod loco tam celebri gratia Christi praedicata et recepta, vix futurum esset, ut Helvetii reliqui non sequerentur exemplum atque ita ad mentem fieret reditus (Mycon. S. 10). In seinem Namen bewarb sich Oswald Myconius, Lehrer an der Stiftsschule (VII, 51 ff.). Mit starker Mehrheit erfolgte die Wahl durch Probst und Capitel des Stifts (11. December), den Freunden der Wahrheit zur Freude, Andern zum Verdruß. Auf dem Rathhause zu Glarus legte hierauf Zwingli, der sich bis dahin immer noch „Kilchherr zu Glarus" unterzeichnet hatte, sein dortiges Pfarramt förmlich nieder, erhielt in seinem Schüler Valentin Tschudi den von ihm gewünschten Nachfolger, hatte die Befriedigung, die Stelle in Einsiedeln ebenfalls einem gesinnungsverwandten Freunde, seinem nachmaligen Mitarbeiter Leo Jud von Rapperschwyl im Elsaß, übergeben zu können, und traf mit einem ehrenden Entlassungsschreiben des Raths von Schwyz den 27. December 1518 in Zürich, dem „vordristen und obristen Ort der Eidgenossenschaft" (Bulling. I, 15. Anselm V, 368) ein (I, 254).

2) Das Reformationswerk. Zwingli betrat den Schauplatz seiner eigentlich reformatorischen Thätigkeit zu einer Zeit, als Luthers Name schon in Aller Mund war. Gleich nach seiner Ankunft erfolgte vor versammeltem Convent die Eröffnung seiner Instruktion. Die unerwartete Erklärung, mit der er sie entgegennahm, ist sehr bezeichnend und wirft zu viel Licht auf die Intention, welche er von Einsiedeln in sein neues Amt herüberbrachte, als daß wir sie stillschweigend übergehen könnten. Er werde, verdeutete er in seiner Antwort, die Geschichte Christi, unseres Erlösers, nach dem Evangelium Matthäi predigen, damit man nicht länger bloß den Namen Christi trage, nachdem zur Beeinträchtigung der Ehre Gottes und der Seelen seine Heilsmacht nun lange genug im Versteck gehalten worden sey, und gedenke bei seiner Auslegung sich nicht durch unverbindliche menschliche Autoritäten, sondern vom Geiste der Schrift leiten zu lassen, welchen er sich durch sorgfältige Vergleichung derselben und unter herzlichem Gebet zu treffen getraue, — Alles Gott und seinem einigen Sohne, unserm Herrn Jesu Christo, zu Ehren, den Seelen zum rechten Heil, frommen biedern Leuten zur Unterrichtung. Zur Beschwichtigung der Bedenken, die im Schooße des Capitels gegen die beabsichtigte Neuerung laut wurden, verwies Zwingli auf die Uebung der alten Kirche und fügte die Versicherung bei, es werde durch die Weise seines Verfahrens den Liebhabern göttlicher Wahrheit keinerlei Veranlassung zu Klagen geboten werden. Den gleichen Entschluß kündigte er in seiner Antrittspredigt am Neujahrstage 1519, seinem sechs und dreißigsten Geburtstage, mit eben derselben Entschiedenheit der Gemeinde an, um ihn zur sofortigen Ausführung zu bringen. (I, 254. Mycon. 11. Bulling I, 12).

Diese erste entscheidende That, mit der Zwingli an die Arbeit ging, war nicht etwa der Effekt einer momentanen Aufwallung, noch auch das Produkt eines vereinzelten Anstoßes von Außen, sondern die gereifte Frucht langjähriger, umsichtigster Erwägung, und daher der zwar unscheinbare, aber folgenreiche Quellpunkt, aus welchem im Zusammenhange mit der damaligen Gesammtlage der Dinge seine ganze weitere Wirksamkeit sich naturgemäß entwickelt hat. Was er von den Häuptern der Hierarchie

in der Schweiz vergeblich verlangt hatte: die freie rücksichtslose Verkündigung des Evangeliums von Christo, „ohne menschlichen Tand“ — das unternahm er jetzt in richtiger Würdigung des Augenblicks ohne die Hierarchie, gegen den Rath und den Wunsch eines Theils seiner unmittelbaren Vorgesetzten, in vorerst ziemlich untergeordneter Stellung, rein auf seine eigene Verantwortung hin. Gewiß, an eine Reformation der Kirche im großen Styl dachte er noch so wenig als irgend Jemand um jene Zeit. Was dagegen mit aktenmäßiger Bestimmtheit behauptet werden kann, ist dieß, daß es bei ihm, als auf das Eine das Noth thue — im klarbewußten Gegensatze zum erstorbenen Formchristenthum der Kirche und dessen religiös-sittlicher Unkräftigkeit — in Zürich von vornherein darauf abgesehen war, das heilskräftige Wort Gottes in Wirksamkeit zu setzen, und desgleichen, daß ihn dabei die Aussicht ermuthigte, es werden sich die auf den Leuchter gestellte Gnade Gottes in Christo und deren regenerirende Heilswirkungen von Zürich aus auch in der übrigen Eidgenossenschaft Anerkennung verschaffen. Schon hier leuchtet ein, wie schief und zu einer gerechten Schätzung Zwingli's völlig ungeeignet die abstrakt-doktrinäre Frage ist, ob die Herstellung der schweizerischen Eidgenossenschaft oder aber diejenige des Reiches Gottes den Brennpunkt seines Strebens gebildet habe.

Zu Zürich, das ungefähr 7000 Seelen zählte (III, 339), fand Zwingli empfänglichern Boden und festeren Rückhalt, als dies für den Anfang sonst irgendwo im Umfange der Schweiz der Fall gewesen wäre. Allerdings hatte sich auch anderwärts in wachsendem Grade das gemüthliche Interesse von der Kirche in ihrer äußeren Erscheinung abgewendet. Die Spannung gegen den unersättlichen, sittenlosen Klerus war nahezu allgemein. Vagere reformatorische Ideen bewegten in den Städten seit Luthers weithin tönender Schilderhebung vielfach die Gemüther. Aber im zürcherischen Gemeinwesen wirkten überdem noch eine Reihe weiterer Momente zusammen, welche ein energisches Vorgehen wesentlich begünstigten. Oft wiederkehrende Reibungen mit dem Chorherrenstift hatten hier eine außergewöhnliche Abneigung gegen das Pfaffenthum erzeugt. Die der Demokratie sich nähernde Verfassungsform sicherte der öffentlichen Meinung einen Einfluß, welcher denjenigen des klosterfreundlichern Adels weit überwog. Männer von hervorragender theologischer Bildung, im Stande mit der Waffe der Gelehrsamkeit die Sache der Kirche zu führen, gab es nicht, wohl aber eine ansehnliche Partei solcher, welche — in dieser Beziehung ganz anders als in Glarus — schon bisher wider die sittliche Depravation und deren auch politisch so bedrohliche Quellen, den Söldnerdienst und die ausländischen Jahrgelder, in die Schranken getreten waren.

In der neuen Predigtweise, welche Zwingli nun handhabte, lassen sich noch deutlich drei auf's Engste mit einander verknüpfte Hauptzielpunkte erkennen: 1) der grundlegende, positiv religiöse, in der ausschließlichen Zurückführung des Heilsglaubens auf Jesum Christum als den einigen Heiland; 2) der dadurch motivirte polemische, in der mit wahrhaft christlicher Pädagogik vorwärts schreitenden Bekämpfung der mit dem Glauben an den einigen Seligmacher Christus unverträglichen, seelenverderblichen Praxis der Kirche; 3) der ethisch-telische, in höchst energischer Abzweckung auf Besserung und Heiligung, scharf markirt durch die Besonderheit der herrschenden Sittenzustände und social-politischen Verhältnisse. Nachdrücklich wurden der Obrigkeit ihre bezüglichen Verpflichtungen zu Gemüthe geführt. Unter den Beweggründen, welche die Forderung einer sittlichen Wiedergeburt des Volkslebens unterstützten, nahm die patriotische Erinnerung an die Sorge für Erhaltung der eidgenössischen Freiheit eine der ersten Stellen ein. Und wiewohl die zermalmenden Auslassungen gegen das Laster den Stempel heiliger Entrüstung trugen, so wohnte doch den Bestrafungen Zwingli's, nach dem Zeugnisse seines frühesten Biographen, eine Würde bei, wie er solche nie bei einem Anderen getroffen habe. Mitunter unterbrach er wohl, im Blicke auf die Schuldlosen, seinen glühenden Strafeifer mit dem begütigenden Ausrufe: Frommer Mann, nimm dich's nit an (II, 2, 301 u. ö. Mycon. 12. Bulling. I, 12).

Der Erfolg dieser „Predigt des Wortes Gottes“ war ein im Ganzen durchaus

ermuthigender. Ueber den „wunderbar großen“ Zudrang zu derselben, ähnlich wie in Wittenberg, herrscht unter den zeitgenössischen Berichten nur Eine Stimme (I, 254. Anselm V, 368. Bull. I, 12). Rathsglieder, die im Gefühl der völligen Nutzlosigkeit den Kirchenbesuch seit Jahren unterlassen hatten, erklärten öffentlich, jetzt hätten sie einmal „einen rechten Prediger der Wahrheit, der ihr Moses seyn und sie aus Aegypten führen werde.“ Der verschlagene Ablaßkrämer Bernhardin Samson stieß (Frühjahr 1519) auf einen so unerschütterlichen Widerstand, wie zuvor nirgendwo, und auch wenn er die bischöfliche Zustimmung gehabt hätte, wäre ihm die Ausübung seines schmählichen Gewerbes nicht gestattet worden (VII, 79. Bull. I, 17). Bereits am Schlusse des Jahres konnte Zwingli, der während des Sommers einen bedeutenden Theil seiner Zeit auf den Besuch und die seelsorgerliche Tröstung der an der Pest Darniederliegenden verwendet hatte und zuletzt selber durch die mörderische Seuche an den Rand des Grabes gebracht worden war*), dem unterdessen nach Luzern berufenen Myconius schreiben, daß über 2000 Seelen mit der Milch des Evangeliums so weit genährt seyen, daß sie ihrem sehnlichen Verlangen gemäß bald festere Speise zu vertragen vermöchten. „Mögen sie“, fügt er bei, „immerhin unsere Lehre eine Teufelslehre nennen, dieweil sie doch Christi, nicht die unsrige ist — gerade darin erkenne ich Christi Lehre und uns als seine wahren Verkündiger.“ (VII, 104). Ja im Jahre 1520 war der Rath der Zweihundert in seiner Mehrheit schon so weit gekommen, daß er an die sämmtlichen Prediger zu Stadt und Land das Mandat erließ, „die Evangelien und Sendbriefe der Apostel frei und überall gleichförmig nach dem Geiste Gottes und der rechten göttlichen Schrift beider Testamente zu predigen und nur das zu verkündigen und zu lehren, was sie mit bemeldten Schriften bewähren und erhalten könnten. Was aber Neuerungen und von Menschen erfundene Sachen und Satzungen seyen, so sollten sie davon schweigen.“ (Bulling. I, 32. Füßli, Beiträge II, 237).

Der Sieg war groß, aber noch keineswegs durchschlagend. Den eigentlichen Schwerpunkt der Thätigkeit Zwingli's, von dem jede anderweitige Kundgebung als beherrscht erscheint, bildete ununterbrochen die lebendige Verkündigung des Evangeliums, d. i. „des gnädigen Worts, das Gott durch seinen Sohn den Menschen entboten und dargethan“ (I, 86). Die große Grundmaxime, die er befolgte und Anderen empfahl, hieß einfach: den Zuhörern nur immer Christum einprägen und hinter diesen obersten Zielpunkt die aggressive Polemik zurücktreten zu lassen (VII, 144. I, 286). Treu der erwähnten homiletischen Methode, führte er daher seiner Gemeinde nach Beendigung des Matthäus unter Zugrundlegung der Apostelgeschichte die Urgemeinde des Herrn und deren Ausbreitung vor, entwickelte ihr sodann, durch das zunächst liegende praktische Bedürfniß bestimmt, das Bild des Christenwandels nach Anleitung des ersten Briefes an Timotheus, ging mit dem Galaterbrief auf den subjektiven Heilsglauben, die Quelle alles individuellen Christenlebens zurück, nahm vom zweiten Briefe an Timotheus Veranlassung, das verblaßte Bild des Apostels Paulus in seinem Gegensatz zu den Irrlehrern in Scene zu setzen, wies die wesentliche Einheit zwischen dem hochgefeierten Apostelfürsten Petrus und dem zurückgestellten Paulus nach Geist und Lehre aus den beiden Briefen des ersteren nach und schloß endlich diesen wohlangelegten Cyklus mit dem Hebräerbriefe, um in Christo den ausschließlichen Hohenpriester und das vollgültige Opfer

*) Es starben vom August 1519 bis Lichtmeß 1520 in Zürich an 2500 Personen. Die Gebete, welche nach Bullinger die Gläubigen bei der Erkrankung Zwingli's am Throne Gottes niederlegten, die Bekümmerniß, welche den Briefen zufolge die Freunde in der Nähe und Ferne, bis nach Polen und in den Niederlanden, bei der Kunde davon erfüllte, beweisen, wie große Hoffnungen man damals bereits in ihn, „die Posaune des Evangeliums, den muthigen Vertheidiger der Wahrheit“ (Hedio) setzte. Unter denen, welche ihn zu seiner Wiedergenesung beglückwünschten, befand sich damals auch noch der Generalvikar Faber, der sich sogar zu der Phrase herbeiließ: Du arbeitest mit solchem Ernste im Weinberge des Herrn, daß, wenn Du in Gefahr schwebst, dem christlichen Gemeinwesen ein großer Schaden droht. Seine eigenen Empfindungen legte er in drei Gebetsliedern nieder. II, 2, 270.

aufzuzeigen, überhaupt die Wohlthat seiner Erscheinung in ihrem vollen Umfange zur Erkenntniß zu bringen. „Und sie haben es wacker begriffen“ (III, 48. vgl. I, 151. 485. Bull. I, 31). Damit übrigens die Bekanntschaft mit dem heilbringenden Gottesworte nicht bloß den Städtern, sondern in ähnlicher Weise auch der ländlichen Bevölkerung nahe gebracht werde, wurde mit vorzugsweiser Rücksicht auf diese schon bald (1520) ein Predigtgottesdienst am wöchentlichen Markttage im Fraumünster hergerichtet, an welchem er die Psalmen auslegte.

Wir dürfen jedoch Zwingli, der in seinen amtlichen Funktionen von zwei Pfarrhelfern unterstützt wurde und im April 1521 in die Reihe der Chorherren vorrückte, keineswegs nur auf die Kanzel und etwa nebenbei noch in seine Studierstube folgen. Zwar brach er unter Einhaltung einer streng geregelten Tagesordnung seinen Studien, in deren Umkreis er von 1522 an auch die hebräische Sprache aufnahm, ohne Noth nicht leicht eine Stunde ab. Allein auch mitten im vielgestaltigen Getriebe des empirischen Lebens verstand er es, sich mit seltener Gewandtheit im Dienste seines Berufes zu bewegen. „Er lud die Landlente zu Tische, ging mit ihnen spazieren, sprach von Gott mit ihnen, ließ den Teufel in ihr Herz und seine Schriften in ihre Taschen gleiten“, berichtet vorwurfsvoll einer seiner heftigsten Gegner. Im täglichen Umgang kannte die ihm eigene Leutseligkeit keinen Unterschied zwischen Vornehmen und Geringen. Auf den Zunftstuben, wo er sich des Abends oft einfand, setzte er den Anwesenden bald die Hauptpunkte christlicher Lehre auseinander, bald wurden die allgemein kirchlichen und vaterländischen Angelegenheiten besprochen (I, 93). Diese letzteren zogen, wie früher in Glarus, fortwährend seine Aufmerksamkeit auf sich. Im Interesse der Selbstständigkeit und Freiheit des Vaterlandes Fürsten Fürsten sein lassen, fremder Herren müssig gehen, nicht wie die Söldner um schändlichen Lohnes willen ehrliche Christenleute todtschlagen, sich in keinen anderen als in einen von Außen aufgenöthigten Unabhängigkeitskrieg einlassen — diese gesunde Neutralitätspolitik war im Gegensatz zu der Praxis jener Zeit das großentheils auf sittliche Erwägungen basirte Tagesprogramm, dessen rücksichtslose Verfechtung in Predigten und bei jeder sonstigen Veranlassung ihm als Bürger- und Seelsorgerpflicht galt. Darum widerrieth er nach dem Tode Maximilian's I. die Einmischung der Eidgenossenschaft in die zu treffende Kaiserwahl. Vornehmlich auf seinen Betrieb geschah es, daß Zürich (1521) beharrlich den Beitritt zum Bündnisse der übrigen Kantone mit Franz I. verweigerte. Umsonst dagegen eiferte er wider den durch Schinner geworbenen Pabstzug*). Auch seine „aus Furcht Gottes und Liebe einer ehrsamen Eidgenossenschaft“ unterm 16. Mai 1522 erlassene „Vermahnung an die zu Schwyz“, daß sie sich vor fremden Herren hütind, hatte ungeachtet der guten Aufnahme, die sie fand, doch nur einen sehr vorübergehenden Erfolg (Anselm. VI, 25 ff. Bulling. I, 42).

Das Bündniß mit Frankreich auf der einen, der Pabstzug der Zürcher auf der anderen Seite hatten mehr als kein früherer Vorgang die drohende Gefahr des organisirten und desorganisirenden Reisläuferthums für den Fortbestand der Eidgenossenschaft an den Tag gebracht. Durch die auch für den Gang der Reformation in der Schweiz wichtig gewordene Trennung von der zuvor einheitlichen Politik der Orte zog sich Zürich den Haß der gesammten französischen Partei zu. Vor Allem aber kehrte sich der Unwille gegen den intellektuellen Urheber der zürcherischen Sonderstellung. Damals zuerst wurde es laut ausgesprochen, er sey ein Ketzer, dem gegenüber der alte Glaube gewahrt werden müsse. Man fing an, von einer „Partei Zwingli's“ zu reden (Bulling. I, 48). Noch ehe und bevor in der näheren Umgebung sein reformatorisches Wirken ernstere Zusammenstöße hervorgerufen hatte, war er somit zu einem

*) „Die römischen Cardinäle tragen mit Recht rothe Hüte und Mäntel; denn schüttelt man sie, so fallen Dukaten und Kronen, windet man sie aber, so rinnt deines Sohnes, Bruders, Vaters und guten Freundes Blut heraus.“ Bulling. I, 51. Siehe auch die Schrift: Entschuldigung etlicher H. Zwingli zugelegter Artikeln doch unwarlich. WW. II, 2, 299.

Zeichen geworden, welchem die Gewalthaber in der Schweiz widersprachen. Denn geraume Zeit hindurch, als über Luther schon Bann und Acht verhängt waren, bot Zwingli's gemessene Besonnenheit, seine aufbauende, positive Verfahrensweise, keine ordentliche Handhabe zum Einschreiten, wurde auch von der Curie umso mehr ignorirt, als der päbstliche Hof auf die Fortdauer der politischen Beziehungen zu Zürich Werth setzen mußte. Untergeordnete Reibungen, kleinere Vorgefechte waren allerdings vorgekommen. So waren im Stifte mehrere Chorherren, bald darauf der Probst selbst, mit einer Beschwerdeschrift hervorgetreten, welche mißfällige Behauptungen Zwingli's aufzählte. Auch warfen sie ihm vor, er wende der Mehrung der Stiftseinkünfte nicht die instruktionsmäßige Aufmerksamkeit zu. Außer dem Stift erregten die zahlreichen Ordensgeistlichen, unterstützt von den pensionsfreundlichen Gliedern des Raths, einen Sturm. Sie drohten mit Unruhen, wofern Zwingli die großentheils von ihnen selber provocirten Ausfälle auf sie nicht untersagt würden. Der Versuch, durch Veranstaltung einer Zusammenkunft der Lesemeister der Klöster mit den Leutpriestern der Stadt eine Verständigung in Gegenwart einer Rathsabordnung herbeizuführen, glückte nicht. Wider die Zumuthung des Bürgermeisters Röust, nichts zu predigen, was den Frieden und die Eintracht gefährde, berief sich Zwingli mit sieghafter Entschiedenheit auf das Mandat der Zweihundert und seinen Eid, als welche keine Concessionen gestatten (VII, 74. 78. Schuler 227. Wirz I, 176). Immerhin jedoch waren dieß nur Symptome der sich anbahnenden Spannung.

Größere Dimensionen und eine die enge Gemarkung des Zürcher Gebiets überschreitende Bedeutung gewann der nun eingeleitete Kampf überhaupt erst im Verlaufe des Jahres 1522, nachdem an der politischen Antipathie gegen Zwingli in einem ansehnlichen Theile der Eidgenossenschaft die religiös-kirchliche den nöthigen Rückhalt erhalten hatte. Die nächste Veranlassung dazu gab eine Predigt über 1 Tim. 4, 1—5., in der Zwingli die Schriftwidrigkeit der kirchlichen Fastengebote betonte: „Fleisch essen sey keine Sünde, wohl aber Menschenfleisch verkaufen und zu Tode schlagen.“ Eine Anzahl evangelisch Gesinnter, unter ihnen der berühmte Buchdrucker Froschauer, nahmen sich hierauf den Muth, sich nicht ohne Ostentation des Fastens zu überheben. Ueber diese erste Durchbrechung der äußeren Kirchenordnung schlug die Coalition der Mönche und der Vertheidiger des antinationalen Söldnerdienstes, von denen jene die bischöfliche Curie, diese die Tagsatzung als die mächtigen Repräsentanten ihrer Stimmung betrachten durften, einen gewaltigen Lärm an. Nicht genug, daß der Rath den Uebertretern der Fastenordnung sein Mißfallen zu erkennen gab, sondern auch der Bischof, seit der Rückkehr seines Vikars von Rom gleich diesem von der anfänglichen Hinneigung zu einer Reform gänzlich zurückgekommen, hielt den Augenblick für günstig, um endlich, zunächst noch mit vorsichtiger Schonung, dem Vorgehen Zwingli's seine oberhirtliche Autorität entgegenzusetzen. Mit dem Weihbischof Battlin an der Spitze, ordnete er eine Botschaft nach Zürich ab. Die betreffenden Verhandlungen, welche außer den Klerikern auch den kleinen und großen Rath, die gewichtigsten Feinde und Freunde Zwingli's in die Schranken riefen (7. bis 9. April 1522), gewährten ihm eine erwünschte Gelegenheit zur persönlichen Rechtfertigung; sie dokumentirten zugleich glänzend seine Ueberlegenheit über die Gegner. „Ihm sey die Pflicht geworden, das Evangelium Christi zu predigen; die Bedeutung der Ceremonien möchten diejenigen erklären, welche sich dafür bezahlen ließen“ (III, 7 ff.). Weiter in der Opposition gegen seine Kirchenoberen wagte er noch nicht zu gehen. Der Rath stellte das Ansuchen an den Bischof, über die streitigen Artikel beförderlich einen definitiven, gemeinverbindlichen Entscheid auszuwirken (I, 144. Füßli a. a. O. II, 14). Und als jener nachgerade die Mißachtung der vorgeschriebenen Fasten mit Geldbußen ahndete, Zwingli aber von dieser Maßregel eine nachtheilige Rückwirkung auf die Beurtheilung der von ihm aufgestellten Behauptungen befürchten mußte, so appellirte er nunmehr an die öffentliche Meinung, an die christliche Gemeinde selbst, und trat mit seiner ersten reformatorischen Druck-

schrift hervor: Von Erkiesen und Fryheit der Spysen; von Aergernuß und Verbösserung; ob man Gewalt hab, die Spysen zu etlichen Zyten verbieten (16. April 1522).

Mit diesem Traktat, einem Muster von christlicher Selbstgewißheit und evangelischer Duldsamkeit, ganz im Geiste der apostolischen Weisungen Röm. 14. und 1 Kor. 8. gehalten, war das Signal zum Losbruch des offenen Kampfes gegeben. Es folgten Schlag auf Schlag. Zwingli sollte rasch unterdrückt, zum Schweigen gezwungen werden. Nicht genug, daß der alte Chorherr Konr. Hofmann beim Domcapitel eine umfangreiche Klagschrift einbrachte, wofür ihn hinwieder der Angegriffene „mit Gott so schüttelte, wie der muthige Stier mit seinen Hörnern einen Spreuerhaufen“ (VII, 203). Ganz besonders war es der Bischof, aufgestachelt durch Faber, der jetzt alle Waffen in Bewegung setzte wider den bedrängten Leutpriester. Schon unterm 2. Mai warnte er drohend in einem Hirtenbriefe, dem ein verwandtes Manifest seines Collegen in Lausanne auf dem Fuße folgte, vor den gefährlichen Neuerungen listiger Menschen, und forderte zum Gebete auf wider die verstockte Bosheit der Widerspenstigen (Bull. I, 78). Den 24. Mai wies die Curie Probst und Capitel, Zwingli's unmittelbare Wahl- und Aufsichtsbehörde, speciell und unter Berufung auf die wider Luther erschienene Bannbulle an, den Gegnern der alten Kirchengebräuche kräftigen Widerstand zu leisten und mit allem Ernste die Predigt der bereits förmlich verdammten Lehre zu hindern (III, 33. Füßli IV, 125). Nur drei Tage später erschien eine bischöfliche Gesandtschaft mit einem ähnlichen Begehren vor der zu Luzern versammelten Tagsatzung, um auch die Mitwirkung des weltlichen Arms zu erzielen. Mit leichter Mühe erlangte sie das Verbot aller Predigten, aus welchen Zwietracht im Volke und Irrung im christlichen Glauben erwachse (Anshelm VI. 90).

Nicht unrichtig ist bemerkt worden, damals habe, freilich unter äußerlich sehr verschiedenen Umständen, die Sache der evangelischen Wahrheit und Freiheit zu Zürich in einer ähnlichen Gefahr geschwebt, wie gerade ein Jahr zuvor die Sache Luther's in Worms. Nur unentwegliche Festigkeit, die zweifellose Sicherheit, daß es Gottes Sache sey, und nicht das Unterfangen menschlicher Eigenwilligkeit, konnte sie retten in jener Stunde der Krisis. Zwingli's ruhigem Blicke entging nicht das Entscheidungsvolle der Lage. Waren die Feinde in voller Thätigkeit, er nicht minder. Warben sie wider ihn, so sah auch er sich genöthigt, seine Maßnahmen zu treffen. Auf den 2. und 13. Juli berief er nach Einsiedeln eine Zusammenkunft von zehn evangelisch gesinnten Geistlichen, die sich vereinbarten, mit Rückbeziehung auf die eben erwähnten Erlasse, in strenger Einhaltung der gesetzlichen Schranken, sowohl an den Bischof als an die Tagsatzung das aus seiner Feder geflossene ehrerbietige Gesuch um Freilassung der Predigt des Evangeliums und um Gestattung der Priesterehe zu richten (I, 30 und III, 17). Das kräftige Bittschreiben an die Tagsatzung entwickelt in Kürze den Reichthum der Gnade Gottes in Christo als den Wesensgehalt des schriftmäßigen Evangeliums, dessen ungehinderte Verkündigung verlangt wird, stellt in scharfen Zügen den Prediger desselben und das hierarchisch-selbstsüchtige, weltförmige Geschlecht der damaligen Priester einander gegenüber, erinnert an die strafbare Vermessenheit, dem unverkürzten Worte Gottes nicht Gehör schenken zu wollen, und erklärt verständlich genug, daß, wenn je die Bitte abschlägig beschieden werden sollte, dann die Bittsteller nach Apgesch. 5, 29., zum gemeinen Besten, Gott mehr gehorchen müßten als den Menschen. „Wollet ihr uns vor der Gewalt des Pabstes und der Geistlichen schirmen, so wollen wir uns wohl selber beschirmen mit der Schrift.“ — Die nämliche tief sittliche, dem Glauben entstammte Entschlossenheit durchweht die Zuschrift an den Bischof: Gott habe beschlossen, nach langer Verdunkelung die durch seinen Sohn geoffenbarte Wahrheit wieder in ihrem ursprünglichen Bestande herzustellen; sie nun hätten sich die Bekanntmachung seines Evangeliums in ununterbrochenem Fortgang vorgesetzt; wie Moses beim Auszuge aus Aegypten, so möge er, der Bischof, sich an die Spitze der Bewegung stellen

und die Hindernisse beseitigen, welche den Sieg der Wahrheit aufhalten. — Die bloß anhangsweise, durch die persönlichen Verhältnisse der Mehrzahl der Unterzeichner veranlaßte Bitte um Aufhebung der erzwungenen Ehelosigkeit — ut quod temere aedificatum est, cum consilio demoliri sinas — wird motivirt durch Hinweisung auf die menschliche Schwachheit, auf das schreckliche Aergerniß, welches die notorische Zuchtlosigkeit des Klerus den Gemeinden gebe, weiter durch Hervorhebung der Gewissensnoth der Betreffenden und den voraussichtlichen Ruin des Standes, endlich mit der dargelegten Schriftmäßigkeit der Priesterehe und mit der Erinnerung an die Uebung und an die Beschlüsse der alten Kirche. — Kaum war diese vor Allem dringliche Remonstration gegen den verhängnißvollen Beschluß der Tagsatzung bewerkstelligt und für deren gehörige Verbreitung Sorge getragen worden, als der von Natur nichts weniger als streitlustige Zwingli durch ausführliche Beleuchtung der bischöflichen Vermahnung vom 24. Mai einen ferneren Wurf that. Es geschah dieß in der vom 22. August datirten freimüthigen Schutz- und Trutzschrift, welcher er mit dem Wunsche, sie möchte dem angehobenen Streite ein Ende machen, den Titel „Archeteles“ gab (III, 26 ff.). Hier bringt er in den Bischof, alle Verbindung mit seinen trügerischen Berathern, diesen eigentlichen Friedensstörern, zu lösen; denn wie die Dinge stehen, werde es keiner Macht mehr gelingen, den Eifer für das Evangelium dauernd zu dämpfen. Mit Schärfe wird im Gegensatz zur bloßen Kirchenautorität das Princip der normativen Schriftautorität ausgesprochen*), zur Anwendung gebracht, und bei der Versündigung der Theologen den aus dem Geiste Gottes wiedergeborenen Gemeindegliedern die Pflicht der Wiederherstellung des lauteren Gotteswortes in ursprünglicher Reinheit vindicirt. Die Wirkung des Archeteles erhöhte eine nach dem Vorbilde desselben angelegte Commentation des Lausanner Hirtenbriefs, welche der Franziskaner Dr. Sebast. Meyer in Bern verfaßte und Zwingli in Zürich zum Drucke beförderte (VII, 243. Wirz I, 262).

So wie die in die Oeffentlichkeit geworfenen Kämpfe einerseits die Befestigung der römischen Partei in dem einmal eingenommenen Standpunkte beschleunigten, so machten sie andererseits die Reformfrage auch im täglichen Leben in weit höherem Maße als zuvor zum Gegenstande gespannter Theilnahme und allseitigster Verhandlung. Die vorwaltende Stimmung der niederen Weltgeistlichkeit war bereits kein Geheimniß mehr. Eine Versammlung des ausgedehnten zürcherischen Landcapitels faßte den 15. August zu Rappersweil den einmüthigen Entschluß, Zwingli's immer wiederkehrende Forderung, „nichts anders zu predigen, als was im Worte Gottes enthalten sey“, zu seiner Losung zu wählen. Unter der Bürgerschaft der Stadt hatte die Strömung ihren gesicherten Fortgang, wie aus zahlreichen Aeußerungen hervorgeht (I, 2 u. ö.). Auch der Rath konnte sich ihr je länger je weniger entziehen (I, 53). Zwingli selbst benutzte jede sich bietende Gelegenheit, den von ihm vertretenen Ueberzeugungen die möglichste Publicität zu geben und gründlich deren Biblicität aufzuzeigen. Zwei in die brennende Tagesfrage eingreifende Predigten: Von der Klarheit und Gewüsse oder Unbetrogliche des Worts Gottes, und Von der ewig reinen Magd Maria, der Mutter Jesu Christi, unsers Erlösers, ließ er in erweiterter Gestalt rasch hintereinander (6. u. 17. Sept.) im Druck erscheinen. Die erste, den Klosterfrauen am Oetenbach in Zürich gehalten, behandelt in populärer Weise, mit maßvoller Einmengung der unvermeidlichen Polemik, das Grundthema jener Tage: das alleinige Ansehen der heiligen Schrift, ihre Sufficienz, ihre Perspicuität für jedes aufrichtige, nach der Gemeinschaft mit Gott sich sehnende Gemüth und ihre Efficacität. Gott allein, der Vater Jesu Christi, soll unser Lehrer seyn, nicht Doktores, nicht Patres, nicht Päbste, nicht Stuhl, nicht Concilium; auf sein Wort soll daher alles Gebäude gebaut werden; schenkt man ihm Glauben, so fallen sämmtliche Blendwerke der Menschenlehre

*) Wie er selber dazu geführt worden sey, omnem doctrinam ad hunc lapidem explorare, sagt er schön III, 30 f.

dahin; aus ihm wird die Seele gewiß, daß all' ihr Heil, all' ihre Gerechtigkeit, ihr Frommwerden in Christo Jesu beschlossen sey; es kann nicht fehlen, läßt uns nicht in der Finsterniß irren, es lehrt sich selbst, thut sich selbst auf und bescheinet die menschliche Seele mit allem Heil und aller Gnade, macht sie getrost in Gott, verzweifelnd an allem Troste der Creaturen. Die zweite Predigt, zwar wohl nicht die berühmt gewordene, den 14. Sept. am Feste der Engelweihe zu Einsiedeln gehaltene, aber sicher ihrem wesentlichen Inhalte nach davon wenig verschieden (Bulling. I, 81), wendet sich mehr dem Materialprincipe des Protestantismus zu. Sie geht von dem Satze aus, daß durch unsere Werke der Gerechtigkeit Gottes keine Genüge geleistet werden könne, daß aber Gott uns seinen Sohn in dessen genugthuendem Opfer zu unserer ewigen Gerechtigkeit verordnet habe, und weist hierauf nach, worein die wahre Ehre der reinen Gottesgebärerin zu setzen sey. Alle ihre Ehre sey ihr Sohn; wer sie hoch ehren wolle, der folge ihrer Reinheit, ihrer Unschuld und ihrem Glauben nach, er lerne die unvergleichliche Wohlthat kennen, die uns armen Sündern in ihrem Sohne erwiesen sey und laufe zu Dem um alle Gnade*). Wie in Einsiedeln, so betrat Zwingli auch in Glarus wieder die Kanzel (12. Oktober 1522), um den Menschensatzungen, deren er ihnen zur Zeit noch viele empfohlen, das richtschnurliche Gotteswort gegenüberzustellen.

Daß die gleichzeitigen, eben so aufregenden als lehrreichen Bewegungen in Deutschland mit Spannung verfolgt wurden, braucht kaum erst gesagt zu werden. In den Briefen ist von Luther und seinen Schriften vielfach die Rede. Mit dessen Streitschriften gegen Eck war Zwingli schon bald nach dem Erscheinen bekannt geworden (VII, 77. 104. vgl. 144). Vergebens, ohnehin zu spät, hatte er durch Verwendung bei dem ihm befreundeten Sekretär des päbstlichen Legaten, Wilh. de Falconibus, die im Werke liegende Excommunikation Luther's rückgängig zu machen gesucht. Ego quod ad me attinet, hat er damals in der Aussicht geschrieben, daß möglicherweise seiner ein ähnliches Loos warte, dudum devotus exspecto omne malum ab omnibus, Ecclesiasticis dico et Laicis, hoc unum Christum obtestans, ut masculo omnia pectore ferre donet et me figulinum suum rumpat aut firmet, ut illi placitum sit (VII, 144). Ob die noch aus dem Jahre 1520 stammende Schrift: Consilium cujusdam ex animo cupientis esse consultum et pontificis dignitati et Christianae religionis tranquillitati (III, 1 ff.), worin gleichfalls zu einem gemäßigten Verfahren gegen Luther gerathen wird, Zwingli zum Verfasser habe, darf wohl in Zweifel gezogen werden**). Um so sicherer ist eine andere Kundgebung. Als nämlich Hadrian VI. vom Reichstage zu Nürnberg die Durchführung der Reformation an Haupt und Gliedern verhieß, aber auch die Vollziehung des Wormser Edikts gegen Luther verlangte, drängte es Zwingli, die Deutschen in einer anonymen Zuschrift eben so sehr vor den unzuverlässigen Versprechungen als vor den bedrohlichen Zumuthungen des Pabstes zu warnen (Nov. 1522. Opp. III, 77 ff. Neque ego Lutheri causae hic patrocinor, sed Evangelii).

Es nahte das Ende des ersten kampfvolleren Jahres. Die Zahl der Freunde und Gesinnungsgenossen Zwingli's in der Schweiz, welche in ihm ihren Vorfechter erblickten und eine mit der seinigen wesentlich übereinstimmende Thätigkeit entfalteten, hatte sich ansehnlich gemehrt. In St. Gallen wirkte im Dienste der evangelischen Ueberzeugungsweise der einflußreiche Vadian, in Chur Jak. Salzmann, in Schaffhausen Seb. Hofmeister, in Luzern Myconius zusammt den Chorherren Zimmermann und Kirchmeier, zu Zug

---

*) Zueignung an seine Brüder I, 86: All min arbeit u. unruw streckt sich dahin, daß alle menschen recht erlernind, was großer gnaden u. heils der sun Gottes uns geben hab, daß alle zuflucht zu Gott werd ghebt durch das thür heilig lyden Christi, daß sin leer herfürgezogen, u. der menschen hinder sich gethon werde, daß die unvermasget unvermischt luter blyb.

**) Die Sprache sowie die gesammte Haltung der Schrift scheinen einen anderen Verfasser vorauszusetzen. Indeß vgl. Wirz, Helv. K.-Gesch. IV. 1. 180 ff. Dort S. 4 die schöne Stelle: Quin et mundus videtur veteris ac nimium ad sophisticas argutias prolapsae theologiae pertaesus, sitire fontes evangelicae doctrinae et huc videtur irrupturus vi, nisi fores aperiantur.

Wernherr Steiner, zu Arth in Schwyz Balth. Trachsler, zu Solothurn der Schulmeister Macrin, in Bern Berchthold Haller, Seb. Meyer, Franz Kolb und Niklaus Manuel. In Basel war Oekolampad eingetroffen.' Für Zürich selbst hatte Zwingli seinen einstigen Studiengenossen Leo Jud zum Mitarbeiter gewonnen. In Ober-Deutschland waren die Blicke namentlich von da an auf ihn gerichtet, als Luther auf der Rückreise von Worms so geheimnißvoll vom Schauplatze verschwunden war. Mit Capito, Hedio und Bucer in Straßburg, mit Pirkheimer und Dürer in Nürnberg, mit Nesen in Frankfurt, Joh. Zwick in Constanz und manchen Anderen in Schwaben vermittelte ein lebhafter brieflicher Verkehr den Gedankenaustausch. Auch außerdem fehlte es nicht an gewichtigsten Kreisen von warmen Verehrern. — Allein die Wogen der Feindschaft gingen gleichfalls höher und höher. An die Stelle der kirchenamtlichen Gegenwirkungen, die keine Aussicht auf Erfolg gewährten, trat das gemeine Spiel der Intrigue. Die nichtswürdigsten Verläumdungen wurden theils über den Privatkarakter und die sittliche Haltung, theils über die Lehre Zwingli's, wirksamer noch als durch die Freunde des Söldnerdienstes, durch die Mönchsschaaren herumgeboten. Nulla praeterierat hora, in qua non fierent cum a profanis tum a sacrificis contra boni et veri assertorem consultationes insidiosissimae. (Mycon. S. 12. 21. vgl. VII, 220. 236. 237). Sogar zu allerlei Nachstellungen auf Leib und Leben des unleidlichen Mannes wurde Zuflucht genommen, so daß der Rath sich bewogen fand, zu seiner Sicherstellung eine Art von Schutzwehr zu ordnen. Besonders empfindlich war der Eintrag, welchen Zwingli's Bestrebungen dadurch erlitten, daß sie beharrlich mit der bereits verurtheilten lutherischen Erhebung in dieselbe Kategorie zusammengeworfen wurden. Während er daher zu den persönlichen Verunglimpfungen grundsätzlich schwieg (I, 91), liegt eben hierin, — nicht in irgend welcher kleinlichen Eitelkeit — der Grund, weshalb er wiederholt Luthern gegenüber seine originale Selbstständigkeit wahrt und mit Angelegentlichkeit betont, es sey die Sache des Evangeliums, welche er vertrete, nicht diejenige Luther's (I, 38. 256. III, 79). —

Nachgerade war die Atmosphäre sehr schwül geworden, geschwängert mit Gewitterstoffen aller Art. Auf Einklage des Bischofs hatte die Tagsatzung Urban Wyß, Pfarrer zu Fislispach in der Nähe von Baden, wegen seiner evangelischen Kundgebungen in bischöflichen Gewahrsam nach Constanz abführen lassen und Vorsorge zur Niederhaltung ähnlicher Regungen im Umfange der gemeinen Herrschaften getroffen (Nov. 1522. Vgl. I, 125 f. Bulling. I, 80. Füßli IV, 38). Sie hatte damit das erste Beispiel öffentlicher Gewaltübung gegen die Reform gegeben. Auch Zwingli beschlich eine trübe Stunde. Doch die Anfechtung, seine Stelle niederzulegen und sich nach Einsiedeln zurückzuziehen, war schnell überwunden. Im Vertrauen auf Den, durch welchen er Alles zu vermögen hoffte, waren unter dem Streit von Innen und Außen sein Selbstgefühl, seine entschlossene Mannhaftigkeit, nicht weniger seine Leidensbereitschaft gleichmäßig erstarkt. Er weiß sich als ein von Gott gedungener Streiter Jesu Christi, den mit Recht der Vorwurf der Feigherzigkeit träfe, ja der nicht Mensch zu heißen verdiente, wenn er seinen Posten verließe und nicht vielmehr bereit wäre, nach dem Vorgange seines Herrn und Hauptmanns das Leben zu lassen (VII, 143. 186. 217 u. a.). Ein entscheidender Schlag war in der That nicht mehr zu umgehen. In Zürich hatte die Gährung zu Stadt und Land einen Grad erreicht, welcher eine baldige Lösung der schwebenden Frage für beide Parteien als dringend erscheinen ließ. Aergerliche Auftritte, rohe Ausbrüche leidenschaftlicher Erregtheit, vorab in den Kirchen und während des Gottesdienstes, mehrten sich. Sollte das Gemeinwesen nicht schweren Schaden leiden, so konnte der Rath, von den entgegengesetztesten Seiten gedrängt, unmöglich länger in seiner abwartenden Stellung verharren. Die nachgesuchte Deklaration des Bischofs ließ vergeblich auf sich warten. Für Zwingli, den Urheber und Träger der ganzen Bewegung, diesen Störenfried, auf den zuletzt alle Schläge immer wieder zurückfielen, war das andauernde Provisorium vollends unerträglich. Allein auf welchem

Wege den Austrag des Handels im Sinne der Reform herbeiführen? Der Bischof zuerst hatte die weltliche Gewalt zur Aufrechterhaltung des kirchlichen Thatbestandes in Anspruch genommen. Bei der eigenthümlichen Stellung, welche ohnehin die republikanische Regierung in kirchlichen Angelegenheiten faktisch behauptete (vgl. Anshelm VI, 201. Wirz IV, 1. 57), mußte es also wohl auch Zwingli erlaubt seyn, ihr zu Gunsten der aus der Schrift gewonnenen Lehranschauung und der ihr entsprechenden Lebensgestaltung analoge Zumuthungen zu machen. Indem er sich entbot, vor den Commissarien des Bischofs und vor Jedermann, Gelehrten und Ungelehrten, Rechenschaft zu geben von seiner Lehre, drang er demgemäß in Predigten und bei den Räthen nachdrücklich auf Veranstaltung eines öffentlichen Religionsgesprächs, als einzig mögliches Auskunftsmittel. „Wo er dann Unrecht hätte, wolle er sich nicht nur weisen, sondern auch strafen lassen; habe er dagegen Recht, so möge man das Recht nicht länger als Unrecht schelten lassen, sondern es schirmen und fördern" (I, 116. Bulling. I, 84). Nach vielfältiger Erwägung ging der Rath auf das Begehren ein. Die Ausschreibung, an die gesammte Geistlichkeit des Kantons gerichtet, erfolgte auf den 29. Januar 1523. Unter Zusicherung freier Meinungsäußerung für Jedermann, stellte sie die höchst wichtige Doppelbestimmung auf, daß der Nachweis der Schriftmäßigkeit den Ausschlag über die streitigen Lehrmaterien abgeben solle, und daß je nach dem Ergebniß der Rath den Pfarrern zu ihrem künftigen Verhalt seine Befehle übermitteln werde. Ausgesprochener, nächster Zweck der eingeleiteten Handlung war hiemit die Ermirung der Schriftwahrheit, von der alle weiteren, auf die Beruhigung der Gemüther abzielenden Entschließungen abhängig gemacht wurden. Aber es läßt sich nicht bezweifeln: den leitenden Gliedern des Raths stand das Resultat schon zum Voraus fest. Worauf es wesentlich abgesehen war bei der Anordnung der Disputation, dieß war, den faktischen Umschwung der öffentlichen Meinung in einer großen Versammlung feierlich zu dokumentiren, damit der Opposition einen gewaltigen Stoß zu versetzen und dem Vollzuge der Reform den Weg zu ebnen.

Zwingli, voll der besten Zuversicht (VII, 261), faßte den Wesensgehalt seiner reformatorischen Anschauungen, das principiell gehaltene Programm für die von ihm angestrebte neue Ordnung der Dinge, übersichtlich in 67 sogen. Schlußreden oder Thesen zusammen und entbot sich, dieselben mit der Schrift zu vertheidigen. Ausgehend von der sich selbst genugsamen Autorität des Evangeliums, als welches keiner Bestätigung durch die Kirche bedürfe und dessen Summe die Offenbarung des Willens Gottes, der Erlösung und Versöhnung mit Gott durch den Sohn sey, wird Christus ausnahmlos für Alle als der alleinige Weg zur Seligkeit, als das ewige Heil und Haupt aller Gläubigen hingestellt, und von hier aus nun im Gegensatz zum römisch-klerikalen der Begriff der Kirche in die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. der Glieder am Leibe Christi, der Kinder Gottes gesetzt. Diese aber sind nur an das Haupt und dessen Wort, nicht an die „geistlich" genannten Satzungen und Menschenlehren gebunden. Der Glaube an sein Evangelium ist die einzige subjektive Bedingung der Rettung, Christus der einige, ewige Hohepriester, der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen. Daher, also in Geltendmachung des Mittelpunktes christlicher Wahrheit, muß der gesammte römische Kirchenapparat mit seinen angeblichen Heilsvermittelungen dahinfallen: Pabstthum und Messe*), Fürbitte der Heiligen und Werkgerechtigkeit, Fastengebote, Feiertage und Wallfahrten, Mönchsorden und Priesterschaft, der ganze Formendienst des Cultus, Beichte, Absolution, Ablaß, die satisfaktorischen Bußwerke, Fegfeuer und Jahrzeiten. Nicht genug, auch dem Staate wird sofort in höchst karakteristischer Weise seine Stellung zum Institut der Kirche angewiesen,

*) Art. XVIII. Daß Christus, sich selbst einest ufgeopfert, in die ewigheit ein wärend und bezalend opfer ist, für aller glöubigen sünd; darus ermessen wirt, die meß nit ein opfer, sunder des opfers ein widergedächtnuß syn und sichrung der erlösung, die Christus uns bewisen hat.

der Obrigkeit unter Voraussetzung ihrer Christlichkeit die Jurisdiktion des bisherigen hierarchischen Kirchenregiments vindicirt, hiemit die ganze Existenz der römisch-katholischen Kirche nach Grund und Erscheinung negirt. Auf den Fall jedoch, daß die Obrigkeit „außer der Schnur Christi fahren würde", mag sie mit Gott entsetzt werden (Art. 42). Die Handhabung des Bannes steht keinem Einzelnen, sondern nur der Lokalgemeinde in Gemeinschaft mit dem Pfarrer zu.

An dem für die Disputation anberaumten Tage fanden sich unter der Oberleitung des Bürgermeisters Max Röust im großen Rathssaale zusammt den Mitgliedern des Großen Raths eine Versammlung von mehr als 600 Männern ein, darunter die Repräsentanten des Bischofs, sein Hofmeister v. Anwyl, der Generalvikar Dr. Faber und Dr. Blansch von Tübingen, ferner ohne officiellen Karakter Dr. Sebast. Meyer von Bern, manche Gelehrte, Doktoren und Prediger von auswärts, sowie auch eine erkleckliche Anzahl von Bürgern und Landleuten. Mit Ausnahme Schaffhausens hatten die eidgenössischen Stände die an sie ergangene Einladung mit dem Verbote beschieden, daß Niemand von den Ihrigen auf dem Gespräche erscheine. In der Mitte des Saales, an einem abgesonderten Tische, vor sich die heilige Schrift in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache, saß Zwingli, um dessen Person, sein Lehren und Wirken, es sich in erster Linie handelte. Die Verhandlung selbst, bei der so viel auf die Haltung der bischöflichen Commissarien ankam, nahm für die antireformatorische Partei einen kläglichen Verlauf, durch welchen nichts so sehr als ihre verwunderliche Schwäche, ihre geistige Inferiorität constatirt wurde. Nach der Eröffnung durch den Bürgermeister, der klugen Erklärung der Vertreter des Bischofs, daß sie in ihrer schwierigen Stellung bloß zum Anhören da seyen, und Zwingli's Anerbieten, sich durch Vertheidigung seiner Sätze über die ihm Schuld gegebenen Ketzereien auszuweisen*), versuchte Faber in gewinnenden Worten die Zuständigkeit der Versammlung, über das kirchliche Herkommen zu Gericht zu sitzen, in Anspruch zu nehmen und die Entscheidung, unter Mitwirkung theologischer Fakultäten wie Paris, Köln und Löwen, einem allgemeinen Concil vorzubehalten. Im vollen Widerspruche damit, fast keck in seinem Auftreten, machte Zwingli geltend, es seyen in der Versammlung neben einer ausreichenden Zahl von befähigten Fachmännern so viele christliche Herzen, gelehrt vom heiligen Geist, daß ihr unter der Leitung des Geistes Gottes das Urtheil nicht schwer fallen könne, welche der beiden Parteien die Schrift — diesen unfehlbaren und unparteiischen Richter — für oder aber wider sich habe. Fast nahm es den Anschein, als wolle das Gespräch, noch ehe es in Gang gekommen, nach Berührung dieser Vorfrage, ein kampfloses Ende nehmen. Denn trotz der Einladung des Bürgermeisters und Zwingli's wiederholter Aufforderung wollte Niemand das Wort ergreifen, bis sich Faber, unversehens und wider Willen, durch Zwingli verlockt, in die unangenehme Nothwendigkeit der Entgegnung verwickelt sah. Allein weder für die Anrufung und Fürbitte der Heiligen, noch für den Cölibat, welche allein zur Verhandlung gelangten, wußte er einen Schriftgrund beizubringen; statt dessen berief er sich in einem zu auf Concilienbeschlüsse und päbstliche Dekrete, welche von Zwingli ebenso beharrlich zurückgewiesen wurden. Von den übrigen Gegnern wagte außer Dr. Blansch, der ein nichtssagendes Votum abgab, keiner hervorzutreten.

Wiewohl also Zwingli's stoffreiche Thesen nicht discutirt worden waren, konnte doch Niemanden entgangen seyn, daß das traditionelle System und der verlangte Schriftbeweis zwei incommensurable Größen seyen. Schon in der eigens hiezu berufenen Nachmittagssitzung eröffneten denn auch Klein- und Groß-Rath den folgewichtigen Be-

---

*) I, 119: Er hoffe, ja wisse, daß seine Predigt und Lehre nichts anders sey, als das wahrhaftige lautere Evangelium, das Gott durch ihn mit Einsprechung seines Geistes habe reden wollen. Warum aber der allmächtige Gott nach seinem verborgenen Rath solches gerade durch ihn, seinen unwürdigen Diener thue, — mag ich nit wissen. Nun wohl har in dem Namen Gottes, hier bin ich!

schluß: Nachdem der Bischof auf das letztjährige Ansuchen hin sich nicht veranlaßt gesehen habe, die gewünschten Maßregeln zur Beruhigung der Gemüther zu treffen, sey um Frieden und Herstellung christlicher Einigkeit willen dieser Tag angesetzt worden. Da nun Niemand sich unterstanden, die Artikel Zwingli's mit der göttlichen Schrift anzugreifen, auch Niemand irgend welche Ketzerei in seiner Lehre aufgezeigt habe: so solle Magister Ulrich Zwingli fortfahren, forthin wie bisher das heilige Evangelium und die rechte göttliche Schrift nach dem Geiste Gottes und bestem Vermögen zu verkündigen, so lang und bis er eines Bessern überführt werde. Desgleichen sollen die sämmtlichen übrigen Geistlichen zu Stadt und Land nichts vornehmen und predigen, als was sie mit der Schrift bewähren können, auch sich gegenseitig weder ketzern noch schmähen, — unter Androhung von Strafe (I, 105 ff. 143 f. Bulling. I, 97. Anshelm VI, 195 f. Wirz IV, 2, 45 ff.). Zwingli nahm diese Eröffnung mit freudigem Danke gegen Gott und mit einem ermuthigenden Zuruf an seine Herren von Zürich entgegen. Jetzt erst beanstandete Faber, dem es auf dem Rathhause zu Zürich nach eigenem Geständnisse zu Muthe war, als sey er in die ketzerische Pikardie gerathen, den Inhalt der zwingli'schen Schlußreden, um den Eindruck der erlittenen Niederlage zu paralysiren. Der erneuerte Anlauf, welchen er diesmal mit übel angebrachten Schriftstellen zu unterstützen suchte, schlug jedoch wo möglich in noch stärkerem Grade zu seinen Ungunsten aus. Als ihm zuletzt die, freilich später von ihm in Abrede gestellten Worte entschlüpften: „Man könnte freundlich, friedlich und tugendhaft leben, wenn gleich kein Evangelium wäre" (I, 168), und er darüber von Zwingli die gebührende Zurechtweisung erhalten hatte, löste sich die Versammlung, ermüdet durch das Gerede des Vikars, von selber auf. Der Bürgermeister aber urtheilte: das Schwert, damit der zu Constanz gefangen gehaltene Pfarrer zu Fislispach erstochen worden ist, will nicht herfür; und wohl hatte Oekolampad Recht, wenn er bald nachher schrieb: tam inermes prodierunt adversarii, ut praerepta tibi sit occasio, robur viresque tuas experiundi (VII, 274. Vgl. Füßli, Beiträge II, 81 ff.).

Abgesehen davon, daß hier das Formalprincip des Protestantismus mit einer Unerbittlichkeit und Schärfe zur Anwendung gebracht worden war, wie bisher noch kaum irgendwo, gebührt dem Gespräche auch insofern die vollste Aufmerksamkeit, weil mit ihm ein zweites, ganz neues Princip in der Geschichte der Kirche und ihrer Reformation Platz nimmt, nämlich das von Zwingli im Laufe der Verhandlung klar ausgesprochene kirchenrechtliche Princip, daß es nicht die Hierarchie, sondern die christliche Gemeinde, „die Gemeinsame der Frommen" in ihrer staatlich-socialen Repräsentation sey, bei welcher die Entscheidung über die materielle Zusammenstimmung der Kirchenlehre und Kirchenpraxis mit dem unantastbaren, schlechthin normativen Schriftinhalt stehe. Die Christengemeinde, dem Umfange nach mit der bürgerlich-politischen zusammenfallend, ist absolut gebunden an das in der Schrift bezeugte und erkennbare Wort Gottes, innerhalb dieser Gebundenheit aber autonom, und sie vollzieht ihre bisherigen Befugnisse — nicht durch ihr eigenthümliche, selbstgeschaffene Organe, die sie ohnehin nicht besaß, sondern — durch die politisch-socialen Organe der eben ihrem äußerem Umfange nach sie deckenden, ideal-theokratisch gefaßten Staatsgemeinde*). Auf diesem durch die Verhältnisse empfohlenen, die christliche und politische Gemeinde einheitlich zusammenschließenden Grundsatze, dessen Consequenz die Uebertragung der bischöflichen Gewalt an die dem Worte Gottes unterstellte oberste Landesbehörde war, beruhte das ganze Verfahren bei dem Gespräche. Die Festhaltung

*) Vgl. Hundeshagen in Dove's Zeitschrift, Jabrg. III, 2, 254 ff. Ebenso Zwingli's Aussprüche auf der zweiten Disputation, Werke, I, 524. 529: Es söllend ouch mine herren kein gesatz fürschryben anderst dann us der heiligen unbetruglichen geschrift gottes. Wo sy dero sümig wurdind und ein anders erkanntind, das ich nit hoff: so wird ich nit dest minder sy mit dem wort gottes wider sy predgen. Und: Ich gib jnen das urteil nit in ihr händ; sy söllend ouch über das wort gottes ganz nit urteilen, nit nun allein sy, ja ouch alle welt nit.

desselben hat in der Folge den Gang der schweizerischen Reformation und die Gestaltung des religiösen Gesellschaftslebens eigenthümlich bestimmt.

Mit seinem, im unmittelbaren Anschluß an das Gespräch gefaßten und verkündeten Entscheid hatte die oberste Staatsgewalt die Sache Zwingli's öffentlich zu der ihrigen gemacht, die kirchliche Oberleitung im Princip beseitigt und das Reformationswerk für das zürcherische Gebiet proklamirt. Es folgte die Veröffentlichung der Akten der Disputation, ein gehässiger Gegenbericht von Faber, sekundirt durch den luzernischen Gerichtschreiber Salat, sowie eine derbe Zurückweisung des Faber'schen Machwerks in der von jungen Zürchern verfaßten, „das Gyrenrupfen" betitelten Satyre. Ernsterer Art war Zwingli's Beschäftigung. Das gleißende Breve Hadrian's VI. und dessen noch glänzendere Anerbietungen, durch welche er ihm unter der Hand omnia praeter sedem papalem in Aussicht stellen ließ, vermochten nichts über ihn (VII, 266. 300. Mycon. 15. Bulling. I, 83). Sein Augenmerk war auf die Sicherung und Befestigung des erreichten Erfolges gerichtet. Wozu ihm das Gespräch ohne seine Verschuldung nicht die erwünschte Gelegenheit geboten hatte, sollte auf anderem Wege nachgeholt werden. Um nämlich das weitere Publikum über den Gesammtumfang der obschwebenden Differenzen zu orientiren, schrieb er rasch eine populär gehaltene farrago omnium opinionum, quae hodie controvertuntur (VII, 275, I, 172), die den 14. Juli unter dem Titel „Uslegen und Gründ der Schlußreden oder Artikel" erschien. Zwingli lieferte damit eine seiner wichtigsten reformatorischen Schriften, in der er die antirömische Polemik der Hauptsache nach zum Abschluß brachte.

Der Ausgang der Disputation, sowie der durch sie veranlaßte Schriftwechsel, aber auch die Ausschreitungen oberflächlicher Stürmer hatten namentlich auswärts die Parteiung gesteigert, die Erbitterung der Widersacher erhöht. Die neue Lehre, hieß es hin und her, richte eitel Verwirrung an; welche Bewandtniß es mit der angepriesenen christlichen Freiheit habe, erhelle genugsam aus den Angriffen auf die Rechtmäßigkeit der Zinsen und Zehnten; Unbotmäßigkeit, Auflehnung gegen die bestehenden Autoritäten, Untergrabung der öffentlichen Sicherheit sey die unausweichliche Folge der angebahnten Veränderungen. Auf der Tagsatzung wurden entstellte Auslassungen Zwingli's über den Söldnerdienst als Schmähungen der Eidgenossenschaft eingebracht; es wurde beschlossen, ihn gefangen zu nehmen, wo er sich auf gemeineidgenössischem Gebiete sollte betreten lassen (VII, 302. Anselm VI, 199 f. Füßli II, 26. V, 71). Sowohl in einer der Tagsatzung überreichten Schutzschrift (3. Juli 1523), als in der erweiterten, dem bernischen Probst Niklaus v. Wattenwyl zugeeigneten Predigt: „Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit" (30. Juli), fühlte er sich daher bewogen, den schriftmäßigen Nachweis von der Gemeinverbindlichkeit des Gehorsams gegen die Obrigkeit und ihre mit dem Worte Gottes im Einklang stehenden Verordnungen zu leisten, sich auch über Zehnten und Zinsen unverholen zu äußern und überhaupt die Wohlberathenheit eines Gemeinwesens neuerdings in's Licht zu stellen, welches das göttliche Wort über sich thronen läßt.

Ganz entgegengesetzter Art als auf der Tagsatzung und auch mit Ausnahme des stark getheilten Bern, im weitaus größten Theile der Schweiz, war die überwiegende Stimmung in Zürich. Aenderungen in den gottesdienstlichen Ordnungen und bestehenden kirchlichen Einrichtungen waren bis dahin nicht vorgenommen worden. Hinwieder stand in Folge der fortgehenden Verkündigung der Wahrheit von der alleinigen Gnade Gottes in Christo die öffentliche Meinung so sehr auf Zwingli's Seite, daß die schrittweise Durchführung der Reformen sich von nun an ohne hartnäckigere Kämpfe, nahezu wie von selber ergab und insbesondere der Rath sich beinahe nur noch auf die besonnene Lenkung der Bewegung und die weise Gewährung der gestellten Forderungen angewiesen sah*). Das Edikt des Kaisers gegen

*) Sein Verfahren karakterisirt Myconius S. 17. mit den Worten: Ut ordine fierent omnia, quae praeter cetera videbantur ad incrementum Evangelii pertinere, primo quoque tempore mutabantur. Vgl. Wirz IV, 2, 87.

die reformatorischen Bestrebungen, welches ihm vom Bischof zur Nachachtung übersandt worden war, ignorirte er. Fast gleichzeitig erhielt er Veranlassung, die erste reformatorische Maßregel von größerer Tragweite zu treffen. Ein Theil der Dominikanerinnen am Oetenbach, deren Pastoration Leo Judä aufgetragen worden war, kam nämlich wiederholt und im Einverständniß mit ihren Eltern mit dem Gesuch um Gestattung des Rücktritts aus dem Kloster ein, während die übrigen theils mit, theils ohne Beibehaltung der Ordenstracht in ihrem bisherigen Stande zu verbleiben begehrten. Der Große Rath entsprach ihnen unterm 17. Juni ohne vorherige Verständigung mit dem Bischof und säumte nicht, die Erlaubniß zum Austritt, in Verbindung mit dem Rechte, das Eingebrachte wieder an sich zu ziehen, auf alle Frauenklöster zu Stadt und Land auszudehnen (Füßli II, 25 ff. IV, 47). Weiter wurde, nach Maßgabe der obwaltenden Bedürfnisse und in richtiger Würdigung der Zeitforderungen, durch Aenderung der Statuten, im September eine Reform des Chorherren-Stifts am Groß-Münster, dieses einflußreichsten kirchlichen Instituts, in Ausführung gebracht, wobei zur nicht geringen Befriedigung des mitwirkenden Raths die Initiative, vornehmlich auf Zwingli's Anregung hin, gleichfalls von der zuständigen Corporation ausging (Bulling. I, 113). Abgesehen von der Erleichterung, welche man den Pfarrgenossen durch Erlaß der Gebühren für die Administration der Taufe, des Sterbesakraments u. dergl. gewährte, wurde die Uebereinkunft getroffen, daß durch Nichtwiederbesetzung erledigter Stellen die Chorherren allmählich bis auf die zur Besorgung des Gottesdienstes und der Seelsorge in der Stiftskirche und ihren Filialen erforderliche Zahl reducirt, daß dafür durch Anstellung gelehrter Männer eine Anstalt zur Heranbildung von künftigen Geistlichen begründet und endlich der Ueberschuß der Einkünfte zu Gunsten des Hospitals und der Armenpflege verwendet werden solle. Ein Jahr später überließ das Stift dem Rathe auch seine hohe und niedere Gerichtsbarkeit. Mit der Errichtung der höheren gelehrten Bildungsanstalt aber, welche wesentlich als eine Schöpfung Zwingli's angesehen seyn will (Mycon. 18), ist der Grund gelegt worden zu dem ehrenwerthen Range, den Zürich seither fortwährend in der wissenschaftlich gebildeten Welt eingenommen hat. — Mehr Anstoß als die Umgestaltung der vornehmen, auf ihre Selbstständigkeit eifersüchtigen Corporation mit ihren 24 Chorherren und 36 Kaplanen, ihren ausgedehnten Privilegien und Machtbefugnissen, erregten die Ehen, welche im Laufe dieses Jahres von mehreren Priestern, zum Theil mit bisherigen Nonnen, öffentlich eingegangen wurden (Bulling. I, 108. Füßli IV, 45). Zwingli, der nach 1 Tim. 4, 1 ff. den Teufel als Urheber des Cölibats betrachtete, hatte seine Gewissensehe mit Anna Reinhard, der Wittwe des Johannes Meyer von Knonau, schon in der ersten Hälfte des Jahres 1522 vollzogen, worauf er sie dann endlich zur großen Freude seiner Verehrer den 2. April 1524 in der Münsterkirche einsegnen ließ (VII, 210. 253. 335) — ein Verhalten, das allerdings in den Zeitverhältnissen seine Erklärung findet, aber von einem höheren sittlichen Standpunkte aus sich schwerlich vollkommen wird rechtfertigen lassen. Nur im Vorbeigang sey bemerkt, daß er unterm 1. August 1523, also lange vor der kirchlichen Einsegnung seiner Ehe, seinem Stiefsohne Gerold Meyer die kleine, nicht nur an trefflichen Winken reiche, sondern auch für die Kenntniß seiner Weltanschauung nicht unwichtige Erziehungsschrift: Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint, widmete*).

Es sollte nunmehr der kirchliche Ritus und die Abstellung der daherigen Mißbräuche an die Reihe kommen. Der Anfang wurde mit dem Unverfänglichsten, mit der Einführung einer deutschen Taufagende gemacht, durch welche zugleich die üblichen

*) Nach warmer Empfehlung der griechischen Sprache steht dort unter Hinweisung auf das N. Testam. und die Arbeiten der griechischen Väter das bezeichnende Wort (IV, 152): Ad fontes igitur hic noster mittendus est. Für ihn selber karakteristisch ist der Ausspruch S. 158: Christiani hominis est non de dogmatis magnifice loqui, sed cum Deo ardua semper et magna facere. Schön auch S. 155: Non ut nobis vivamus nati sumus, sed ut omnibus omnia fiamus.

Taufceremonien der katholischen Kirche beseitigt wurden (10. Aug. 1523. Vgl. II, 2, 224. Füßli IV, 47). Auf ernsteren Widerstand mußte man sich für die Umbildung, resp. Abschaffung der Messe, des eigentlichen Centrums aller cultischen Handlungen und der ergiebigsten Erwerbsquelle der Priesterschaft, gefaßt halten. Nachdem Zwingli schon in der XVIII. Schlußrede und deren Auslegung die Vorstellung vom Meßopfer bestritten hatte, unterzog er demnach in der Schrift: De Canone Missae epichiresis (4. Sept.) die Institution und deren unevangelische Voraussetzungen, in unverhüllter Siegeszuversicht*), einer scharfen Kritik, der er unmaßgebliche Vorschläge zur Rückbildung der Messe in die schriftmäßige Feier des Abendmahls beigab. Hier läßt er zum ersten Male die ihm eigenthümliche Abendmahlslehre deutlicher durchblicken. Wegen der Schonung der Schwachen, in deren Berücksichtigung er sich wie immer, so auch bei der Feststellung der befürworteten Abänderungen hatte bestimmen lassen (III, 113), mußte er sich wenige Wochen später (9. Oktober) puritanisch-radikalen Stürmern gegenüber rechtfertigen (III, 117—120)**). Umgekehrt bewog ihn Emser's Angriff die Verwerfung der Messe und der damit zusammenhängenden Dogmen nochmals zu begründen, was fast ein Jahr später (August 1524) im Antibolon adversus Emserum, und, so weit er sich darin mit der Person des Gegners befaßt, in sarkastisch-abschätziger Weise geschah.

Bis zum Herbst 1523 waren in Zürich noch keine bedeutenderen Excesse etwa in der Art von Karlstadt's Sturm wider die Messe vorgekommen. Ungesunden Elementen, welche sich anschickten, die mißverstandene evangelische Freiheit schwärmerisch auszubeuten, oder ungeduldigen Drängern, die den Verhältnissen nicht Rechnung tragen wollten, war Zwingli in analoger Weise wie Luther den Zwickauern entgegengetreten. Auch fürderhin beabsichtigte er, die Reformen gleichen Schritt halten zu lassen mit dem Maße der Einsicht, zu der sich allmählich die Gemeinde in ihrer Majorität erhob. Jetzt aber traten ohne sein Zuthun Vorgänge ein, welche eine Beschleunigung in der erzielten Entwickelung der Dinge zur Folge hatten. Heißsporne zertrümmerten Lampen in Kirchen, gossen das Weihwasser aus. Manche fragten ungeduldig, warum die Messe, die ja erwiesenermaßen kein Opfer sey, noch fortgefeiert werde. Von Ludw. Hetzer erschien (24. Sept.) ein Schriftchen — „Urtheil Gottes, unsers Ehegemahels, wie man sich mit allen Götzen und Bildnussen halten soll“ — darin er zu tumultuarischer Entfernung und Verbrennung der „Götzen“ aufrief (s. Real-E. Bd. VI, 57 ff.). Der Schuhmacher Nikl. Hottinger warf sich zum Vollstrecker des Urtheils auf. In Gemeinschaft mit etlichen anderen Bürgern stürzte er ein großes Crucifix in der Vorstadt Stadelhofen um und verkaufte das Holz zu Gunsten der Hausarmen. Aus der Kirche zu St. Peter verschwanden Tafeln und Heiligenbilder mit ihrem Schmucke. Der Rath schritt sofort ein. Die Zerstörer des Crucifixes, über deren eigenmächtige That ein leidenschaftlicher Meinungsstreit entbrannte, wurden zur Haft gebracht. Die Einen verlangten ihren Tod, die Anderen ihre Freilassung (Füßli II, 33.; Wirz IV, 2, 124.; Müller-Hottinger, Schweiz. Gesch. VI, 387. 450. 498). Selbst auf der Kanzel ließ sich die brennende Tagesfrage nicht umgehen. Die Prediger, Zwingli voran, suchten vermittelnd einzuwirken, indem sie Hottingern und Genossen dem Wesen nach Recht, in der Form dagegen Unrecht gaben und ihren Gewaltsakt nicht mit den Altgläubigen als eine todeswürdige Kirchenschändung, sondern als einen bloßen, aber allerdings strafbaren Frevel taxirten. Die Aufregung, rasch über die Gränzen des Zürcher Gebiets dahingewogt, nahm einen sehr beunruhigenden Karakter an. Der Rath, um sich aus seiner peinlichen Verlegenheit zu ziehen, nahm daher seine Zuflucht zu einem zweiten Religions-

*) III, 84: Hostes nostri consilio destituti sunt; in totis castris eorum trepidatio est.

**) III, 119: Quod si qui sua sponte currunt, currant precor amplius, ac nos cum imbecillibus antevertant! Lucrentur calcaria! non invidebimus, nos interim languidiores ad eam mensuram exstimulabimus quam isti jam tenent.

gespräch, durch welches diesmal über die Schriftmäßigkeit der Bilder und der Messe entschieden werden sollte und dessen Abhaltung auf den 26. Oktober anberaumt wurde. Daß es dem Rathe hiebei mehr noch als das frühere Mal darum zu thun war, durch Entwaffnung, aber auch durch Einschüchterung der Gegner freie Hand zu bekommen, ergibt sich zur Genüge aus dem ganzen Verfahren auf diesem Gespräche.

Die eingeladenen Bischöfe von Constanz, Chur und Basel, sowie der Abt von St. Gallen, die Universität Basel und die eidgenössischen Stände lehnten, mit Ausnahme von Schaffhausen und St. Gallen, die Beschickung der Verhandlung ab. Dagegen erschienen mehr denn 500 Priester (I, 459. Acta; nach Bulling. I, 130 nur über 350), die Mitglieder des Kleinen und Großen Raths, viele Laien und Fremde, kurz eine imposante Versammlung von beiläufig 900 Personen. Zu Präsidenten wurden außer Dr. Vadian die Prediger Dr. Schappeler und Dr. Sebast. Hofmeister bestellt. Zwingli und Leo Jud hatten die Beantwortung der Angriffe auf die beiden vorgelegten Thesen übernommen. Nachdem der erstere aus dem reformatorischen Kirchenbegriff — durch Unterscheidung der unsichtbaren und sichtbaren Kirche, die letztere vorherrschend als Lokalkirche gefaßt — der versammelten Christengemeinde in Angelegenheiten des Glaubens und der Lehre das angefochtene Recht der Entscheidung vindicirt hatte*), schritt man zur Behandlung der ersten, durch Leo Jud beleuchteten Schlußrede: „daß die Bilder von Gott in der heil. Schrift verboten seyen; deshalb sollen solche unter den Christen nicht gemacht, aufgestellt, noch verehrt, sondern abgethan werden.“ Das Beste, was zur Vertheidigung der Bilderverehrung angebracht wurde, sprachen die Gegner derselben. Ausgezeichnet durch die Idealität des Standpunktes war das Votum des Commenthurs Schmid von Küßnacht. „Laß man den blöden Schwachen die uswendigen Bild ston, daran sie sich noch hebend, und berichte man sie vor, es sye ghein Leben, Heiligheit oder Gnad darin, und syginb schwächer dann ein Ror uns ze helfen, und richte man jnen daby ein starken Stab uf, Christum Jesum, den einigen Tröster und Helfer aller Betrübten! So werdend sy befinden, daß sy der Bild, ouch der Heiligen nit bedörfend, gutwilliglich lassen faren, und Christum frölich ergryfen“ (I, 483). Aber sicher, auch Zwingli war im Rechte, wenn er aus dem Standpunkte der Empirie behauptete, sie werden verehrt und als Helfer geachtet werden, so lange man sie beibehalte**). Genug, das Ergebniß des Tages war, daß die gottesdienstliche Verwendung der Bilder für schriftwidrig erklärt und eine schonende Beseitigung derselben den Räthen empfohlen wurde. — Die sorgfältiger geführten, weit wichtigeren Verhandlungen der zwei folgenden Tage hatten die Messe, beiläufig nur auch das Fegefeuer zum Gegenstande. Die daherige These: „daß die Messe kein Opfer und bisher im Widerspruch mit der Einsetzung Christi mit vielen Mißbräuchen gehalten worden sey“, wurde nach Zwingli's Auseinandersetzung durch keine gewichtigen Einreden bestritten; im Gegentheil, es erklärten die Chorherren und ihre Kaplane, die Aebte und Vorsteher der Klöster, die Priester und einzelne verdächtige Laien, welche durch Namensaufruf zur Eröffnung ihrer Ansichten gedrängt wurden, fast ausnahmslos ihre Zustimmung zum Inhalte derselben. Den ungestümen Fortschrittsmännern, wie K. Grebel und S. Stumpf, welche den radikalen Bruch mit der kirchlichen Vergangenheit gern zur sofortigen Ausführung gebracht hätten, widerstand Zwingli mit der festen Erklärung, es habe die Staatsgewalt die Versammlung nur in der Absicht einberufen, um sich die Gewißheit zu verschaffen,

*) I, 470: Denn sy nüt setzen noch entsetzen undernimmt, sunder allein hören will, was in gemeldten spänen im wort gottes erfunden ward.

**) Ueber Zwingli's Ansicht von den Bildern vgl. Antwort an Valentin Compar, II, 1, 17—59. Im Commentar bezeugt er später: Quantum ablatae imagines veram pietatem adjuvent, nemo recte credit, quam qui expertus est. Aber ebenso II, 2, 489: Wo sy nit vereeret werdend, ist nieman wider bilder und gemäld.

ob die Messe der Schrift zufolge eine Opferhandlung sey oder nicht; im Interesse der Ordnung sey es nunmehr ihr, der Obrigkeit, anheimzustellen, die weiteren Vorkehrungen nach bestem Ermessen zu treffen*). Immerhin jedoch war es ein beachtenswerthes, wenn auch aus einseitiger Subjektivität hervorgegangenes Wort, als hinsichtlich des dem hergebrachten Kirchenregiment abgesprochenen und für den Staat beanspruchten Reformationsrechts Stumpf die Entgegnung fallen ließ: Meister Ulrich, ihr habt nicht die Gewalt, meinen Herren das Urtheil in die Hand zu geben! Uebrigens trugen auch auf diesem Gespräche die reformatorischen Lehranschauungen den unzweifelhaftesten Sieg davon. Zum Schlusse entwickelte der Commenthur Schmid in sehr beweglichen Worten den Gedanken, es müßten, wenn die geistlichen Behörden ihre Mitwirkung verweigerten, die Weltlichen sich unterwinden, Christo wieder zu seiner Herrschaft zu verhelfen. Als auch noch Zwingli, tief ergriffen, schluchzend, ein männlich gläubiges Wort der Ermuthigung beigefügt hatte, sprachen die Präsidenten den Räthen gegenüber die Zuversicht aus, Gott der Allmächtige werde sie Mittel und Wege finden lassen, um dem Worte Gottes zur gebührenden Anerkennung zu verhelfen und die Mißbräuche ohne Verletzung der Blöden zu entfernen (Füßli III, 1 ff.).

Man könnte vermuthen, es habe nun die siegreiche Reformation, gestützt auf den Ausgang des Gesprächs, die Beseitigung der Bilder und die Abstellung der Messe ungesäumt durchgesetzt. Aber keineswegs. Vielmehr hielt man unverrückt die bisher betretene Bahn fest, ohne Ueberstürzung, auf dem langsameren Wege der evangelischen Belehrung, vorzuschreiten (vgl. I, 531 ff. Füßli II, 31 ff.). Selbst der wiederholten Verwendung der fremden Abgeordneten für die inhaftirten Bilderstürmer glaubte man nur insoweit Rechnung tragen zu dürfen, daß sie bloß polizeilich, zur Tragung der Kosten, der unglückliche Hottinger überdem zu zweijähriger, ein St. Gallischer Mitschuldiger zu lebenslänglicher Verbannung aus dem Gebiet von Zürich verurtheilt wurden. Eine besondere Commission — zusammengesetzt aus vier Gliedern des Kleinen, vier des Großen Raths, aus drei hervorragenderen Geistlichen der Landschaft und den drei Stadtpfarrern — erhielt zugleich den Auftrag, die Frage zu begutachten, wie das Reformationswerk in sachgemäßester Weise gefördert werden könne. Diese Commission, in der sich der erste Ansatz zu einem Kirchenrathe erblicken läßt, beantragte zunächst nichts weiter, als die Abfassung einer summarischen Darlegung der Hauptlehre, geeignet, dem Ungeschick der Seelsorger in der Handhabung der Predigt von Christo entgegenzuwirken. So entstand Zwingli's letzte Impuls gebende Schrift: Ein kurze christenliche Ynleitung (17. Nov. 1523). Ausgehend nach Christi Vorbild von der allgemeinsten Grundforderung aller Predigt: „Bessert euch!" (Matth. 4,17. Vgl. im „Hirt" I, 639), entwickelt sie nach einander die biblische Lehre von der Sünde, vom Gesetz, von der seligmachenden Gnade Gottes in Christo, von der Gerechtigkeit (Rechtwerdung) durch den Glauben und von der daraus erwachsenden Heiligung. Sodann wird mit mustergültiger Umsicht und Schärfe, wesentlich im Gegensatz zu den bereits vorhandenen schwarmgeisterischen, antinomistischen Regungen, die Frage nach der Abrogation und der fortdauernden Verbindlichkeit des Gesetzes unter dem Evangelium erörtert. Den Schluß bilden zwei Abschnitte über den Bilderdienst und die Messe, in Beziehung auf welche die Unterweisung aus der heiligen Schrift in aller Geduld fortgesetzt werden soll, bis daß „die Blöden ouch harnach kummend", Bilder und Messe einstimmiger, „ohne Aufruhr", hingelegt werden und an die Stelle der letzteren mit Zustimmung der Gemeinde die einsetzungsmäßige Feier des Sakraments treten kann.

Die „Einleitung", vom Großen Rathe gutgeheißen, wurde allen Seelsorgern

*) Es war bei diesem Anlasse, daß Zwingli die denkwürdigen Worte sprach: Also sind ouch deren vil, die dem wolgeleerten mann, Martino Luther, nüt ablernen wellend in sinen bücheren dann die räße siner worten, die er oft us angezündter inbrünstiger Liebe redt. Aber das fromm trüw herz, so er zu warer göttlicher warheit u. zu dem wort gottes hat, das will im keiner ablernen. I, 502.

und Prädikanten zugesandt, „damit sie die evangelische Wahrheit einhellig forthin verkündigen" möchten, und hiemit der Grund für die Einigung der einzelnen Kirchgemeinden des Landesgebiets zu einer organisirten, in sich einheitlichen Kirche gelegt, welche in der weltlichen Obrigkeit ihre Spitze erhielt. Ebenso übermachte man sie den Bischöfen von Constanz, Chur und Basel, der Universität Basel und den eidgenössischen Regierungen mit der Bitte um Anzeige etwaiger Irrthümer. Ferner sollten der Abt Joner von Kappel, der schon früher durch Bullinger's Berufung sein Kloster zu einer Bildungsstätte für besser geschulte Geistliche zu erheben gesucht hatte, jenseits des Albis, der Commenthur Schmid im Seebezirk und in der Landschaft Grüningen, Zwingli aber in den nach Schaffhausen und dem Thurgau zu gelegenen Landestheilen das Evangelium predigen. Für alles Uebrige dagegen sollte es vor der Hand beim Herkommen verbleiben und nur das Eine ward noch gestattet, daß Privaten die von ihnen geschenkten Bilder in aller Stille zurücknehmen dürfen (VII, 313 f. Bulling. I, 135). Seitdem jedoch die Principien im Allgemeinen durchgeschlagen hatten, konnte es nicht fehlen, daß jeder Specialfall, der etwa vorgekommener Reibungen wegen eine Lösung erheischte, auch im Geiste derselben erledigt wurde. So endigte eine Anzeige der Chorherren, daß ihre Kaplane das Lesen der Messe verweigern, mit der vorläufigen Freigebung der Messe. Die Altartafeln in den Kirchen seyen zu verschließen wie in der Fastenzeit; das Herumtragen von Bildern bei öffentlichen Processionen habe zu unterbleiben; hingegen der definitive Entscheid über Messe und Bilder solle noch bis Pfingsten 1524 ausgesetzt werden (19. Dezember 1523). Dem renitenten Chorherrn Hofmann und dessen Freunden wurde nach vorausgegangener Auseinandersetzung die Nachachtung der obrigkeitlichen Anordnungen bei Verlust ihrer Pfründen zur Pflicht gemacht (Jan. 1524.; WW. I, 566 ff.; Bulling. I, 139 ff. Füßli II, 43 ff.). Von größerem Belang war der Beschluß, daß sämmtliche Verhandlungen über die Predigtweise der Priester in Zukunft nicht mehr im Schooße des Kleinen, sondern in dem reformfreundlichern Großen Rathe zum Austrag gebracht werden sollen. Bei allem dem hielt man sich streng innerhalb der Schranken weiser Mäßigung. Gesetzwidrige Ausschreitungen duldete man ebensowenig, als Schmähungen gegen Zwingli oder den Rath. Simon Stumpf, der Unruhen in seiner Gemeinde anrichtete, wurde verwiesen. Noch auf die Fastenzeit 1524 untersagte eine Verordnung zur Verhütung von Aergerniß den Fleischgenuß in Gasthöfen, Versammlungen und Gesellschaften!

Die eidgenössischen Stände hatten sich bis dahin keine direkte Einmischung erlaubt. Aber sollten sie die im vollen Gange befindliche Bildung einer ketzerischen Kirche, welche auch für sie verhängnißvoll zu werden drohte, sollten sie die religiöse Absonderung Zürichs sich widerstandslos gefallen lassen, nachdem dieser Stand zuvor schon in eine politische Sonderstellung eingelenkt hatte? Bei den damals herrschenden Ueberzeugungen konnte ihnen dieß nicht wohl zugemuthet werden. Als Antwort auf die ihnen übersandte „Einleitung" verordneten daher jetzt die zwölf Orte auf einem Tage zu Luzern (26. Januar 1524) nicht nur die unbedingte Aufrechterhaltung der traditionellen Institutionen und Uebungen, sondern sie beschlossen, durch eine feierliche Gesandtschaft der sämmtlichen Stände, sich über die eingeleiteten Reformen in Zürich ernstlich zu beschweren und davon abzumahnen. Allein der Schritt hatte keineswegs die beabsichtigte Wirkung. Die Erwiderung Zürichs (21. März) fiel sehr bestimmt aus: den Bund gedenke man getreulich zu halten, von Demjenigen dagegen, was das Wort Gottes und das Heil der Seelen verlange, könne man nicht weichen (Bulling. I, 157. Anshelm VI, 227 ff. Füßli II, 231 ff.). Der Bruch hatte also seinen förmlichen Ausdruck erhalten; zwei feindliche Systeme standen sich von nun an ausgesprochenermaßen in der Schweiz gegenüber. Vielbewegte Tage waren angebrochen. Die Zweiung, bis zur Leidenschaft erregt, nahm jetzt ungleich größere Dimensionen an. Claus Hottinger war um seines Bekenntnisses willen zu Luzern auf Befehl der Tagsatzung mit dem Schwerte gerichtet worden (9. März), — der erste Blutzeuge der Re-

formation in der Schweiz. Umgekehrt geboten, wie zuvor Straßburg, die Räthe von Constanz und Basel die Predigt des Evangeliums nach Mitgabe der Schrift, ohne menschliche Zuthat. Schaffhausen hatte bereits auf dem Gesandtentage zu Zürich eine zurückhaltende Stellung eingenommen. Die Stimme der Evangelischen wurde keder. Myconius schrieb seinen Suasoria an die schweizerische Priesterschaft. Zwingli veröffentlichte gleichzeitig eine Ermahnung an die Eidgenossenschaft, „daß sie nicht durch ihre falschen Propheten verführt, sich der Lehre Christi widersetzen“, und seinen „Hirt“ — eine den Zeitbedürfnissen angepaßte, tief einschneidende Pastoralinstruktion, worin er die falschen Hirten der Epoche am Bilde des wahren zeichnet und straft (26. März)*). Als um jene Zeit die eidgenössischen Söldner abermals geschlagen aus dem Mailändischen zurückkehrten, erhob er, wie gewohnt, die Stimme des Patrioten, donnernd wider die selbstsüchtige Politik der Einmengung in die Händel der Großen (II, 2, 314—321). In Zürich nahmen mittlerweilen die Reformen im Kleinen ihren fast ununterbrochenen Fortgang: Aberkennung der mancherlei Processionen und so geheißenen Kreuzgänge, des Frohnleichnamsfestes, des Todten- und Wettergeläutes, des Palmensegnens, des Salz- und Wasserweihens, des Orgelspiels und der letzten Oelung, die Entfernung und ehrliche Bestattung der Reliquien (Weihnacht 1523 bis Sommer 1524. Bulling. I, 160 ff.). Da endlich, in jedem Betracht zu spät, traf die ersehnte Erwiderung des Bischofs hinsichtlich der Bilder und Messe ein (1. Juni). Sie war nicht dazu angethan, eine Umstimmung der zur Herrschaft gelangten Ueberzeugungen zu bewirken. Einige Wochen später (18. Aug.) erhielt sie ihre Abfertigung in der von Zwingli verfaßten officiellen Denkschrift: Christliche antwurt burgermeisters und rates zu Zürich (II, 583—630). Wollte man der Gefahr vorbeugen, daß durch Auftritte wie zu Zollikon, wo am Pfingstfeste Bilder und Altäre zertrümmert wurden, die in die Menge eingedrungene Bewegung unversehens eine tumultuarische Wendung nehme, so ließ sich dem versprochenen Entscheid nicht länger ausweichen. Und doch, selbst jetzt noch beschloß man, in wesentlicher Berücksichtigung der Stimmung in der übrigen Eidgenossenschaft und in theilweiser Ermäßigung des weitergehenden Rathschlags der niedergesetzten Commission (I, 572—581)**), es solle die Messe für den Augenblick in ihrem äußeren, jedoch des Opferkarakters entledigten Fortbestand belassen werden; die Bilder dagegen seyen allerdings in der Stadt, „im Vertrauen auf Gott und im Gehorsam gegen sein Wort“, bei verschlossenen Kirchthüren, in Anwesenheit der drei Leutpriester und eines Delegirten jeder Zunft, unter Vermeidung jedes unnöthigen Aufsehens und jeder muthwilligen Beschädigung zu entfernen (15. Juni 1524). In ganz analoger Weise wurden die Bilder auch auf der Landschaft, wo das „Gotteswort“ namentlich in Folge der vielen Beschäftigung mit der Schrift gleichfalls mehr und mehr zur allgemeinen Losung ward, ohne Anwendung von Zwang, durch Abstimmung der Gemeinden, unter Aufsicht des Pfarrers und einiger ehrbaren Männer, aus den Kirchen geräumt und vielfach verbrannt. Den Schmuck derselben verwendete man allerwärts zum Besten der Armen (II, 1, 58. Anshelm VI, 225. Füßli I, 142. II, 60. IV, 49). „Deß hätte sich kein Mensch versehen“, merkt Bullinger I, 174 an, „daß eine solche Sache sollte so richtig hindurch ohne Aufruhr und Gefecht gegangen seyn.“

Die politischen Beziehungen zu den mitverbundenen Ständen erforderten die umsichtigste Erwägung des Verfahrens, das eingehalten werden sollte. Luzern, Uri, Schwyz,

*) I, 651: Nicht fürchten, ist der Harnisch. — I, 644: Wee dem hirten, der zu diesen zyten, darin ouch die kinder u. torechtigen ze reden bericht sind, schwygt u. das liecht under das mäß verstellet, u. die werk gottes trüglich thut u. das volk gottes nit hilft erledigen!

**) Der Rathschlag läßt sich unter Anderem I, 579 vernehmen: Hierum hat uns nicht ungut bedünkt, eine Meinung anzuzeigen, die den Festen nicht nachtheilig und den Blöden nicht vorteilig oder ärgerlich wäre, solcher Gestalt, in Hoffnung, der allmächtige Gott werde unser Gemüth gnädiglich ansehen, daß wir zu bauen und nicht abzubrechen geneigt sind.

Unterwalden, Zug und Freiburg beschränkten sich nicht auf die Verabredung, in ihren Gebieten an die Niederhaltung der neuen Lehre Alles zu setzen, sondern sie stellten überdieß eine Aufwiegelung der zürcherischen Landgemeinden, eventuell eine gänzliche Trennung von Zürich in Aussicht. Zwar hatte sich hier die Einsicht, daß den Anforderungen des göttlichen Wortes Genüge geleistet werden müsse, zu sehr Bahn gebrochen, als daß man durch derartige Drohungen sich hätte irre machen lassen. Nichtsdestoweniger durfte der schließlichen Entwickelung der Dinge nur unter der Bedingung eines vollen Einverständnisses und aufrichtigen Zusammengehens zwischen Stadt und Landschaft mit ruhigem Vertrauen entgegengesehen werden. Als daher auf eine motivirte Anfrage an sämmtliche Gemeinden, weß man sich zu ihnen zu versehen habe (7. Juli 1524), die Antworten durchgehends ermunternd ausfielen, und hienach unzweideutig constatirt war, daß auch auf dem Lande das Uebergewicht auf Seiten der Freunde der Reformation sey, so schritt man inmitten der sich häufenden Gefahren und Verwickelungen getrost auf dem betretenen Wege fort (Bulling. I, 177. Füßli II, 228. III, 105). Beschränkung der Zahl der Feiertage, Aufhebung der Klöster und Stifte in der Stadt, etwas später auch auf dem Lande (Mycon. 17. Bulling. I, 228. 230), Uebergabe der fürstlichen Abtei zum Fraumünster (Bulling. 125), Begründung eines armenpflegerischen Almosenamtes (Bulling. 233), einer Kranken- und Fremdenherberge, Verbot des Haus- und Gassenbettels, Erhöhung der Besoldung von Lehrern und Predigern, Errichtung einer neuen Schule und eines theologischen Seminars aus den eingezogenen Klostergütern — eines folgte dem anderen, bis zuletzt auch noch die längst diskreditirte Messe an die Reihe kam, mit deren Umwandlung in die durch Christum angeordnete Gedächtnißfeier seines sühnenden Todes die Trennung von der römischen Kirche zu ihrem Abschlusse gelangte. Es geschah am Hohen Donnerstag, Charfreitag und Ostern 1525, daß auf Zwingli's und seiner Amtsbrüder erneutes Dringen die Feier des heil. Abendmahls, mit hohem Ernste und unter spürbarem Segen nach der ursprünglichen Einsetzung, unter Darreichung des Kelches an die Laien, begangen ward (I, 567. 577.). An die Stelle des Altars trat der weißbedeckte Tisch, auf dem die hölzernen Teller und Becher mit dem ungesäuerten Brod und dem Weine standen. Wie sehr Zwingli bemüht war, sich an die gewohnten Formen des Gottesdienstes möglichst eng anzuschließen, in keiner Weise aber ohne Noth mit ihnen zu brechen, zeigt die von ihm hiefür bearbeitete, responsorisch gehaltene Abendmahlsagende mit der beibehaltenen Kniebeugung und dem Küssen des Bibelbuchs. Vgl. II, 2, 233—242. III, 337 ff. VII, 389 ff. Bulling. I, 263. Anshelm VI, 324. Füßli IV, 64.

Bei den weiteren gottesdienstlichen Reformen leitete Zwingli das Interesse, sowohl negativ, durch Beseitigung der nicht schriftmäßigen Bestandtheile, dem todten Werkdienste, der bloß äußerlichen Observanz der cultischen Handlungen entgegenzuwirken, als positiv, durch Erhebung der Verkündigung des Evangeliums zum beherrschenden Mittelpunkte des Gottesdienstes, die Aufmerksamkeit des Subjekts auf das Wesen desselben, die religiöse Erbauung zu concentriren. Er entkleidete ihn dem Bedürfnisse der Zeit gemäß seines symbolisch-darstellenden Karakters, nicht weil ihm der Sinn für diesen abging, sondern um dem objektiven Momente der Heilsanbietung im Worte Gottes und der hiedurch bedingten Vermittelung der subjektiven Anbetung im Geist und der Heiligung in der Wahrheit Raum zu schaffen. Der Gemeinde, dem christlichen Volke zu einer möglichst umfassenden Vertrautheit mit dem Schriftinhalt zu verhelfen, es allmählich zur Selbstständigkeit in der Heilserkenntniß heranzuziehen, darauf hat er das entscheidende Hauptaugenmerk gerichtet. Meß- und Chorgesang mußten verstummen, ohne daß an dessen Stelle sofort der deutsche Gemeindegesang getreten wäre. Selbst die Orgeln fielen (Dezember 1527. Bulling. I, 418). Dagegen wurden Frühmesse und Vesper zu Bibelstunden verwendet. Außer den sonntäglichen Vor- und Nachmittagspredigten wurde in der Stiftskirche mit Ausnahme des

Freitags täglich ein erbaulicher Vortrag gehalten. Denn „so die menschlich seel täglich mit sünden bekränkt wirt, ist ouch not, daß sy täglich mit dem wort gottes gestärkt werd“, I, 567. Auch gelang, einen solchen Eifer für Erforschung der Schriftwahrheit zu entflammen, daß noch zwanzig Jahre später Magistratspersonen und Kaufleute das Alte und Neue Testament im Grundtexte lasen (Aloys v. Orelli 492)*). Für die heranwachsende Jugend wurde mit Wegfall der Firmung eine Unterweisung auf Weihnacht und Ostern geordnet, woraus mit der Zeit der nunmehrige pfarramtliche Katechumenen-Unterricht erwachsen ist. Desgleichen mußte auf die Heranbildung tüchtiger Geistlichen ernstlich Bedacht genommen werden. Zwingli erhielt das Amt eines „Schulherrn“ (April 1525). Nach seinem Plane und unter seiner Leitung wurde das bereits erwähnte humanistisch-theologische Institut in's Leben gerufen (Mycon. 18), an welchem mit bestem Erfolge neben ihm Ceporin, nach dessen baldigem Tode Pellican, Myconius, Collin, Megander und Andere lehrten. Im Anschlusse daran wurde in der Prophezey, unter Verlassung der scholastischen Methode, die gelehrte Schrifterklärung mit praktischer Abzweckung zur Grundlage alles theologischen Studiums gemacht (19. Juni 1525. S. d. Art. Bd. VIII. S. 232).

Aber nicht nur um die Reconstruktion des Gottesdienstes, um die Erziehung der Gemeinde zu einer höheren Stufe der Mündigkeit und insofern auch um die Gewinnung gründlich gebildeter Träger des Amtes handelte es sich; sondern nachdem der Bruch mit dem Organismus der kirchlichen Vergangenheit erfolgt war, mußte wenigstens den allgemeinsten Elementen nach eine neue Ordnung der Kirche geschaffen werden. Zunächst wurde die Ablösung von dem bischöflichen Gerichte in Matrimonial-Angelegenheiten durchgeführt und in der Stadt zur Regelung der Ehesachen und zur Pflege der Sittenzucht nach Zwingli's Entwürfen ein eigenes Chor- und Ehegericht aus vier Rathsgliedern und zwei Leutpriestern gebildet (10. Mai 1525. WW. II, 2, 356), welchem, in übrigens untergeordneter Stellung, in der Folge in den Landgemeinden die „Stillstände“ (Presbyterien) entsprachen. Diesen lokalen Aufsichtsbehörden lag ob, die Befolgung der neuen Ehegesetzgebung — die mit der tieferen Erfassung der sittlichen Bedeutung der Ehe in gewissen Fällen auch die Berechtigung der Ehescheidung statuirte (II, 2, 358 f.) und vierteljährlich von den Kanzeln verlesen werden sollte — die würdige Feier der Sonn- und Festtage, den fleißigen Besuch des Gottesdienstes und alles in den Kreis der Oeffentlichkeit fallende Leben nach Maßgabe der auf dasselbe bezüglichen Sittenmandate zu überwachen, die Fehlbaren zu vermahnen, die Aergerniß Gebenden und Unbußfertigen zeitweilig vom Abendmahl auszuschließen und sie unter Umständen der Obrigkeit zur weiteren Bestrafung anzuzeigen**). Erst im Frühjahr 1528 sodann wurde die Organisation der Kirche durch die Stiftung der Synode, zusammengesetzt aus der Gesammtheit der Pfarrer, den Abgeordneten der Gemeinden und Vertretern der Regierung (assessores publici), abgeschlossen. Nahezu ausschließlich auf die Ueberwachung der Lehre und des Lebenswandels der Geistlichen angewiesen, nahm Zwingli auf ihr so ziemlich die Stelle eines Bischofs ein (II. 3, 18 ff. Bulling. II, 3). Wenn übrigens mitunter geurtheilt wird, er lasse bei aller Vollendung der Polemik gegen das römische System die organisatorische Befähigung im größeren Style auffallend vermissen, so wird erlaubt seyn, zu fragen — nicht allein, wo um jene Zeit die evangelische Kirche eine ihrem Wesen entsprechendere, ausgebildetere Verfassung besessen habe, sondern namentlich — welche wesentlichen Lücken sich unter Voraussetzung des von ihm adoptirten Verhältnisses zwischen Kirche und Staat

*) Vgl. auch II, 1, 421, aus dem Jahre 1524: Die christen fragend ihren gesalbeten pfaffen nüt me nach. Und sind kü- und gänshirten iez geleerter denn jre theologi. Und ist eins jeden buren hus ein schul, darin man nüws und alts testament, die höchsten kunst, lesen kann.

**) Zwingli's Ansichten über die Anwendung des Bannes I, 334 ff. II, 2, 353. 358. Später Verhandlungen mit Oekolampad VIII, 510 ff.

denn eigentlich in seiner allerdings höchst einfachen antihierarchischen Kirchenverfassung nachweisen lassen.

3) Die Kampfeszeit. Mit dem Jahre 1525 war zu Zürich, um uns einer schon damals gebräuchlichen Bezeichnung zu bedienen, „die Lehr- und Glaubensbesserung“ in der Hauptsache zu Ende geführt. Dem besonnenen, eben so ruhigen als festen Vorgehen des Reformators, der nur schrittweise, unter fast ängstlicher Schonung der Gewissen, sein klar bewußtes Ziel mit unerbittlicher Consequenz verfolgte, war es durch die unermüdlichste Geltendmachung des Schriftwortes gelungen, der Reformation ohne erschütternde Kämpfe, auf relativ friedlichem Wege zum Siege zu verhelfen (vgl. VII, 389). Von jetzt an dagegen wird es anders. Das Werk, einstweilen auf den verhältnißmäßig engen Umfang des Zürcher Gebiets beschränkt, muß die Feuerprobe bestehen; es will behauptet, vertheidigt, sichergestellt werden theils wider die überstürzende Verzerrung, die sich auf seinem eigenen Boden erhebt, theils wider den Ansturm der eidgenössischen Stände, welche auf dessen Unterdrückung ausgehen, theils wider die Angriffe, die es aus dem anderen Hauptlager der Reformation auf die ihm zu Grunde liegende Lehrauffassung zu erfahren hat. Es sind die gleichzeitigen Kämpfe mit den Wiedertäufern, mit der päbstlichen Partei in der Schweiz und mit Luther, welche den friedliebenden Zwingli nöthigen, sich in die kriegerische Waffenrüstung zu werfen, um sie nicht wieder hinzulegen. Ehe wir aber zur Darstellung derselben übergehen, haben wir nachzutragen, daß Zwingli, gleichsam als Abschluß seiner reformatorischen Bethätigung in Zürich, zu deren Rechtfertigung in den maßgebenden Kreisen und zur Anbahnung eines erweiterten Wirkungskreises, im Frühjahr 1525 den auf mehrseitige Aufforderung geschriebenen und dem Kaiser Franz I. von Frankreich dedicirten Commentarius de vera et falsa religione erscheinen ließ. Sein Zweck ist: exponere eam religionem, quam de Deo et ad Deum domi habet, und wir haben hier die umfassendste, zwar keineswegs streng systematische, aber gleichwohl geordnetste Darlegung seiner Lehre, so weit sie vor dem Streite mit den Wiedertäufern und mit Luther überhaupt zu dogmatischer Bestimmtheit gediehen war, — das auf die gelehrte Welt berechnete, mehr apologetisch gehaltene Seitenstück zu der „Auslegung der Schlußreden“. (Vgl. VII, 387).

a) Wir beginnen mit dem mehrjährigen Kampfe gegen die Wiedertäufer, der dem Reformator eigener Bezeugung zufolge mehr Schweiß gekostet und schwerere Leiden bereitet hat, als selbst derjenige gegen die Pabstkirche (VII, 398. VIII, 52. II, 1, 230. Bulling. I, 308). War es ja doch ein Kampf mit einer auf dem nämlichen Boden fußenden Erscheinung, welche nicht nur nach Außen die gesammte Bewegung in den schlimmsten Verruf setzte, sondern auch in das Innere der jungen Gemeinde die drohendste Verwirrung brachte, — ein Kampf mit den „Hausgenossen“, der sich für Zwingli um so verhängnißvoller anließ, als er zu ihnen in einem näheren Verwandtschaftsverhältniß stand denn Luther.

Die ersten Regungen sektirerischer Geistesrichtung waren auf dem zweiten Religionsgespräche (Oktober 1523) hervorgetreten. Die Träger derselben, C. Grebel, Manz u. A., suchten vorerst, in wesentlicher Uebereinstimmung mit Münzer's Zumuthungen an Luther, Zwingli vielfach zur Aussonderung und Begründung einer makellosen Gemeinde von begnadigten Kindern Gottes zu bestimmen. Er wies sie ab. „Das Rotten werde die Kirche nicht säubern; ja in der Kirche werde allezeit etwas zu bessern bleiben und nicht Ein Wesen mit dem Reiche Gottes werden, wie sie sich einbilden.“ Durch unablässige Zubienung des Wortes Gottes sey die Mehrung der Gläubigen zu erzielen, nicht durch Zerreißung des Leibes in viele Theile (II, 1, 231. 234. 345. 371 f. III, 395). Die Spannung erhielt neue Nahrung durch die vermeintliche Zurücksetzung von Grebel und Manz, deren der erstere auf eine griechische, der letztere auf die hebräische Professur meinte aspiriren zu können (II, 1, 308. 371). Von da an war Zwingli ein Lauer, gleich Luther ein Dieb und ein Mörder, der große Drache, der

leibhaftige Antichrist (II, 1. 234. 277 u. ö.). Was sich nicht im Bunde mit ihm in Ausführung bringen ließ, das sollte nun ohne ihn und im Gegensatze zu ihm in's Werk gesetzt werden. Die radikalen Schwärmer suchten mit Münzer und mit dessen Parteigänger, Balthasar Hubmeier, Pfarrer zu Waldshut, Verbindungen anzuknüpfen (II, 1, 374. Bulling. I, 224. 237. und der Wiedert. Urspr. 2). Die Wiedertaufe ward nicht gleich von Anfang, aber bald einmal zum zusammenhaltenden Feldzeichen erhoben (III, 364), um welches das neue Israel, die wahre Gemeinde der Heiligen mit ihren merkwürdigen phantastisch-religiösen, separatistisch-spiritualistischen, communistischen und politisch-revolutionären, auf eine radikale Umgestaltung des Gesammtlebens abzielenden Träumereien sich schaaren sollte (II, 1, 231. 259. 276. 305. 308. III, 364). Grebel taufte zuerst den energischen, geistig regsamen Mönch Blaurock aus Chur, dieser wieder Andere (Füßli I, 189 ff. 246. 265. II, 338). Mit erstaunlicher Schnelligkeit griff bei der allgemeinen Gährung der Gemüther die unklare Bewegung auf dem Lande und über die Gränzen hinaus, namentlich nach St. Gallen zu, um sich. Aus der nächsten Umgebung der Stadt erschienen wiederholt ganze Schaaren in Sack und Asche, mit Stricken umgürtet, und schrieen „Wehe!“ über Zürich, wo „in Kurzem eine wundergroße Verwirrung“ entstand (Bulling. I, 238). Oeftere Zusammenkünfte und Privatgespräche Zwingli's und Anderer mit den Führern der Täufer blieben ohne Erfolg (II. 231 ff. II, 2. 380 f. Bulling. I, 237. III, 363. Mycon. 18). Nachdem auch in den Flammen der Ittinger Karthause ein unheimlicher Geist aufgeflackert hatte und die Zuckungen des deutschen Bauernkrieges sich bereits an den Gränzen der Schweiz bemerkbar machten, glaubte er nicht länger schweigen zu dürfen. Noch vor dem Schlusse des Jahres 1524 wies er daher in der Schrift: „Welche Ursach gebind zu Ufruren, welches die waren Ufrürer sygind“, mit dem Pathos der Indignation die Beschuldigung zurück, daß die Reformation und ihre Predigt des Wortes Gottes den tieferen Grund der revolutionären Erregtheit der Masse bilde. Veranlassung geben allerdings die falschen Freunde des Evangeliums, die fleischlich Gesinnten, unter denen namentlich die Zehnt- und Zinsverweigerer und die Täuferischen — welche durch ihre Werthlegung auf ein äußerlich Ding neuerdings der justitia ex operibus zusteuern und vor der größten Bestie christlichen Lebens, der aufgeblasenen Geisthochfahrt, gewarnt werden — weitläufigere Berücksichtigung finden. Allein die eigentlich Schuldigen seyen eben die, welche jenen ungerechten Vorwurf erheben: die hohen Würdenträger der Kirche mit ihrem Trosse von Pfaffen und Mönchen einerseits, die inconsequenten Beschirmer des Pabstthums, die Fürsten, die weltlichen Machthaber und Reichen mit ihrer Vergewaltigung und herzlosen Ausbeutung des geplagten Volkes andererseits, während die Abhülfe hinwieder doch nur von der freien Verkündigung des Evangeliums und von der consequenten Durchführung seiner Anforderungen zu erwarten stehe. Mit der Frage, wann endlich der „Freiheitsbube“ genug geschälkt haben werde, eilt hierauf Zwingli dem Schlusse der Schrift zu, darin er „ruch“, aber „wahr“ gegen Freund und Feind kämpft. Um zwei Dinge sey es bei der Reformation zu thun, 1) um die Speisung des inwendigen Menschen mit dem süßen Gottesworte, 2) um das Pabstthum, welches „brechen“ müsse; wolle aber Jemand das Evangelium zu einer Erlaubniß des Fleisches machen, so trage hiefür die Obrigkeit das Schwert. (Vgl. VII, 384. Heberle, die Anfänge des Anabaptismus in der Schweiz, in den Jahrbb. für deutsche Theologie, Bd. III. S. 225 ff.) Dem wachsenden Zwiespalte zu wehren, ordnete der Rath, dem Grebel mittlerweilen eine Schutzschrift eingereicht hatte, zuerst auf den 17. Januar, und dann wieder auf den 20. März 1525 ein offenes Gespräch an zwischen den Gegnern und Vertheidigern der Kindertaufe. Die gepflogenen Verhandlungen waren indeß eben so unvermögend, eine Aenderung in den Ansichten und im Verhalten der Ersteren zu bewirken, als alle vorangegangenen. Gleichwohl verfügte der Rath unter Androhung von Landesverweisung die Taufe aller Kinder der antipädobaptistisch Gesinnten innerhalb acht Tagen, ließ einige unter den Widersetzlichen einfangen und verhängte über mehrere

Fremde die in Aussicht gestellte Verbannung (VII, 385. Füßli I, 189. IV, 251 f.). Mehr als durch obrigkeitliches Einschreiten (vgl. II, 1, 235) hoffte Zwingli immer noch auf dem Wege der Belehrung zu erreichen. Es erschienen von ihm kurz nach einander die Bücher: *Vom Touf, vom Wiedertouf und vom Kindertouf* (27. Mai 1525) und: *Vom Predigtamt* (20. Juni).

Die erste Schrift, der Gemeinde St. Gallen gewidmet, wo damals die Täufer bereits über 800 Köpfe stark waren, vertritt theilweise, und abgesehen von der antibaptistischen Lehrentwicklung, die sie enthält, die Stelle eines Referats über die abgehaltenen Gespräche (Bulling. I, 238). Aehnlich wie in dem nur wenige Wochen zuvor veröffentlichten Commentarius gibt Zwingli hier dem Ausdrucke βαπτίζειν in der Schrift die vierfache Beziehung auf die sakramentliche Wassertaufe im gewöhnlichen Verstand, auf die Geistestaufe, welche nur von Gott verliehen werden kann, auf die mit einander verbundene Heilsverkündigung und Taufthätigkeit zugleich, und endlich auf den die christliche Lebensordnung bedingenden Heilsglauben, dem die sinnbildliche verpflichtende Wassertaufe begleitend zur Seite geht. Um sich der Consequenzen seiner Gegner zu erwehren, wider die er den Kampf anfänglich offenbar mehr aus instinktiver Abneigung gegen ihre schwärmerische, alle Berechtigung der geschichtlichen Entwickelung in der kirchlichen Lebensgestaltung negirende Geistesrichtung im Ganzen, als mit klarer Einsicht in das schiboletartige Streitobjekt der Tauflehre unternommen hatte, muß er mit Hülfe bald der einen, bald der anderen der aufgezählten vier Wortbedeutungen seine Zuflucht vielfach zu einer, wir möchten nicht sagen bewußt sophistischen, aber immerhin gewaltthätigen Exegese nehmen. Ueberhaupt trägt die Schrift die deutlichen Spuren der Verlegenheiten, welche ihm bei der Exclusivität seines Schriftprincips das Täuferthum bereitete, an dessen Urhebern er nichts will wahrgenommen haben als „ein saturnische, melancholische Eigenrichtigkeit und Letzköpfige oder aber einen ungemässen Durst der Eeren" (II, 1, 277). Die *Taufe* ist ihm im Gegensatz zur Auffassungsweise aller früheren Theologen *ein anheblich Pflichtzeichen*, welches die Verpflichtung zum Beginn des neuen Lebens in der Nachfolge Christi auferlegt, insofern der Anfang des neuen Lebens und das Zeichen dafür, — als äußerliche Handlung ohne irgend welche reale Wirkung oder auch nur objektive Bedeutung. „Der Wassertauf wird nicht von deß wegen, der ihn annimmt, sondern von den andern Gläubigen wegen gegeben" (243). Wird jedoch die Verpflichtung als deklaratorischer, subjektiver Akt des Täuflings gefaßt, wird ihm die Taufe nur um der Anderen willen zugedient, „als so ein Kriegsmann sich zum ersten laßt anschryben"; so setzt dieß bei dem Betreffenden Bekanntschaft mit der Heilswahrheit und Glauben voraus, woraus sofort wieder die Unstatthaftigkeit der Kindertaufe folgt. Wirklich gesteht auch Zwingli ein, daß er, ausgehend von der Annahme, es seyen die Sakramente zur Befestigung des Glaubens geordnet, sich zur Verwerfung derselben hingeneigt habe (245). Soll also nun gleichwohl ihre Berechtigung behauptet werden, so bleibt nichts Anderes übrig, als den Schwerpunkt der Verpflichtung, die ihr Wesen ausmacht, zu verlegen, d. h. die Taufe muß, statt als eine verpflichtende Kundgebung des Subjekts, vielmehr als eine solche der *Kirche* hingestellt werden, mit der diese uns Gott verschreibt und es auf sich nimmt, uns Christo, dem Hirten unserer Seelen, zuzuführen. Allein diese Wendung ist hier noch nicht klar vollzogen; Subjekt der Verpflichtung ist noch vorwiegend der Täufling, und Zwingli müht sich ab, die Zulässigkeit der Taufe für den Umfang der christlichen Kirche sowohl vor als nach der Erweckung zum Glauben aus den zerstreuten Daten der Schrift darzuthun. Die *Kindertaufe* vertheidigt er sodann vermittelst der beiden Sätze: 1) daß die Kinder der Christen *Gottes* seyen, dem Volke Gottes gehörig, schuldlos, nicht verdammlich, daß somit auch kein Recht vorliege, ihnen das Bundeszeichen des Volkes Gottes *vorzuenthalten*; 2) daß die Taufe die Stelle der *Beschneidung* im Alten Bunde vertrete, daß bei dem Mangel einer herbezüglichen Weisung im Neuen Testament deshalb auf das Alte Testament recurrirt werden müsse und

daß folglich die Taufe den Kindern auch ertheilt werden solle. Den Wiedertäufern gegenüber wird geltend gemacht: die Identität der Johannes- und der Christustaufe (vgl. auch II, 2, 490), die unter Anderem hiedurch unterstützte Unkräftigkeit des bloß symbolischen Taufaktes für die allein an den Glauben gebundene Heilsvermittelung, die bleibende Gültigkeit der in der Jugend empfangenen Taufe, die Unmöglichkeit, einen exegetisch zulässigen Anhaltspunkt für die Wiederholung derselben in der Schrift aufzuzeigen — wobei die aus Apgesch. 19. resultirende Instanz beseitigt werden muß — der principielle Rückfall in den katholischen Gesetzesstandpunkt, den die prätendirte Nothwendigkeit der Wiedertaufe involvire, und der unverzeihliche sittliche Selbstbetrug, der aus der Annahme der Wiedertaufe die Führung eines sündlosen Lebens ableitet. Aber das Widerwärtigste, Unleidlichste ist für Zwingli die separatistische Vermessenheit seiner Antagonisten, in individualistischer Willkürlichkeit, ohne Einwilligung der Gemeinde, der allein die Beurtheilung der Schriftgemäßheit einer Lehre zusteht, durch Auskündung unerwiesener Doktrinen, ein historisch unmotivirtes, den Bestand der Kirche Christi gefährdendes Kirchensystem in Gang zu bringen. Vergl. VII, 387. u. 398: Seditio est, factio, haeresis, non baptismus.

Die letztere Ungehörigkeit ist es denn auch, welche er in der, den gleichfalls bedrohten Toggenburgern gewidmeten Schrift: Von dem Predigtamt, beleuchtet. Nicht sowohl gegen die Lehre als gegen das kirchenzerstörerische Treiben der Partei gerichtet, legt Zwingli unter Zugrundelegung von Ephes. IV, 11—14. dort das Hauptgewicht auf die ihr fehlende Legitimation zur Handhabung des Predigtamtes und zur Leitung der christlichen Gemeinde. So wenig als auf eine äußere, sind die Wiedertäufer im Stande, für ihr verwirrendes Auftreten sich auf eine innere göttliche Sendung zu berufen. Denn daß sie um zeitlicher Güter, um Zehnten und Zinsen willen Aufruhr erregen, daß sie die Zulässigkeit des weltlichen Regiments beanstanden, daß sie um äußerlicher Dinge willen Spaltung unter den Gläubigen anrichten und es eben auf diese, keineswegs auf die Bekehrung der Ungläubigen absehen, daß sie es thun, ohne von einer Gemeinde ordnungsmäßig gewählt zu seyn, beweist hinlänglich, daß sie nicht von dem Gotte des Friedens und der Ordnung erweckt, sondern nichts weiter als revolutionäre, im Dienste der Göttin Eris stehende Selbstboten sind. So sieht sich Zwingli im Streite mit diesen Leuten genöthigt, das abstrakt gehaltene Princip von der alleinigen Autorität der heil. Schrift faktisch zu begränzen! Auch die Forderung, daß die Pfarrer von den freiwilligen Gaben der Gläubigen leben, nicht aber eine Besoldung beziehen sollen, wird ausführlich erörtert.

Die religiösen Wirren waren um so beunruhigender, als ihnen eine auch in den Kantonen Basel, Solothurn und Schaffhausen sich regende, social-politische Bewegung zur Seite ging, welche in ihren Zielen wesentlich mit den Bestrebungen des Bauernaufstandes in Deutschland, in ihren Forderungen mit den wiedertäuferischen Idealen von der Gestaltung des öffentlichen Lebens zusammentraf. Nach einer Reihe von tumultuarischen Auftritten erfolgte aus mehreren Bezirken der Landschaft die Eingabe von Beschwerdeschriften, in denen die Landleute Befreiung von den mit dem Evangelium unvereinbaren Feudallasten und Erweiterung ihrer Freiheiten verlangten. Die begütigende Antwort der Regierung befriedigte nicht. In Töß trat sogar eine Volksversammlung von beiläufig 4000 Mann zusammen, die indeß auf ihren theilweise stürmischen Verlauf einen überraschend friedlichen, fast harmlosen Ausgang nahm. Bald war es eigentlich nur noch die durch ihre große Ausdehnung so lästige Zehntpflichtigkeit, welche das Landvolk in Aufregung erhielt und seinem Unmuthe einen umso nachhaltigeren Vorschub leistete, als nicht allein die Wiedertäufer, sondern auch eine Anzahl evangelisch-kirchlich gesinnter Prediger ihre Rechtmäßigkeit bestritt und überhaupt über ihren biblischen Grund in weiten Kreisen Unklarheit waltete. Um aller Unsicherheit ein Ende zu machen, nahm man daher Anfangs August 1525 abermals zu dem bereits erprobten Mittel eines öffentlichen Gespräches vor Rath und Bürgern

seine Zuflucht. In einem Mandate wurde das Ergebniß desselben zu allgemeiner Kenntniß gebracht und dadurch die Rückkehr der schwer gefährdeten Ordnung herbeigeführt. Zwingli, der für die Aufrechterhaltung der bürgerlichen Rechtsordnung in die Schranken trat, wurde diesmal hart gedrängt durch den juridisch gebildeten Unterschreiber Am-Grüt. Er stellte die Zuläßigkeit der Berufung auf die mosaische Institution in Abrede; dagegen basirte er die Verbindlichkeit der Zehntentrichtung auf die privatrechtliche Natur der Zehnten, welche sowohl nach göttlichem als menschlichem Recht respektirt seyn wolle (II, 2, 362 ff. Bulling. I, 265—286).

Hatte der ehrbare Theil des irre gewordenen Landvolks eine seltene Empfänglichkeit für Belehrung an den Tag gelegt, so verharrte hingegen die Faktion der Wiedertäufer ungeachtet des neubefestigten Ansehens der Obrigkeit in ihrer fanatischen Starrköpfigkeit und in ihrem angestammten Trotz. In den aufgewiegelten Bezirken gingen viele der trüben Elemente zu ihr über; mächtiger als zuvor griff sie um sich. Um nun theils der beständigen Beschwerde der Führer zu begegnen, man sey noch nie gründlich auf ihre Argumente eingegangen, und Zwingli vorab habe sie in allen bisherigen Verhandlungen nicht zum Worte kommen lassen, theils um den Verdacht abzuwenden, als sey es auf eine gewaltsame Unterdrückung der mißbeliebigen Störenfriede abgesehen, ließ sich der Rath, freilich nicht ohne Widerstreben, auf Zwingli's und seiner Freunde Verlangen nochmals zur Anordnung eines Gesprächs, bereits des dritten in diesem Jahre, herbei. Am Tage vor dem Beginn desselben unterzeichnete Zwingli die in einem fast übermüthigen Tone gehaltene sarkastische Streitschrift: Uiber Doctor Balthazar's Toufbüchlin*), worin er „die Summe der besten Gründen beider Par[illegible] (Bulling. I, 296) niederlegte und zugleich bestimmter als früher die Taufe nicht [illegible] die symbolische Versiegelung des gläubigen Sünders faßt, der den Eintritt in die [illegible] liche Gemeinschaft nachsucht, sondern im Gegentheil, sie als die kirchliche „[illegible] bung unter das Volk Gottes", als die auf die vorausgesetzte Erwählung basi[illegible] der Kirche ausgehende, symbolisch-rituelle Aufnahme des Individuums in den [illegible] derselben bestimmt (II, 1, 347). Das Gespräch, zu welchem unter Zusich[illegible] geschmälerter Redefreiheit außer zwölf verordneten Zeugen aus der Herrsc[illegible] ningen, dem Hauptheerde der Wiedertäuferei, Jedermann geladen war, der [illegible] Schriftbeweise entbieten wollte, „daß die Kindertaufe vom Teufel erdacht und die [illegible] taufe recht sey", wurde nicht ohne ergötzliche Zwischenfälle durch Grebel, M[illegible] Blaurock auf der einen, durch Zwingli, Judä und Megander auf der anderen [illegible] der Großmünster-Kirche vor einer sehr ansehnlichen Zuhörermenge über die von [illegible] am Schlusse seiner Schrift: Vom Touf u. s. w. gestellten Thesen geführt und [illegible] drei volle Tage (6. bis 8. Novbr.). Das Urtheil des Raths und aller Uneing[illegible] menen ging dahin, es haben Zwingli und seine Freunde die Lehrsätze der Wieder[illegible] mit überwältigenden Gründen der Schrift widerlegt, die Nichtigkeit ihres Unters[illegible] überzeugend dargethan, desgleichen auch die Statthaftigkeit der Kindertaufe genügen[illegible] Licht gestellt. Auf Grund dessen wurde die schwärmerische Genossenschaft als unzu[illegible] Sekte und Rotte erklärt. Die Häupter, die sich indeß nicht für überwunden erac[illegible] wurden ernstlich vermahnt, ihrem Irrthum zu entsagen. Auf ihre Weigerung [illegible] Thürmung einer ziemlichen Zahl von Täufern, bald darauf wieder deren Frei[illegible] unter Bedrohung und ein förmliches Verbot der Wiedertaufe bei Strafe vo[illegible] Mark Silber für Jedermann (30. November).

Das November-Gespräch hatte zur Aufklärung der öffentlichen Meinung [illegible] trübe Täuferthum nicht wenig beigetragen und insofern der weiteren Verbreitung [illegible] verlockenden Schwarmgeisterei im Volke einen heilsamen Damm entgegengesetzt. [illegible]

---

*) Balth. Hubmeier, Pfarrer in Waldshut, hatte sich um Ostern 1525 mit etwa 110 Personen von Roubli taufen lassen, nachher selber die Wiedertaufe an ungefähr 300 vorgenommen und wider Zwingli und die Zürcher: „Von dem christlichen Tauf der Gläubigen", geschrieben (11. Juli 1525). S. den Artikel.

ktirerischen Richtungen und der ihnen eigenen Beschränktheit, an der jeweilen, aller-
meist unbewußt, auch die selbstsüchtige σάρξ ihren Antheil hat, verfangen keine
mentationen. Das gelinde Verfahren der Regierung verfehlte seinen Zweck voll-
en. Die Aufwiegelung nahm ihren ungehemmten Fortgang. Die Anwesenheit
ach Zürich geflüchteten „Propheten" Hubmeier veranlaßte fortgesetzte Verhand-
n, in welchen theils Zwingli, theils Judä, Myconius und Hofmeister mit ihm
irten, bis er sich endlich zu einem heuchlerischen Widerrufe herbeiließ (VII, 536 f.
on. 19.; s. den Art. Bd. VI, 302). Die sittliche Ungebundenheit, die Verkehrung
vangelischen Freiheit in fleischliche Zuchtlosigkeit, die nuptiae spirituales (ut unum
nus spiritum, ita et unum corpus sumus), haarsträubende Excesse in St. Gallen
ten die Partei vollends in Verruf. Immer lauter wurde strengeres Einschreiten
sie verlangt. Es erschien das Mandat vom 7. März 1526, welches auf die
ertaufe und deren Begünstigung die Strafe der Ertränkung setzte. Zur Ermög-
g einer leichtern Controlirung ordnete man überdem die Errichtung von Tauf- und
istern an (30. Mai; Bulling. I, 381). Indeß stillte auch dieß die hochgehenden
der Bewegung nicht. In der Herrschaft Grüningen dauerte die Widersetzlichkeit
ie obrigkeitlichen Erlasse ungebrochen fort. Die täuferischen Prediger, denen die
auf dem Lande keineswegs überall die Spitze zu bieten vermochten, traten je
je ungestümer auf. Versammlungen wurden gehalten in Wald und Feld. Als
lle anderen Mittel der Beschwichtigung erschöpft waren, die Unruhstifter jede
ung, sich der kirchlichen und bürgerlichen Ordnung zu fügen, trotzend von der
ewiesen hatten, wurde Blaurock ausgepeitscht, an dem gelehrten Manz aber
uar 1527), später an noch zwei Anderen (September 1528) — die angedrohte
ung vollzogen. Wie weit Zwingli mit dieser, unter den damaligen Verhältnissen
n etwas befremdlichen Maßregel einverstanden war, läßt sich schwer bestimmen.
ist sicher, daß er in richtiger Würdigung seiner eigenen Position, besonders zu
wiederholte Fürsprache zu Gunsten der excentrischen Parteihäupter eingelegt hat
255). Auch ließ er sich der Verbissenheit dieser Leute gegenüber, unter Beob-
einer bewunderungswürdigen Geduld, wenigstens nicht von seinen Grundprin-
bbringen, die Verirrung mit den Waffen des Geistes und stetem Rückgang auf
rität der Schrift zu bekämpfen, so wenig er andererseits die Nothwendigkeit
endung ernster Repressivmaßregeln gegen die radical-revolutionären Umtriebe
de stellen konnte*) Um vorab die Geistlichen in die Verfassung zu setzen, einen
chen Widerstand zu leisten, und zugleich zur Unterstützung seiner früheren Dar-
n, veröffentlichte er (31. Juli 1527) mit specieller Rückbeziehung auf eine gegen
ichtete Widerlegung noch eine letzte Schrift in dem dornenreichen Handel: In
aptismarum Strophas elenchus. Zur Kenntniß der zürcherischen
ngeister und des sich stets gleichen Sektenwesens äußerst wichtig, bietet indeß
ich rücksichtlich der Lehrgestaltung, mit Ausnahme der stärkeren Hervorhebung des
s der Erwählung, kein neues Moment. Entgegen dem anabaptistischen Haupt-
nte: Apostoli non leguntur baptizavisse infantes, ergo baptizandi non sunt,
den Nerv der Zwingli'schen Beweisführung die in die reformirte Kirchenlehre
gangenen Sätze: die Kinder der Christen befinden sich innerhalb der Kirche Christi
es Bundes der Gnade, sie sind membra populi Dei; so lange nun Gott nicht
Gegentheil davon zu Tage bringt, wollen sie daher auch schon vor ihrer Erweckung
Glauben als Auserwählte, als Kinder Gottes in Kraft der Erwählung betrachtet
und soll ihnen folglich das neutestamentliche signum foederis nicht vorenthalten

*) Bulling. I, 381. Füßli I, 270 Anm. IV, 239. 265. Etwas tendenziös apologetisch wird
ch wohl seyn, wenn Myconius S. 19 sagt: Tandem ergo carcere, proscriptionibus, morte
a perjuros, inobedientes, seditiosos, non jam contra Catabaptistas, Senatus com-
batur grassari, ni falsum maluisset quam verum, seditiones quam pacem, malum quam
m.

seine Zuflucht. In einem Mandate wurde das Ergebniß desselben zu allgemeiner Kenntniß gebracht und dadurch die Rückkehr der schwer gefährdeten Ordnung herbeigeführt. Zwingli, der für die Aufrechterhaltung der bürgerlichen Rechtsordnung in die Schranken trat, wurde diesmal hart gedrängt durch den juridisch gebildeten Unterschreiber Am-Grüt. Er stellte die Zulässigkeit der Berufung auf die mosaische Institution in Abrede; dagegen basirte er die Verbindlichkeit der Zehntentrichtung auf die privatrechtliche Natur der Zehnten, welche sowohl nach göttlichem als menschlichem Recht respektirt seyn wolle (II, 2, 362 ff. Bulling. I, 265—286).

Hatte der ehrbare Theil des irre gewordenen Landvolks eine seltene Empfänglichkeit für Belehrung an den Tag gelegt, so verharrte hingegen die Faktion der Wiedertäufer ungeachtet des neubefestigten Ansehens der Obrigkeit in ihrer fanatischen Starrköpfigkeit und in ihrem angestammten Trotz. In den aufgewiegelten Bezirken gingen viele der trüben Elemente zu ihr über; mächtiger als zuvor griff sie um sich. Um nun theils der beständigen Beschwerde der Führer zu begegnen, man sey noch nie gründlich auf ihre Argumente eingegangen, und Zwingli vorab habe sie in allen bisherigen Verhandlungen nicht zum Worte kommen lassen, theils um den Verdacht abzuwenden, als sey es auf eine gewaltsame Unterdrückung der mißbeliebigen Störenfriede abgesehen, ließ sich der Rath, freilich nicht ohne Widerstreben, auf Zwingli's und seiner Freunde Verlangen nochmals zur Anordnung eines Gesprächs, bereits des dritten in diesem Jahre, herbei. Am Tage vor dem Beginn desselben unterzeichnete Zwingli die in einem fast übermüthigen Tone gehaltene sarkastische Streitschrift: Uiber Doctor Balthazar's Toufbüchlin*), worin er „die Summe der besten Gründen beider Parthen" (Bulling. I, 296) niederlegte und zugleich bestimmter als früher die Taufe nicht als die symbolische Versiegelung des gläubigen Sünders faßt, der den Eintritt in die kirchliche Gemeinschaft nachsucht, sondern im Gegentheil, sie als die kirchliche „Zuschreibung unter das Volk Gottes", als die auf die vorausgesetzte Erwählung basirte, von der Kirche ausgehende, symbolisch-rituelle Aufnahme des Individuums in den Schooß derselben bestimmt (II, 1, 347). Das Gespräch, zu welchem unter Zusicherung ungeschmälerter Redefreiheit außer zwölf verordneten Zeugen aus der Herrschaft Grüningen, dem Hauptheerde der Wiedertäuferei, Jedermann geladen war, der sich zum Schriftbeweise entbieten wollte, „daß die Kindertaufe vom Teufel erdacht und die Wiedertaufe recht sey", wurde nicht ohne ergötzliche Zwischenfälle durch Grebel, Manz und Blaurock auf der einen, durch Zwingli, Judä und Megander auf der anderen Seite in der Großmünster-Kirche vor einer sehr ansehnlichen Zuhörermenge über die von Zwingli am Schlusse seiner Schrift: Vom Touf u. s. w. gestellten Thesen geführt und währte drei volle Tage (6. bis 8. Novbr.). Das Urtheil des Raths und aller Uneingenommenen ging dahin, es haben Zwingli und seine Freunde die Lehrsätze der Wiedertäufer mit überwältigenden Gründen der Schrift widerlegt, die Nichtigkeit ihres Unterfangens überzeugend dargethan, desgleichen auch die Statthaftigkeit der Kindertaufe genügend in's Licht gestellt. Auf Grund dessen wurde die schwärmerische Genossenschaft als unzulässige Sekte und Rotte erklärt. Die Häupter, die sich indeß nicht für überwunden erachteten, wurden ernstlich vermahnt, ihrem Irrthum zu entsagen. Auf ihre Weigerung folgte Thürmung einer ziemlichen Zahl von Täufern, bald darauf wieder deren Freilassung unter Bedrohung und ein förmliches Verbot der Wiedertaufe bei Strafe von ein Mark Silber für Jedermann (30. November).

Das November-Gespräch hatte zur Aufklärung der öffentlichen Meinung über das trübe Täuferthum nicht wenig beigetragen und insofern der weiteren Verbreitung der verlockenden Schwarmgeisterei im Volke einen heilsamen Damm entgegengesetzt. Allein

*) Balth. Hubmeier, Pfarrer in Waldshut, hatte sich um Ostern 1525 mit etwa 110 Personen von Roubli taufen lassen, nachher selber die Wiedertaufe an ungefähr 300 vorgenommen und wider Zwingli und die Zürcher: „Von dem christlichen Tauf der Gläubigen", geschrieben (11. Juli 1525). S. den Artikel.

bei sektirerischen Richtungen und der ihnen eigenen Beschränktheit, an der jeweilen, allerdings meist unbewußt, auch die selbstsüchtige σάρξ ihren Antheil hat, verfangen keine Argumentationen. Das gelinde Verfahren der Regierung verfehlte seinen Zweck vollkommen. Die Aufwiegelung nahm ihren ungehemmten Fortgang. Die Anwesenheit des nach Zürich geflüchteten „Propheten" Hubmeier veranlaßte fortgesetzte Verhandlungen, in welchen theils Zwingli, theils Judä, Myconius und Hofmeister mit ihm disputirten, bis er sich endlich zu einem heuchlerischen Widerrufe herbeiließ (VII, 536 f. Mycon. 19.; s. den Art. Bd. VI, 302). Die sittliche Ungebundenheit, die Verkehrung der evangelischen Freiheit in fleischliche Zuchtlosigkeit, die nuptiae spirituales (ut unum habemus spiritum, ita et unum corpus sumus), haarsträubende Excesse in St. Gallen brachten die Partei vollends in Verruf. Immer lauter wurde strengeres Einschreiten gegen sie verlangt. Es erschien das Mandat vom 7. März 1526, welches auf die Wiedertaufe und deren Begünstigung die Strafe der Ertränkung setzte. Zur Ermöglichung einer leichtern Controlirung ordnete man überdem die Errichtung von Tauf- und Eheregistern an (30. Mai; Bulling. I, 381). Indeß stillte auch dieß die hochgehenden Wogen der Bewegung nicht. In der Herrschaft Grüningen dauerte die Widersetzlichkeit gegen die obrigkeitlichen Erlasse ungebrochen fort. Die täuferischen Prediger, denen die Pfarrer auf dem Lande keineswegs überall die Spitze zu bieten vermochten, traten je länger, je ungestümer auf. Versammlungen wurden gehalten in Wald und Feld. Als zuletzt alle anderen Mittel der Beschwichtigung erschöpft waren, die Unruhstifter jede Zumuthung, sich der kirchlichen und bürgerlichen Ordnung zu fügen, trotzend von der Hand gewiesen hatten, wurde Blaurock ausgepeitscht, an dem gelehrten Manz aber (5. Januar 1527), später an noch zwei Anderen (September 1528) — die angedrohte Ertränkung vollzogen. Wie weit Zwingli mit dieser, unter den damaligen Verhältnissen immerhin etwas befremdlichen Maßregel einverstanden war, läßt sich schwer bestimmen. So viel ist sicher, daß er in richtiger Würdigung seiner eigenen Position, besonders zu Anfang, wiederholte Fürsprache zu Gunsten der excentrischen Parteihäupter eingelegt hat (II, 1, 255). Auch ließ er sich der Verbissenheit dieser Leute gegenüber, unter Beobachtung einer bewunderungswürdigen Geduld, wenigstens nicht von seinen Grundprincipien abbringen, die Verirrung mit den Waffen des Geistes und stetem Rückgang auf die Autorität der Schrift zu bekämpfen, so wenig er andererseits die Nothwendigkeit der Anwendung ernster Repressivmaßregeln gegen die radical-revolutionären Umtriebe in Abrede stellen konnte*) Um vorab die Geistlichen in die Verfassung zu setzen, einen erfolgreichen Widerstand zu leisten, und zugleich zur Unterstützung seiner früheren Darlegungen, veröffentlichte er (31. Juli 1527) mit specieller Rückbeziehung auf eine gegen ihn gerichtete Widerlegung noch eine letzte Schrift in dem dornenreichen Handel: In Catabaptismarum Strophas elenchus. Zur Kenntniß der zürcherischen Schwarmgeister und des sich stets gleichen Sektenwesens äußerst wichtig, bietet indeß das Buch rücksichtlich der Lehrgestaltung, mit Ausnahme der stärkeren Hervorhebung des Begriffs der Erwählung, kein neues Moment. Entgegen dem anabaptistischen Hauptargumente: Apostoli non leguntur baptizavisse infantes, ergo baptizandi non sunt, bilden den Nerv der Zwingli'schen Beweisführung die in die reformirte Kirchenlehre übergegangenen Sätze: die Kinder der Christen befinden sich innerhalb der Kirche Christi und des Bundes der Gnade, sie sind membra populi Dei; so lange nun Gott nicht das Gegentheil davon zu Tage bringt, wollen sie daher auch schon vor ihrer Erweckung zum Glauben als Auserwählte, als Kinder Gottes in Kraft der Erwählung betrachtet seyn und soll ihnen folglich das neutestamentliche signum foederis nicht vorenthalten

*) Bulling. I, 381. Füßli I, 270 Anm. IV, 239. 265. Etwas tendenziös apologetisch wird es doch wohl seyn, wenn Myconius S. 19 sagt: Tandem ergo carcere, proscriptionibus, morte contra perjuros, inobedientes, seditiosos, non jam contra Catabaptistas, Senatus compellebatur grassari, ni falsum maluisset quam verum, seditiones quam pacem, malum quam bonum.

erlassene „Sendschreiben an gemeine drey Bünde in Rhätien“ (VII, 380) und: Ein Antwurt H. Zwingli's, Valentino Compar, alt Landschreiber zu Uri gegeben (27. April 1525). Einzig die letzte dieser Schriften, welche mit Ausnahme der ersten sämmtlich in die arbeitsschwerste Zeit des Kampfes mit den Wiedertäufern fallen und gleichmäßig von dem unerschütterlichen Glaubensmuthe Zwingli's unter den mannichfachsten Bedrängnissen zeugen, ist von größerem Umfange. Sie verbreitet sich lichtvoll über diejenigen Punkte seiner Lehre, welche von Compar in einem nicht mehr vorhandenen Schriftstück in Anspruch genommen worden waren — über das Verhältniß von Evangelium und Kirche, von Schrift und Tradition, über die Autorität der Kirchenväter, besonders eingehend über die Bilderverehrung und schließlich über das Fegfeuer.

Im Schooße der katholischen Partei wurde mittlerweile ein Plan betrieben, von dessen Ausführung man sich voraussichtlich mehr Erfolg versprechen durfte, als von drohenden Vorstellungen und Rüstungen, von Reibungen und Gewaltthaten, Verfolgungen und Hinrichtungen. Ohnehin ließ sich das kecke Schutz- und Trutzargument Zwingli's daß sie Gottes Wort für sich hätten, sowie das stereotype Entbieten der Zürcher, von den Neuerungen abzustehen, sobald sie aus der Schrift des Irrthums überwiesen würden, auf die Dauer nicht einfach ignoriren (Bulling. I, 331). Man verfiel also schon ziemlich bald auf den Gedanken eines imposanten eidgenössischen Religionsgespräches, dessen Anordnungen sich ja so treffen ließen, daß es zum Vortheil seiner Veranstalter ausfallen mußte. Vornehmlich war es der arglistige Generalvikar Dr. Faber, seit seiner Niederlage in Zürich Zwingli's bitterster Feind, welcher mit angelegentlicher Geschäftigkeit auf dessen Zustandekommen hinarbeitete und sich zu dem Ende nicht nur mit den inländischen Führern der Päbstlichen, sondern auch mit dem Erzherzog Ferdinand und mit dem schwäbischen Bund in Verbindung setzte (II, 2, 454). Die Inconsequenz, wonach er früher als getreuer Vertreter der Hierarchie gegen die Zuständigkeit öffentlicher Disputationen zur Erledigung von Lehrstreitigkeiten sein Veto eingelegt hatte, kam ihm nicht in Betracht Angesichts der Hoffnung, auf diesem Wege dem Reformator einen zermalmenden Schlag beibringen, von dem erschütterten Gebäude der Kirche den Einsturz abwenden zu können (II, 2, 402. 459. 468 u. ö.). In wieweit zur Förderung des Unternehmens Geldspenden in Anwendung gebracht wurden, wie man in Zürich wissen wollte, mag dahingestellt bleiben (II, 2, 479. 482. 456. 499). Genug, zum Vorkämpfer wurde Dr. Eck in Ingolstadt auserſehen. In Zuschriften an die Tagsatzung (13. Aug. und 26. Sept. 1524) machte er sich anheischig, wo und wann ihr gelegen sey, den Beweis für die Schriftwidrigkeit der Lehre Zwingli's zu leisten. Zwingli lud ihn ungesäumt nach Zürich ein. Der Rath stellte ihm einen förmlichen Geleitsbrief zu. Unter dem Vorgeben, den Entscheid der Tagsatzung abwarten zu müssen, erklärte indeß Eck, von demselben nicht Gebrauch machen zu können (II, 398—415). Ueber den weiteren Verhandlungen, während deren auch Pabst Clemens VII. Vorschläge übermittelte (II, 2, 387 ff. Bulling. I, 326) und aus welchen sich immer deutlicher ergab, was für Erfolge man sich bis tief nach Deutschland hinein von dem projektirten Gespräche versprach, verstrichen noch volle anderthalb Jahre. Endlich, nachdem die Kantone noch unterschiedliche Anstrengungen gemacht, Zürich zum Mindesten zur Wiederherstellung der Messe zu bewegen (II, 2, 343. 382. Bulling. I, 292. 298), wurde zuerst von acht, später mit Ausschließung der Zürcher Gesandten von sämmtlichen zwölf Ständen die Abhaltung der Disputation beschlossen und, Dank den Umtrieben Faber's, als Ort für dieselbe die kleine Stadt Baden bezeichnet, wo acht Orte zu gebieten hatten. Das heftige Ausschreiben auf den 16. Mai 1526 führte in sehr bezeichnender Weise als Zweck an: „damit der Zwingli und seines Gleichen in der Eidgenossenschaft ihres verführerischen Lehrens geschweigt und etlichermaßen das gemeine Volk von den Irrthümern abgewendet und ruhig gemacht werde“ (Bulling. 337). Der Ausgang der großen eidgenössischen Disputation durfte also nicht erst abgewartet werden;

das Urtheil stand im Voraus fest. Noch hing indeß Vieles davon ab, ob Zwingli sich persönlich einfinden werde oder nicht. Die Gegner ließen nichts unversucht, um ihn und die Zürcher dazu zu bewegen. Der Geleitsbrief, der zu seinen und seiner Freunde Handen ausgestellt wurde, enthielt die unter den obwaltenden Umständen auffällige Clausel: „sofern sich Jedermann geleitlich halte“ (Bulling. 344. WW. II, 2, 460).

Zu Zürich befand man sich in nicht gewöhnlicher Verlegenheit. Auf Zwingli's Person war es wesentlich abgesehen. Sollte er nun in Baden seine Sache verfechten? sollte er es nicht thun? Im ersten Falle setzte er ohne Noth Freiheit und Leben auf's Spiel, im letzteren lud er den Schein der Feigheit und der mangelnden Zuversicht in die Begründetheit seines Werkes auf sich. Eck und Faber hatten erklärt, wider die Ketzer müsse man mit Feuer und Schwert disputiren; Tagboten ließen verlauten, man sey ihnen weder Zusage noch Geleit zu halten schuldig; wegen reformatorischer Aeußerungen waren zu Schwyz zehn Tage vor Eröffnung des Gesprächs zwei Männer, darunter ein Priester, unter Faber's Vorsitz der Prediger Hügli verbrannt worden; Aehnliches war zu Luzern und im Thurgau geschehen; der giftige Mönch Thomas Murner hatte auf der Kanzel ausgerufen: „Zwingli, ich künde dir nun Leib und Leben ab!“ u. s. w. (II, 2, 421 f. 452. 463. 468. 472. VII, 483. 508. Bulling. I, 340. 342). Unter solchen Auspicien erkannte es Zwingli im klaren Bewußtseyn um den ihm von Gott gewordenen Beruf als sittliche Pflicht, sich in Baden nicht „baden“ zu lassen (II, 2, 473). Gleich vom ersten Beginn der Verhandlungen an hatte er oft die bestimmte Deklaration abgegeben, und suchte ihr eine möglichst große Publicität zu verschaffen, nichts könne ihm willkommener seyn als eine freie Disputation auf Grund der Schrift; zu Zürich, in Gegenwart seiner Gemeinde, sey er erbötig, Rede und Antwort zu stehen, nicht weniger auch in Schaffhausen, St. Gallen oder Bern; nach Baden dagegen, in die Gewalt der fünf Orte, wolle er nicht. Die Regierung, nach eingehenden Berathungen, stellte sich auf den nämlichen Standpunkt. Sie ging so weit, Zwingli förmlich zu untersagen, sich nach Baden zu verfügen, nachdem sie ihn zuvor schon angehalten hatte, sein Anerbieten zu einer auswärtigen Disputation zurückzunehmen. Dem Drängen der Tagherren begegnete man mit Berufung auf das Bundesrecht, demgemäß jeder Beklagte an seinem Wohnsitze und vor dem zuständigen Gerichte belangt werden solle (II, 1, 18). Je näher übrigens der fixirte Termin rückte, desto höher stieg in beiden Lagern die Aufregung, desto giftiger und derber wurden die gegenseitigen Auslassungen. Gleich einem gereizten Löwen biß der tausendfach verketzerte Zwingli in einer ganzen Reihe von kleineren Schutz- und Streitschriften um sich, welche nach jeder neuen Phase der Unterhandlungen immer wieder dasselbige Thema behandeln: die Gründe seiner Ablehnung und die Bedingungen, unter denen er bereit sey, anderwärts eine Disputation zu bestehen. Die letzten Würfe und Gegenwürfe wechselte er mit Faber auf dessen hochtrabende Herausforderung. Noch unterm 15. Mai trat er unter dem Titel: Die ander Geschrift Zwinglins an D. Joh. Faber, mit einer Appellation an die Christenheit hervor, worin er gleich Eingangs schreibt: „Es pfeifen alle Päpstler auf dem letzten Löchlein, darum sind sie so ungestüm“, und die Faber'schen Zulagen Punkt für Punkt zurückgibt. Er sey es, der an Zürich nach Baden vorüberfliehe und sich fürchte! Am Eröffnungstage aber (21. Mai) übersandte er: „Die erste kurze Antwort über Eggen sieben Schlußreden“, und zwei Wochen später, noch vor Ablauf des Gesprächs, für das wir auf Bd. I. S. 658 und III, 633 f. verweisen: „Die ander Antwort über etlich unwahrhaft, unchristlich Antworten, die Egg auf der Disputation zu Baden gegeben hat.“ Sein Anerbieten, jeweilen bis zum anderen Morgen von Zürich aus eine schriftliche Beantwortung desjenigen einzureichen, was Eck Tags zuvor in Baden gesprochen, sofern man ihn davon in Kenntniß setze, war nicht berücksichtigt worden. Dadurch ließ er sich jedoch nicht abhalten, ob auch abwesend, gleichwohl thätig in den Gang der Verhandlungen einzugreifen. Täglich wurden ihm die Eck'schen Argumentationen mitgetheilt,

täglich unterstützte er die evangelischen Sprecher durch Uebersendung von höchst erwünschtem Material zu deren Beleuchtung. „Ich bin in sechs Wochen nie in das Bett gekommen“, bezeugte er damals, als Oekolampad's gewöhnlicher Bote ihn in der Pfingstnacht zur Mitternachtszeit aus dem Schlafe weckte, und Myconius schreibt: Magis vero laboravit Zwinglius currendo, cogitando, vigilando, consulendo, monendo, scribendo et literas et libellos, quos Badenam miserat, quam laborasset disputando vel inter medios hostes, praesertim contra caput adeo veritatis ignarum. Oekolampad aber urtheilte, wenn Zwingli sich zur Disputation gestellt hätte, so hätten sie beide auf dem Scheiterhaufen geendet (Bulling. I, 351).

Statt übrigens die Schlichtung der vorhandenen Zerwürfnisse anzubahnen, hat das pomphafte Religionsgespräch, welches der Zeit nach beinahe mit dem ersten Reichstage zu Speier zusammenfiel, die Kluft vielmehr befestigt und erweitert. Die große Majorität erklärte sich selbstverständlich gegen die wenigen Vertreter des Evangeliums. Aeußerlich waren sie unterlegen. Dem Siegesgeschrei der Römlinge lieh Dr. Murner in wüsten Schmähungen auf Zwingli und dessen Feigheit einen entsprechenden Ausdruck. Auch Eck hatte ihn öffentlich als den Tyrannen von Zürich, als Schänder der Heiligen und Kirchenräuber ausgerufen. Durch Beschluß von neun Ständen, denen Bern und Basel nicht beitraten, wurde über ihn und seine Genossen nun sofort der große Bann verhängt, jede Verbreitung seiner und verwandter Schriften untersagt und der unabänderliche Wille zu erkennen gegeben, sich in der Behauptung des kirchlichen Herkommens gegenseitig zu unterstützen, der entgegenstehenden Regungen sich durch gemeinsame Maßregeln zu erwehren (Bulling. I, 355). An den Rath von Zürich stellte man, unter Androhung, man werde die Beschwerden bei den zürcherischen Gemeinden anhängig machen, die gemessene Forderung, Zwingli zum Abstehen von seinen Verunglimpfungen anzuhalten (II, 2, 500). Zwingli's Gegenvorstellung: An der Eidgenossen Boten zu Baden versammelt (14. Juni), durchzieht Etwas von heiligem Zorn. Bei aller Ehrerbietigkeit in der Form setzt er hier nun auch seinen Beschwerden gegen die Kantone ein gebührendes Denkmal. „Ich bin das unser Aller Vaterland schuldig“, schreibt er gegen den Schluß, „daß ich wider alle Papstsäulen die Wahrheit schirme, daß wir nicht unter des Papstthums und seiner Schulen, auch der päpstlichen Doktoren Gewalt und Eigenschaft gedrängt werden, welches unsern Nachkommen nachtheiliger sein würde, als wenn man sich unterstände, uns die zeitliche Freiheit zu nehmen; und ich werde mich also wider alle Lehre, die sich wider Gott aufrichtet, mit Gott aufrichten und strüssen, dieweil ich leb, auch mein Ehr, sofern deren Verletzung zu Gottes Schmach gereicht, retten; und wo ich das nicht thät, dann wär ich ein verlogen ehrlos Mann“ (I, 2, 506).

Wie wenig Zürich gewillt war, den anmaßlichen Zumuthungen der Orte Gehör zu schenken, bewies es sowohl durch ein abermaliges Manifest an die Landschaft, als durch die energische Vertheidigung Zwingli's in der ihm abgeforderten Antwort an die Tagsatzung. Aber auch ein gut Theil der Stände war entschlossen, nicht mehr zurückzugehen. Die Zeit der fruchtlosen Unterhandlungen schien vorüber; an deren Stelle sollte die Aktion treten. Als daher in jenen Tagen die periodische Erneuerung der eidgenössischen Bünde vorgenommen werden sollte, weigerten sich sieben Orte, Denen von Zürich, Basel, St. Gallen und Mühlhausen zu schwören. Sie haben dadurch den Anstoß zu einer völlig veränderten Parteistellung, so wie zu den späteren Scheidungen in der Eidgenossenschaft gegeben (Bulling. I, 362). Denn die unbeugsame Härte, gepaart mit provocirender Anmaßlichkeit, verbitterte nicht nur allerorten die Freunde der Reformation, sondern verdroß überdem auch vielfach die Besonneneren unter den Gegnern derselben. Niemand konnte sich jetzt mehr die Gefahr des sich nahenden Bürgerkrieges verhehlen. Sie wurde noch einmal abgewendet durch die unerwartete Werbung, welche Franz I. gegen den Kaiser gestattet wurde. Die leidenschaftliche Gereiztheit erfuhr unterdessen keine Abnahme. Murner's Schmäh-Kalender mit dem Bildnisse Zwing-

li's am Galgen erfreute sich hoher Protektion. Zwingli blieb ebenfalls nicht passiv. Noch in zwei kleinen Druckschriften kämpfte er wider Faber's Machinationen. Nachdrücklich verlangte er die Veröffentlichung der Badener Akten, deren Mittheilung man anfänglich sogar den betheiligten Kantonen verweigerte. Namentlich aber kränkten wiederholte Anläufe der sieben Orte, sich in die inneren Angelegenheiten der übrigen einzumischen, das reizbare Gefühl der kantonalen Selbstständigkeit. Unversehens hatten Bern, Basel, St. Gallen, Schaffhausen und Appenzell, die keine Lust empfanden, sich durch das Ungestüm der anderen fortreißen zu lassen, eine Mittelstellung eingenommen. In der öffentlichen Meinung vollzog sich ein mächtiger Umschwung. Die Reaktion, welcher die Badener Disputation zur Basis dienen sollte, hatte bereits zum Theil in ihr Gegentheil umgeschlagen, so daß im Frühjahr 1527 die fünf Waldkantone mit Freiburg und Wallis sich entschlossen, von nun an ihre eigenen Wege zu gehen und die Grundlagen zu einem Schutz- und Trutzbündniß festzustellen (Bulling. I, 388).

c) Ehe wir aber die letzten Entwickelungen der durch Zwingli getragenen Bewegung in der Schweiz weiter verfolgen, müssen wir des dritten gleichzeitigen Kampfes gedenken, der sich nicht mehr, wie der mit den Wiedertäufern, vorherrschend auf den eigenen Kanton, noch auch wie derjenige mit den papistischen Eidgenossen, auf das weitere Vaterland einschränkte, sondern weit über die Gränzen des letzten hinausgriff und eine welthistorisch universelle Bedeutung erlangt, auch die theologische Eigenthümlichkeit Zwingli's erst in's klare Licht gestellt hat: das viel verhandelte Zerwürfniß mit Luther und seinen Anhängern über die beiderseitige Auffassung des Abendmahls.

Ueber das Abendmahl hatte sich Zwingli zuerst im Gegensatz zu der römischen Messe und dem ihr zu Grunde liegenden Opferbegriff dahin ausgesprochen, daß es nicht eine Wiederholung, sondern seiner Abzweckung nach ein Wiedergedächtniß, eine eindrückliche symbolische Vergegenwärtigung des Opfers Christi am Kreuz und eine Sicherung, ein Pfand der durch dieses einmalige Opfer vollbrachten Erlösung für den blöden Glauben sey. Er ging also rein historisch zu Werke. Indem er die Transsubstantiationstheorie kategorisch abweist, erklärt er gleich von Anfang an das Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi nach Maßgabe von Joh. 6. als einen Glaubensakt. Von Anfang an betont er, daß das Fleisch zu nichts nütze sey. Es solle das Abendmahl nichts weiter seyn, als ein Wiedergedächtniß des, „das einest geschehen ist"; Christus habe uns in ihm ein gewiß sichtbar Zeichen seines Fleisches und Blutes gelassen; er habe darin seinem ewig gültigen Versöhnungstode, den sonst das Wort uns nahe bringt, eine speisliche Gestalt gegeben, um uns seine Erlösungsthat begreiflicher zu machen und unserem die Wohlthat Christi sich zueignenden Glauben durch einen sichtbaren Handel zu Hülfe zu kommen. Wie durch das Wort, so reiche demnach Christus sub speciebus panis et vini dem gläubig Genießenden sich selber dar zur Speisung der Seele. — Wenn Zwingli sich aus wohlberechneter Vorsicht vorerst nicht bestimmter ausließ, so kann doch Niemandem entgehen, daß ihm nichts ferner lag, als die Annahme einer substanziellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi. Er weiß von keiner anderen Daseynsweise Christi als von derjenigen zur Rechten Gottes im Himmel und von derjenigen im gläubigen Herzen auf Erden. Vom Brod und Wein im Abendmahl dagegen gilt ihm, was vom Wasser in der Taufe: er will sie wohl Fleisch und Blut Christi heißen, aber per catachresin (Auslegung der Schlußreden XVIII. bes. S. 242. 246. 248. 251 f. Brief an Wyttenbach vom 15. Juni 1523; De Canone Missae, bes. III, 115; Ynleitung I, 262 ff.). Und dieweil das Sakrament in erster Linie die Aneignung des im Tode Christi beschlossenen Heils und die Einigung des Subjekts mit Christo durch den Glauben erleichtert, so wird dann in den Schriften „Rathschlag von den Bildern und der Meß" (I, 575 f.) und „Christenlich Antwurt" (I, 628 f.), mit Berufung auf 1 Kor. 10. hervorgehoben, wie es in abgeleiteter Weise zugleich zur Vermittelung der innerlichen und äußerlichen Vereinba-

rung der Genießenden zum Leibe des Herrn diene. Ja, sofern man der Frucht des Leidens und Sterbens Christi auch ohne das Sakrament theilhaft werden kann, fällt nachgerade der eigentliche Schwerpunkt der Institution schon jetzt in diese Abzielung auf die Gemeinde. Man bezeugt durch den Genuß seine Zugehörigkeit zur Gemeinde der Gläubigen und verpflichtet sich zum entsprechenden Verhalten gegen die letztere.

Als mittlerweilen im Lager der Evangelischen die Abendmahlslehre durch Karlstadt zum Gegenstande sehr lebhafter Erörterung und starker Parteiung geworden war, als bald einmal die Häupter der Wiedertäufer seine Schriften auch im Kanton Zürich eifrig verbreiteten, hielt Zwingli dafür, es sey nunmehr der Augenblick gekommen, da er auch seine, unter der Hand bereits mit vielen Gelehrten besprochene Auffassung des Sakraments nicht länger zurückhalten dürfe (III, 269 f. 330. II. 1, 479). Er entwickelte sie sofort in der bekannten Zuschrift an Alber vom 16. Nov. 1524 (III, 591 ff.), welche auf seine Veranstaltung hin mehr als 500 Brüdern in Abschrift mitgetheilt wurde. So sehr lag ihm daran, die Karlstadt'sche Darlegung ihren Weg nicht allein machen zu lassen! (III, 605). Nicht als ob er dort neue Gesichtspunkte aufgestellt hätte. Wohl aber werden die früher mehr nur angedeuteten schärfer bestimmt, die exegetischen Hauptargumente gegen die Zulässigkeit der Annahme irgend welcher Art von leiblicher Gegenwart vorgelegt, alle zweideutigen Wendungen gemieden und zum ersten Male für die Erklärung der Einsetzungsworte die symbolische Fassung der Copula, die Deutung des est im Sinne von significat — die er einer ihm 1523 mitgetheilten Schrift des Niederländers Honius enthoben (II, 2, 61. III, 553. 606) — als die einfachste, völlig zureichende Lösung der Schwierigkeit nicht ohne fühlbare Ergriffenheit empfohlen und kurz gerechtfertigt. Gleich Eingangs erklärte er, daß ihn die Ausführung Karlstadt's in dessen Schrift: De antichristiano abusu eucharistiae, der einzigen, welche er von ihm gelesen, nicht befriedige. — Ausführlich, unumwunden und für die Oeffentlichkeit berechnet, setzte er hierauf seine Auffassungsweise im Commentarius (März 1525) auseinander, nachdem inzwischen Luther in seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ sich mit großer Entrüstung über die Karlstadt'sche Auslegung ausgelassen hatte. Angesichts des absolut entscheidenden Ausspruchs Joh. 6, 63., dieser „ehernen Mauer“ seiner Ansicht, darf nach Zwingli's Erachten die Frage nach einem leiblichen Genusse des Leibes Christi im Abendmahl gar nicht einmal aufgeworfen werden. Non debet humana sapientia plus valere quam divina veritas! Non esus, sed caesus nobis Christus est salutaris. Wird dessenungeachtet ein Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi gefordert, so kann dieß hiemit nur auf den Glauben als das alleinige subjektive Medium für die Heilsaneignung Bezug haben. Objekt des Glaubens aber kann nie und nimmer etwas Sinnliches und Sinnenfälliges, keine leibliche Substanz, kann nur Uebersinnliches, nur Gott, nur die Gnade Gottes in Christo, nur das durch den Tod Christi uns erworbene Heil seyn. Gleicherweise ist bei dem sich ausschließenden Gegensatz von Körper und Geist auch die Behauptung eines geistlichen Genießens des wirklichen Leibes Christi ein völlig sinnloses Gerede. Diesen leitenden Gesichtspunkten gemäß wollen die streitigen Einsetzungsworte verstanden seyn, und wenn nun dort est in der nicht allein zulässigen, sondern durch die anderweitigen Aussagen Christi geradezu geforderten Bedeutung von significat, also das Brod als Symbolum corporis pro nobis traditi, der Wein als Symbolum sanguinis, qui est novi testamenti sanguis oder als Symbolum ac instrumentum testamenti, quod sanguine Christi constat, genommen wird, dann — omnia quadrant! (vgl. III, 257. 335)*).

---

*) Zwingli geht in seiner Argumentation überall von dem Satze aus: Caro non prodest quidquam. Daraus folgert er: ergo ista verba Christi: Hoc est corpus meum, tropice dicta sunt. (Quem tu ordinem nullis cuneis, nullis machinis perrumpere potes). Ac deinde tropum explicamus non nostro ingenio, sed administra scriptura. Vgl. III, 609.

Ist aber die vorstehende Auffassung der Einsetzungsworte per se manifesta et verbo Dei firma, und handelt es sich nun weiter um die Fixirung der Idee des Abendmahls, so combinirt jetzt Zwingli zu deren Eruirung die Einsetzungsworte, wonach das Abendmahl eine symbolische Gedächtnißfeier nicht sowohl des Todes Christi, als des durch den Tod Christi begründeten Testaments, des neuen Bundes ist, mit 1 Kor. 10., wonach es, als Handlung betrachtet, eine Communio darstellt. Davon, daß es in irgend einer Weise ein objektives Gnadenmittel für den Einzelnen sey, ist nicht mehr die Rede. Vielmehr bekennt das Subjekt durch seine Theilnahme an der Handlung nur seinen dankerfüllten Glauben an die Heilsgnade des Opfertodes Christi (εὐχαριστία); es bekundet seine Zugehörigkeit zur Gemeinde des Herrn und verpflichtet sich zu einer damit im Einklang stehenden Lebensführung (Pflichtzeichen), so daß sich schließlich das Abendmahl nach Wesen und Zweck zu einer dem Passah des alten Testaments parallel laufenden, auf einen gemeinsamen, wesentlich der Belebung des Gemeindebewußtseyns zu gute kommenden Glaubens- und Bekenntnißakt abzielenden Gedächtnißfeier der neuen Bundesstiftung durch den Versöhnungstod Christi gestaltet (III, 241. 263). Damit in genauem Zusammenhange steht die Beschränkung der Abendmahlsfeier auf die Höhepunkte des kirchlichen Gemeindelebens, die hohen Festzeiten Ostern, Pfingsten, Herbst und Weihnachten (II, 2, 234).

In der vom 17. August 1525 datirten Schrift: Subsidium sive coronis de Eucharistia, beschränkt sich Zwingli darauf, die tropische Fassung des est theils mit neuen Argumenten zu stützen, theils gegen erhobene Einwendungen sicher zu stellen. Da die Beifügung „für euch gegeben" sich nur auf den irdischen, nicht aber auf den verklärten Leib beziehen kann, da zudem Christus den Jüngern selbstverständlich nicht sein ja noch nicht „vergossenes" Blut gereicht hat; so wird auch hieraus die Unthunlichkeit einer anderen als der symbolischen Erklärung gefolgert. Besondere Wichtigkeit mißt dort Zwingli der in einem Traume ihm geoffenbarten Parallele 2 Mos. 12, 14. zu, wo פֶּסַח הוּא dem von Jesu wahrscheinlich gesprochenen בְּשָׂרִי הוּא auf's Genaueste entspricht (III, 341 ff.) und entwickelt im Gegensatz zu dem ihm gemachten Vorwurf des Mangels an Glauben ganz trefflich den Begriff und Umfang des für den Christen allein in Betracht kommenden, seligmachenden Glaubens.

Dieß war die Auffassung, welche Zwingli der durch sich selber erklärten Schrift enthoben hatte, als Oekolampad in seinem Buche: De genuina verborum Domini — expositione (Aug. 1525) bestimmter, als es bisher von Zwingli geschehen war, auch die Anschauungsweise Luther's einer Kritik unterwarf und nun lutherischerseits Bugenhagen den Streit mit einer Zuschrift an den Pfarrer Heß in Breslau förmlich eröffnete. Luther hatte schon vor dem Erlaß des Schreibens an Alber etwelche, freilich sehr ungenügende Kunde von Zwingli's Abendmahlslehre erhalten und in ihm von vornherein einen unselbstständigen Nachtreter Karlstadt's erblickt, dem er vorerst in warnenden Briefen mit der nämlichen Gereiztheit entgegenzuwirken suchte, wie diesem (Br. an Hausmann, 12. Nov. 1524, und Art. „Luther" Bd. VIII. S. 592; Köstlin, Luther's Theologie I, 139). Dem etwas plumpen Ausfalle Bugenhagen's begegnete Zwingli mit seiner kurzen, aber festen Responsio vom 23. Oktober (III, 604 ff.; vgl. VII, 404)*).

Ebenso setzten die im Wesentlichen lutherisch gesinnten Schwaben dem Oekolampad ihr Syngramma (21. Oktober) entgegen, dessen deutsche Ausgabe Luther mit einer Vorrede versah, worin er zuerst wider die „neue Sekte" öffentlich Zeugniß ablegte und ihren teuflischen Irrthum mit dem Thier der Apokalypse zusammenstellte. Schon etwas früher (Oktober 1525) hatte er den vermittelnden Straßburgern die Erklärung zugehen

---

*) Er schreibt am Schlusse der Responsio: Quod si vel tu vel alius quis omnino mecum certamen inire cupiat, equidem vehementer hoc si fieri potest deprecor; sin minus, veritate tectus sic pugnabo, Christo spectatore et adhortatore, ut non aërem petisse videar.

lassen, daß die Einen von Beiden des Satans Diener seyn müssen, daß es daher keine Ausgleichung gebe und es ihm unmöglich falle, länger zu schweigen. Auch sein Brief an die Reutlinger wurde bekannt (III, 462). Es folgten Oekolampad's Antisyngramma, seine „Billige Antwort" auf Luther's Vorrede zum Syngramma und die ziemlich unerhebliche Epistola Billikan's: De verbis coenae dominicae et opinionum veritate ad U. Regium, deren Beleuchtung durch Oekolampad gleichfalls nicht auf sich warten ließ (Zw. Opp. VII, 464. 471). Der Schriftenwechsel war somit in vollem Gange, der Kampf entbrannt. Auch Zwingli — der sich des weidlichen Dieners Gottes, des trefflichen Streiters mit dem mannlichen unbewegten Gemüth, dem in tausend Jahren keiner gleichgekommen (I, 253. 255 f.), neidlos gefreut und die wesentliche Einheit mit ihm öffentlich dokumentirt hatte — konnte nachgerade, auf die leidenschaftlichen Ausbrüche Luther's, nicht umhin, auf der Wahlstatt zu erscheinen. Er that es, um den gehässigen Darstellungen seiner Ansicht entgegenzuwirken und durch Bekanntmachung derselben auch einem größeren Publikum die Bildung eines unbefangenen Urtheils zu ermöglichen, in der deshalb deutsch geschriebenen Schrift: Ein klare Underrichtung vom Nachtmal Christi (23. Febr. 1526). Sie gewährt eine hinter keiner der früheren Erörterungen zurückbleibende Begründung seiner Lehre. Zur Entkräftung der gegnerischen Lehre wird neben der ihr vorgehaltenen Schriftwidrigkeit hier, im Zusammenhang mit der davon unabtrennbaren Auseinandersetzung über das Verhältniß der beiden Naturen Christi, auch der bisher mehr nur im Vorbeigang berührte dogmatische Nachweis von der Unvereinbarkeit der Annahme einer substanziellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl mit den Glaubensartikeln von der Himmelfahrt, dem Sitzen zur Rechten Gottes und der Wiederkunft Christi zum Gericht geleistet*). Aber auch sonst ging Zwingli geflissentlich darauf aus, seine Auffassungsweise möglichst öffentlich zu machen, und erblickte darin das sicherste Mittel, ihr gegenüber allen Entstellungen, Verketzerungen und gewaltthätigem Vorkehren zum gewissen Siege zu verhelfen. Noch im Laufe des Jahres 1526, während die Badener Disputation zusammt den ihr vorangehenden und nachfolgenden Kämpfen und Arbeiten seine Zeit vollauf in Anspruch nahm, verfaßte der unermüdliche Mann die Antworten an Billikan, an Urban Rhegius, an Edlibach**), die Zuschrift an die Nürnberger***) und die in volksthümlichem, theilweise derbem Tone gehaltene Abfertigung des Dr. Jak. Strauß†)

*) Er schließt mit den bezeichnenden Worten: So vil von diesem Sakrament, in welchem wir so gewüß sind, als daß Christus zur Gerechten Gottes lyblich sitzt, daß er hie nit lyblich syn mag. Und hab als wenig Zwyfel als an Gott, der Himmel und Erden geschaffen hat, als an Christo Jesum, warem Gottes Sun, daß nit möglich ist, daß der Lychnam Christi in disem Sakrament syn; wir wellend denn die Artikel des Gloubens, die gemeldt sind, schwächen. Deshalb ich mich des hochgeleerten Manns, Martini Luters, anrüren will entsagt haben. Hierum, frommen Christen, lassend üch nit zu Muj und Ungnad zühen in dieser Sach durch die Geleerten, die sich zum ersten vertieft habend und iez ee die Unwahrheit bschirmen, weder sich bekennen wellend; denn der Gloub muß brechen, oder aber unser Lehr ist grecht.

**) Responsio brevis ad epistolam satis longam amici cujusdam haud vulgaris, in qua de Eucharistia quaestio tractatur.

***) Ad celeberrimam quandam Germaniae civitatem, quae tam ipsius quam Oecolampadii scriptis aditum ad se porcluserat.

†) II, 1, 477: Glych als so der Küng zu sinem Sun spräch: Ich gib dir min Kron; und der Sun verstünds allein von der guldinen Kron und nit das ganz Rych, also fallend wir uf das lyblich Fleisch Christi. — S. 483: So ihr sagend, sin Lychnam werde lyblich und wesenlich gessen; und sprechend aber, es gange geistlich zu; so muß je der Lyb, von dem jr sagend, ein Geist und nit Lychnam syn. Dann frag ich dich, Struß, ob in disem Sakrament der Lychnam esse oder die Seel? Ißt der Lychnam, wie kann der Lychnam geistlich essen? Ißt aber die Seel, wie kann es dann ein Lychnam syn? Isset die Seel ouch lyblich Spys? Ist es dann ein Geist, so machend ihr Christi Menschheit zu eim Geist, nit wir. Ja, es ist ein hülzin Schüryselin, davon ihr sagend. — S. 486, gegen das der Allmacht Gottes enthobene Argument: „Es folget nit: Du bist ein Struß und mag dich Gott wol zu einer Gans machen; so bist du auch ein Gans." — S. 487: Die Wort Christi mißverston und darauf wellen glouben, ist nit den Worten Christi gloubt, sunder eignem Mißverstand.

— eine Reihe von kleineren Arbeiten, welche nach dem Abschlusse, zu dem seine Ueberzeugung und der Umfang seiner Beweisgründe in der „Klaren Underrichtung" gelangt war, sachlich meist nur schon Dagewesenes wiederholen, aber durch die stets wechselnden Gesichtspunkte doch nicht verfehlen, das Streitobjekt in immer helleres Licht zu setzen. Wie sehr ihn damals besonders auch die einschlagenden christologischen Probleme beschäftigten, zeigt unter Anderem der Brief an Haner vom 3. Dezember 1526 (VII, 568), wo er sich zum ersten Male über die Alloiosis, h. e. commutatio idiomatum verbreitet.

Nicht ohne Grund hatte Zwingli an Billican schreiben können, daß einstweilen noch nichts wider ihn vorgebracht worden sey, was seine Ansicht im Geringsten zu erschüttern vermöchte (III, 648). Seine volle Höhe erreichte der Kampf überhaupt erst, als Luther direkt in denselben eingriff und nun, als dann seit dem Jahre 1527 die beiden bedeutendsten Männer jener Zeit sich gegenüberstanden, aller Orten die Evangelischen zur entschiedenen Parteinahme für oder wider gedrängt wurden. Luther that es zuerst — immer noch in mehr als unzulänglicher Bekanntschaft mit der Lehrweise der Schweizer (vgl. III, 461) und deren religiösem Interesse, von großentheils unrichtigen Voraussetzungen aus, ohne Sorgfalt sogar in der Darlegung der eigenen Anschauung, auffallend ungelenk — im bekannten „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister", 1526. Zwingli übereilte sich nicht mit der Beantwortung. Ganz anders, als es in der Art der Schwärmer zu seyn pflegt, ohne Leidenschaft, in ruhiger Gemessenheit und mit sanftmüthigem Geiste, mannlich fest wie er war, trat er fast gleichzeitig, Ende Februar und März 1527, mit der auf die gelehrte Welt berechneten Streitschrift: Amica exegesis, und mit der mehr populären, im Blicke auf die Gemeinden verfaßten: „Fründlich Verglimpfung und Ableinung über die Predig des trefflichen Martini Luthers wider die Schwärmer", hervor. Die erstere zerfällt in einen speciell polemischen, sehr ausführlichen, und in einen anderen, die eigene Auffassung nur kurz darlegenden Theil. Specifischer Streitgegenstand, welchem auch die weniger glücklichen philosophisch-dogmatischen Voraussetzungen über das Verhältniß von Leib und Geist und von den beiden Naturen in Christo dienen müssen, ist die Frage nach der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl und nach der heilskräftigen Wirkung des leiblichen Genusses Christi, in deren Bejahung Zwingli nichts weiter als einen verhängnißvollen Abfall vom evangelischen Glaubensprincip zu erblicken im Stande ist.

Mit den rasch aufeinander folgenden Publikationen war es Zwingli gelungen, seine Abendmahlslehre, bei der es ihm offenbar nicht um eine rationalistrende, sondern lediglich um deren schriftgemäße Gestaltung zu thun war, weit und breit in niederdeutschen Gebieten, in Holland, Ostfriesland und bis nach Frankreich hinein Anerkennung zu verschaffen (s. VII, 521. VIII, 31. 44 f. 64). Die stets wachsende Zustimmung und die vollendete Gewißheit ihrer Richtigkeit ließen in ihm sogar die Hoffnung aufkommen, daß innerhalb dreier Jahre sich Italien, Frankreich, Spanien und Deutschland für seine Auffassung erklären würden (VIII, 61). An Luther übersandte er seine letzten Schriften mit einem Begleitschreiben vom 1. April 1527, dessen unverhohlenere Sprache dem deutschen Reformator als unerträgliche Anmaßlichkeit eines Unbefugten vorkam (VIII, 39 ff.). Kurz nachher traf unter dem Titel: „Daß diese Worte Christi: das ist mein Leib, noch feststehen, wider die Schwarmgeister", Luther's maßlose Schrift ein, die er ungefähr zur nämlichen Zeit ausgearbeitet hatte, während welcher Zwingli an seiner Amica exegesis und fründlich Verglimpfung — schrieb, aber deren mehr als ketzerrichterischer Ton und verschwommene Argumentation mit diesen auf's Unvortheilhafteste contrastirte. Ihre Beantwortung, zu der er von allen Freunden gedrängt wurde, konnte Zwingli nicht schwer fallen, da das Material zu einer solchen in der Amica exegesis der Substanz nach bereits vollständig vorlag. Dem Herzog Johann von Sachsen gewidmet, ging sie kaum zwei Monate später (20. Juni) schon aus der Presse hervor. Im Ganzen

durchaus edel, ritterlich gehalten, trägt sie doch hin und her die Spuren der Gereiztheit an sich, welche sich bei Zwingli gern in die verletzende Form des sarkastischen Humors hüllt. „Daß dise Wort Jesu Christi: das ist min Lychnam, der für üch hinggeben wirt, ewiglich den alten einigen Sinn haben werdend, und M. Luther mit sinem letzten Buch sinen und des Pabsts Sinn gar nit geleert und bewärt hat“ — dieß ist ihr Titel. Gleich von Anfang kehrt er die für ihn entscheidenden Hauptpunkte heraus (II, 2, 18), indem er Luthern Gnade und Frieden wünscht durch Jesum Christum, den lebendigen Sohn Gottes, der um unseres Heils willen den Tod erlitten, hernach die Welt leiblich verlassen und gen Himmel gefahren, wo er sitzt, bis daß er wieder kommen wird am letzten Tage nach seinem eigenen Wort, „damit du erkennist, daß er durch den Glouben in unsern Herzen wonet, Eph. 3, 17., nit durch das lyblich Essen des Munds, als du one Gottes Wort leeren willt.“ Der sühnende Tod Christi, der Glaube an ihn, nicht das leibliche Essen seines verklärten Leibes, dieses bloß äußerliche Menschenwerk, verschafft uns die Sündenvergebung. Sehr gut wird die trübe, doketisirende Ubiquitätsvorstellung Luther's zurückgewiesen*), die Theorie von der Alloiosis — deren abstrakte Anwendung die Grundanschauung, daß die beiden Naturen nur der Ausdruck für zwei Existenzweisen der Einen und nämlichen Person seyen, nicht aufhebt — weiter ausgeführt, worauf schließlich folgende Behauptungen Luther's als schriftwidrige Irthümer hingestellt werden: 1) die Allenthalbenheit des Leibes Christi; 2) die besondere Art, wie Christus unter Voraussetzung der Allenthalbenheit gerade im Sakramente für uns erst wahrhaft greifbar werde; 3) die Tilgung der Sündenschuld durch den leiblichen Genuß des Leibes Christi; 4) die absolute Geistartigkeit des Fleisches Christi; 5) die prinzipartige Einpflanzung des Auferstehungsleibes in unseren Todesleib durch das leibliche Essen des Fleisches Christi; 6) die Mehrung unseres Glaubens durch das leibliche Essen des Leibes Christi.

Noch folgte ein zweiter Gang, der indeß weder für die Aufhellung der Differenzpunkte, noch für die Ausbildung der beiden antagonistischen Lehrtropen neue Gesichtspunkte zu Tage förderte, sondern nur die Unthunlichkeit irgend welcher Verständigung dokumentirte. Luther in seinem „Bekenntniß vom Abendmahl“ (Frühling 1528) nahm sich in seiner Voreingenommenheit auch diesmal nicht die Mühe, die entscheidenden Einreden Zwingli's gegen die Statthaftigkeit der Annahme eines mündlichen Genusses des Fleisches und Blutes Christi und gegen die daraus abgeleiteten Wirkungen einer gründlichen Prüfung zu unterwerfen. Daran hinderte ihn von vornherein das zornige Ungestüm, womit er zum Behuf der Widerlegung sich wider die ketzerischen Sakramentsfeinde in Harnisch warf. Zwingli dagegen beobachtete in seiner Erwiederung: Uiber Doctor Martin Luthers Buch, Bekenntnuß genannt (Ende August 1528), welcher auch diejenige Oekolampad's beigegeben war, strenge Objektivität. In der ihm klar bewußten Sicherheit, er stehe „auf dem unüberwindlichen Felsen Christo Jesu“, innerlich gehoben durch die inzwischen erzielten Erfolge in der Schweiz und in Oberdeutschland, immer noch nicht ohne Hoffnung auf eine endliche Ausgleichung des ihm so widerwärtigen Streits (II, 2, 97. 222. VII, 203), geht er Luther Schritt um Schritt nach, legt seine Inconsequenzen, seine Sophismen, seine vielfach wirklich schwachen Argumentationen mit dialektischer Ueberlegenheit bloß und schließt — nachdem er noch erinnert hat, wie gemeiniglich die allerhöchsten Ingenia in etwas „zänkische Eigenrichtigkeit“ gefallen seyen: „Es steht aber auf unserer Seite der Glaube, die Schrift,

*) Dem Satze, daß Luther nach Maßgabe der lokal gefaßten Unendlichkeit der Gottheit auch die Menschheit ausdehnen wolle, damit diese gleich jener allenthalben sey, setzt Zwingli S. 73 die malitiöse Frage bei: Lieber, weist nit, was schwirmen, schwärmen, schwarmen heißt? — Früher schon, S. 19: Es wirt hie Gottes Wort Oberhand gwünnen, nit „Schwärmer, Tüfel, Schell. Ketzer, Mörder, Ufrürer, Glychsner oder Hüchler, Trotz, Potz, Plotz, Blitz, Donder, po, pu, pe. plump“ und derglychen Schelt-, Schmutz- und Schänzelwort.

der Brauch der ersten Christen, der Brauch der ältesten Christen, der Verstand der ältesten Lehrer." Wenn er die spröde Endlichkeit der menschlichen Natur Christi in ihrem Verhältniß zur göttlichen in einer Weise betont, daß dadurch die in thesi festgehaltene Einheit der Person als beeinträchtigt erscheint, so haben wir darin einerseits einen Mangel in der wissenschaftlichen Ausprägung seiner ohnehin eigenthümlichen Christologie zu erkennen, aber andererseits auch nicht zu übersehen, daß er durch die Situation selbst, durch die von Luther vertretene Uebertragung der göttlichen Qualitäten an die dadurch gefährdete Realität der menschlichen Natur, zu seiner einseitigen Auseinandersetzung gedrängt worden ist.

Man darf Zwingli's Abendmahlslehre, so wie er sie Luther gegenüber vertrat, und zumal wenn man sie nicht in ihrem Zusammenhange mit seiner theologischen Gesammtanschauung betrachtet, sondern sie für sich fixirt, eine dogmatisch dürftige nennen. Indem er die subjektive Heilsaneignung objektiv durch den heil. Geist, subjektiv durch den vom heil. Geiste gewirkten Glauben vermittelt werden läßt, das ausschließliche Organ des Geistes aber im Worte Gottes erblickt, fällt ihm, ganz analog wie bei der Taufe, das Sakrament des Abendmahls in keiner Art unter die Kategorie des Gnadenmittels nach dem gewöhnlichen Verstande des Wortes. Vielmehr ist ihm die objektive Versöhnung durch den Tod Christi, die Vergebung der Sünden, die Lebensgemeinschaft mit Christo, schon außer dem Sakrament, im Glauben, völlig gewiß. Von Christo angeordnet, kann demnach auf dem Standpunkte Zwingli's dem Abendmahl nur die Dignität des Wiedergedächtnisses an den Opfertod Christi zukommen, wiewohl es deshalb in Wahrheit keineswegs als ein bloß und schlecht memorialer Ritus ausgegeben werden darf. Seine Begehung und eigentliche res ist die öffentlich-feierliche gratiarum actio, Eucharistie, und dieweil solcher Danksagungsakt einen Bekenntniß-, resp. Verpflichtungsakt der Genießenden involvirt, so fällt schließlich die spezifische Bedeutung der Abendmahlshandlung darein, das der Taufe correspondirende constitutive Element der Gemeinde- und Kirchenbildung zu seyn. Luthern auf der anderen Seite leitete das instinktive, bei einem von dem Zwingli'schen verschiedenen Glaubensbegriffe unentbehrliche, dogmatische Interesse, dem Abendmahl seinen **sakramentalen** Karakter für die persönliche Lebensvereinigung mit Christo zu wahren. Allein es gelang ihm so wenig, dieses wohlberechtigte Interesse sauber und klar in den Vordergrund zu stellen, er führte diesmal seine Sache so ungeschickt, so consequenzlos, daß man sich dem Geständniß schwerlich auf die Dauer wird entziehen können, es sey Zwingli aus dem Ringkampfe **über den secundären Punkt, der die Verhandlungen die ganze Zeit über beherrschte**, sowohl exegetisch als dogmatisch betrachtet, siegreich hervorgegangen. Wie peinlich auch dieser Streit ihm fiel — der mit Niemandem auf Erden lieber einig gewesen wäre als mit den Wittenbergern (Bull. II, 235) — so hat er hinwieder mit demselben der **schweizerischen Reformation**, deren schöpferischer Träger er war, ihre **ebenbürtige Stellung** neben der **sächsischen** thatsächlich erobert. Es konnte Zürich von jetzt an nicht mehr bloß als eine unter den vielen Städten angesehen werden, welche dem evangelischen Glauben ihre Thore öffneten, sondern es repräsentirte nun auch in den Augen Deutschlands und der europäischen Christenheit überhaupt nicht nur einen eigenthümlichen und selbstständigen, sondern, wie die fortschreitende Vertiefung in die Christenlehre mehr und mehr wird anerkennen müssen, auch einen wirklich berechtigten Heerd desselben. Seinen geschichtlichen Ausdruck hat dieses faktische Verhältniß sodann in den ersten Tagen des Oktobers 1529 im **Marburger Gespräche** erlangt, für das wir auf Bd. IX. S. 13 ff. und WW. III, 2, 44 ff. IV, 172 ff. verweisen. Es hat jenes Gespräch, bei aller Resultatlosigkeit in Betreff der streitigen Grundfrage nach der substanziellen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl, zwischen den Sachsen und Schweizern zur Anerkennung und Dokumentirung der wesentlichen Einheit in den Fundamentallehren geführt, hat den vorhandenen Riß allerdings constatirt, aber durch den vereinbarten Waffenstillstand nicht nur der Erweiterung desselben Einhalt

gethan, sondern zugleich Raum zu neuen Lehrbildungen, zu einer höheren Vermittelung der Differenz geschaffen und hat wenigstens den Landgrafen Philipp von Hessen vollends für die Zwingli'sche Ansicht und damit für die reformirte Kirche gewonnen. Wenn im Uebrigen Zwingli die mit dem Glauben zusammenfallende spiritualis manducatio zu Marburg rückhaltlos adoptirte (IV, 174), wenn Art. XV. das Sakrament mit dem Worte auf die nämliche Linie gestellt und der Zweck beider in die durch den heiligen Geist zu bewirkende Erregung der schwachen Gewissen zum Glauben gesetzt wird: so beweisen seine Noten zu den Artikeln (IV, 183 f.) genugsam, daß er durch die Eingehung dieses Compromisses in nichts von seiner vorherigen Auffassung abgegangen ist, daß er insbesondere die Stärkung und Befestigung des Glaubens nicht sowohl vom Genusse des Sakraments, d. i. Zeichens (panis exhibitio), als vielmehr von der daran geknüpften Verkündigung des Todes Christi ableitete. Auch in der Folge sind ihm die zweideutigen Unionsformeln Bucer's in die Seele zuwider gewesen (vgl. VIII, 550 u. a.). Im großartigen Bewußtseyn, daß er nicht allein für die Gegenwart, sondern auch für die nachfolgenden Zeiten lebe, und daß aus der Verläugnung der Wahrheit den kommenden Geschlechtern arge Verwirrung erwachsen müßte, hat er seinen Standpunkt unverrückt bis an's Ende gewahrt (III, 2, 82. 87). Nur insoweit, und zum Theil noch durch politische Rücksichten bestimmt, ließ er sich zu einer Annäherung an die Gegenpartei herbei, als er die Beziehung des Genießenden zum Zeichen wieder schärfer in's Auge faßte und eine ohnehin selbstverständliche Gegenwart Christi für den Glauben ausdrücklich anerkannte. Non est ut hoc quisquam a nobis exigat, an credamus, Christum esse in coena. Nam nisi adsit, abhorrebimus a coena. Non de Christo dissidium est. VIII, 579. Allein diese Gegenwart des wahren Leibes Christi im Abendmahl, „fidei contemplatione", hat es so wenig mit einer objektiv-realen Mittheilung zu thun, ist so sehr eine bloß subjektiv-gläubige Vergegenwärtigung, eine geistige Ergreifung und intuitive Nießung des Versöhnungstodes Christi, daß selbst das dispensari der virtus passionis in coena geläugnet wird. Ist von Förderung des Glaubens durch das Mittel der Sakramente, vorab des Abendmahls, die Rede, so behält es doch vor wie nach immer wieder sein Bewenden bei dem Satze: Credo, imo scio, omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent. (Fid. rat. IV, 9. 11. 30 sqq. Fid. expos. IV, 51 sqq. Ferner die liebliche Parallele De convitiis Eccii IV, 38 sq. VIII, 504. 551 f. 579 und öfter in den Briefen).

IV. Der Fortgang der Reformation in der Schweiz und das Ende.— Nachdem wir gesehen, wie Zwingli im dreifachen Riesenkampfe den schwärmerisch-radikalen Ueberstürzungen des reformatorischen Princips im eigensten Gebiete, den vereinigten Gegenwirkungen der Kantone und Regierungen der Schweiz und nothgedrungen auch den anders gerichteten evangelischen Bestreitern seines eigenthümlichen Standpunkts in Deutschland, Luthern voran, die Spitze geboten, liegt uns jetzt ob, den persönlichen Einfluß Zwingli's auf den ferneren Entwickelungsgang der Reformation in der Schweiz zu verfolgen.

Der verletzende Uebermuth und das ungestüme Drängen der Päbstlichen nach der Badener Disputation, aber auch Zwingli's unerschütterlicher Glaubensmuth hatten zur Folge, daß die Widerstandskraft der zahlreichen Anhänger der Reformation sich allerwärts, zumal in den schwankenden Städten, fühlbar steigerte, ihr Selbstgefühl sich zusehends hob. Die Forderung der sieben exclusiv katholischen Orte, daß in Basel Oekolampad, in Bern Haller verabscheidet werden, ihre Zumuthung, daß Bern seine Gemeinden über die einzunehmende Stellung zur Glaubens- und Kirchenfrage einvernehme, die beigefügte Drohung, sie würden es im Weigerungsfalle durch ihre Boten thun lassen u. dergl. m., beförderte einen Umschlag der kirchlich-politischen Stimmung auch in Kreisen, welche bis dahin ihren Standort noch auf der Seite der Zurückhaltenden genommen hatten. Vorab in Bern, von dessen Entscheid es wesentlich abhing, ob die

Herrschaft über die Gemüther in der westlichen Schweiz der alten oder der neu sich bildenden Kirche zufallen würde, drang unter starker Entzweiung die evangelische Ueberzeugungsweise immer mehr durch. Den entbrannten Streit um die Reform zum Austrag zu bringen, wurde nun im November 1527 vom Großen Rathe einstimmig die Abhaltung eines Religionsgespräches beschlossen. Weithin fühlte man sofort die Tragweite dieser Maßnahme. Die ehemaligen Beförderer und Fürsprecher der eidgenössischen Disputation wollten von einer solchen in Bern nichts wissen. Die erfreuten Evangelischen erließen dringende Mahnungen an Zwingli, als „der Held im Handel Christi“ ja nicht auszubleiben (VIII, 113 ff.). Dessen hätte es diesmal ohnehin nicht bedurft, denn längst hatte Zwingli sein Augenmerk auf Bern gerichtet; mit Spannung war er der dortigen Bewegung gefolgt und hatte Haller, „den Steuermann in jener Gegend“, nicht nur vielfach mit seinem Beirath unterstützt, sondern ihn auch eindringlich zur Entfaltung einer energischen Wirksamkeit, zur raschen Benutzung der gelegenen Zeit angespornt (VII, 185. 315. 388. VIII, 10 u. ö.). Jetzt war es ihm förmliche Herzensangelegenheit, das ganze Gewicht seiner Persönlichkeit in die Wagschale zu werfen (VIII, 119). Er besorgte den Druck der Schlußreden, welche in der Formulirung des materiellen Heilsprincips und in der Fixirung der Schriftautorität, als des ausschließlichen formellen Kanons, genau mit demjenigen zusammentrafen, was von jeher den Ausgangspunkt seiner Lehrausführungen gebildet hatte, versah die Berner mit den fehlenden Büchern und hielt den 4. Januar 1528 an der Spitze von mehr als hundert Predigern und Gelehrten aus der östlichen Schweiz und Süddeutschland seinen stattlichen Einzug in die mächtige Stadt. Er war, wie Schenkel treffend sagt, „recht eigentlich die Seele und der Mund der zahlreichen Versammlung“ und erhebend der erfochtene Sieg (s. den Art. Bd. II. S. 81 ff.). Noch vor seiner Abreise konnte er Angesichts der umgestürzten Altäre und Bilder in der Münsterkirche zur christlichen Standhaftigkeit in der Behauptung der evangelischen Freiheit auffordern — „die uns hier in den Conscienzen frei und dort ewig fröhlich macht“ — und sprach die Hoffnung aus, der Gott, welcher die Berner erleuchtet und gezogen, werde zu seiner Zeit auch noch die übrigen Eidgenossen ziehen (II, 1, 229).

Mit dem Uebergang Berns trat die Zwingli'sche Reformation in ein neues Stadium ein. Zürich hatte die Krise glücklich bestanden; von nun an war es kirchlich und politisch nicht mehr auf sich selber gewiesen; ein starker Bundesgenosse stand an seiner Seite. Angriffe der übrigen Orte hatte man nicht mehr zu fürchten. Aber auch die Lehrauffassung Zwingli's — diejenige über das Abendmahl, welche auf dem Gespräche mit zur Verhandlung gelangt war, nicht ausgenommen — erhielt mit dem folgenreichen Ereignisse eine sehr andere Bedeutung. Denn während sie bisher, mit Ausnahme von Zürich, mehr nur auf Privatkreise beschränkt gewesen war, gelangte sie jetzt zur kirchlichen Geltung im größten und einflußreichsten Theile der Schweiz. Selbst die vier oberdeutschen Reichsstädte Straßburg, Constanz, Memmingen und Lindau, welche in Bern ihre Vertreter gehabt hatten, nahmen keinen Anstand, sich für Zwingli zu entscheiden. Ueberhaupt gingen nun nach langem Gähren und Schwanken die Tage der unabwendbaren Entscheidung an. Dem Beispiele Berns folgten zu Anfang des Jahres 1529 die Städte Basel und St. Gallen, einige Monate später Schaffhausen; in Appenzell Außer-Rhoden ging auch noch die letzte Gemeinde zur Reformation über; in Graubünden machte sie stetige Fortschritte; Glarus stellte den Ausschlag den einzelnen Gemeinden anheim; Solothurn war sehr getheilt; durch Farel trug Bern die neue Lehre auch in die romanischen Gebietstheile hinüber.

Der Antheil, den der Vorkämpfer der Evangelischen an der Reformation Berns hatte, die großen Aussichten, deren längst angestrebte Verwirklichung sie auf einmal zu sichern schien, erhoben jene Tage zu den schönsten, welche sein vielbewegtes Leben aufzuweisen hat. Zwingli stand um diese Zeit auf dem Gipfelpunkte seines persönlichen Ansehens und seiner Machtstellung. Aber auch die im Jammer

der menschlichen Dinge begründeten Rückschläge stellten sich ein, im Zusammenhang mit welchen sein Geschick von dort weg eine mehr und mehr *tragische* Wendung nahm. Er selbst verräth nicht mehr das frühere Maß von bewunderungswürdiger Besonnenheit und unentweglicher Ruhe, nicht mehr die nämliche stramme Geschlossenheit und Idealität in der Verfolgung seiner Ziele, die von keinen anderen Waffen hören will, als von dem Schwerte des Geistes, dem Worte Gottes. Er wird ungeduldiger, hastiger; ohne Aufenthalt, um jeden Preis, soll die Reformation in der Eidgenossenschaft durchgesetzt, völlig sichergestellt, jeder Widerstand so oder anders überwunden oder gebrochen werden, und wir werden kaum irren, wenn wir diese *Aenderung in seinem Gesammtverhalten* von dem Einflusse datiren, welchen eben die Eroberung *Berns* auf ihn geübt hat.

Die fortlaufende Ausbreitung und Befestigung der Reformation, das Fehlschlagen aller Gegenwirkungen zur Unterdrückung derselben reizte unablässig den Zorn der verdrossenen Gegner. Das im Frühjahr 1527 verabredete Separatbündniß der fünf Orte mit Freiburg und Wallis (oben S. 739) gelangte im November 1528 zum förmlichen Abschluß. Nicht genug; ein Bündniß, welches ungleich mehr Besorgniß erwecken mußte, das sich mit den eidgenössischen Bünden in keiner Weise vertrug und sogar Bestimmungen über eventuelle Eroberungen im Umfange der Eidgenossenschaft enthielt, wurde zur Behauptung des alten Glaubens im April 1529 mit dem Erzherzog Ferdinand von Oesterreich vereinbart. Auf der anderen Seite war es Zürich und seinem Reformator gleichfalls nicht unerwünscht, erst mit Constanz (Decbr. 1527), in der Folge auch mit Bern, St. Gallen, Biel, Mühlhausen und Basel zum Schirme der evangelischen Lehre, immerhin jedoch unter Vorbehalt der alten Bünde, ein Bündniß schließen zu können, welchem später noch Schaffhausen und Straßburg (Sept. u. Dezbr. 1529) beitraten und das den Namen des „*christlichen Bürgerrechts*" führte (III. 2,27). Damit aber war die Schweiz, mit Ausnahme weniger Stände, welche eine vermittelnde Stellung einzunehmen suchten, zum Theil an das Ausland gelehnt, in zwei sich schroff gegenüberstehende Lager auseinander gegangen. Die Erstarkung durch die Sonderbündnisse steigerte den versucherischen Reiz zum rücksichtslosen Vorgehen. Der Kampf um die Reformation der Kirche und die damit angestrebte Wiedergeburt des Volkslebens nahm mehr und mehr einen politischen Karakter an. Die vielfach sich durchkreuzenden Rechtsansprüche und Rechtsverbände der beiden Parteien und ihrer Glieder machten heftige Reibungen und Zusammenstöße auf einer ganzen Reihe von Punkten ohnehin fast unvermeidlich. Dort fielen 800 Unterwaldner mit dem Landespanner zur Unterstützung der Aufständischen im bernischen Oberland, welche die Herstellung des römischen Cultus verlangten, in das Gebiet der Berner ein. Hier stritt Zürich in den gemeinen Herrschaften, dem Thurgau und Rheinthal, mit Glück um das Uebergewicht wider die fünf Orte, nachdem es mit Bern noch einen Specialvertrag zur Aufrechterhaltung der Reformation in jenen Gegenden geschlossen hatte (Bulling. II, 8 ff.). Für St. Gallen forderte es von dem formwidrig gewählten, aber durch die andere Schirmorte anerkannten Fürstabt, gestützt auf ein Gutachten Zwingli's, beharrlich den Rücktritt von seiner geistlichen Herrschaft. Ueberhaupt warfen sich Zürich und Bern überall zu eifrigen Protektoren der Evangelischen auf, während die fünf Orte sich leidenschaftlich jedem Abfall von der Pabstkirche widersetzten. Bald bereiteten sich sowohl Zürich als die fünf Orte unter der Hand auf den Kriegsfall vor. Das erstere zählte in einem Ausschreiben an seine Gemeinden fünfundzwanzig Klagpunkte gegen die letzteren auf. Ihre Beziehungen zu Oesterreich erregten auch in der übrigen Schweiz die lebhaftesten Befürchtungen. Sieben Orte, denen sich die Städte St. Gallen, Mühlhausen und Biel anschlossen, ließen durch ihre Gesandtschaften dringend bitten, von dem Bunde mit dem Erzherzog Ferdinand abzustehen (21. April 1529). Umsonst; die Rückäußerungen lauteten nicht nur ablehnend, sondern in hohem Maße beleidigend, drohend, trotzig, und brachten vor Allem in Zürich den Unmuth auf's Aeußerste. Hier erachtete man es nach *Zwingli's* nunmehriger

achtungsweise für Christen=, für Bürger= und Bundespflicht, die ungehinderte Pre-
des Wortes Gottes im Falle der Noth selbst durch Anwendung von Waffengewalt
rzwingen. Zwingli erschien die damalige Lage als eine unerträgliche, als ein per-
nter Kriegszustand, und alle Bemühungen zur Erhaltung eines Friedens, der doch
Friede war, als verhängnißvoll für den endlichen Sieg des Evangeliums (VIII, 294).
rmangelte deshalb nicht, beim Rathe und in seinen Predigten auf rasche Entscheidung
ingen (VIII, 299). In der Eidgenossenschaft erblickte er ein in allen seinen Gliedern
arisch verbundenes Gemeinwesen, dessen Wohlfahrt durch die Herrschaft des Wortes
Geistes Gottes bedingt sey (vgl. II, 3, 103). „Dem Herrn Christo wieder zu seiner
schaft verhelfen im Lande", das war das ausgesprochene Ziel, das er verfolgte.
r war seine erste und oberste, immer und immer wiederkehrende Forderung:
geschränkte Freiheit für die Verkündigung des Evangeliums, als auf welches nach
s gnädigem Willen Jedermann ein schlechthin unveräußerliches Anrecht besitzt.
indeß nicht so fast die evangelische Wahrheit an sich, als vielmehr ihre sittlichen
rthungen, ihre Unverträglichkeit mit der nationalen Entsittung — die hinwieder ihre
falligste Quelle im Bezuge der fremden Jahrgelder hatte — dem Widerstande der
rischen Machthaber zu Grunde lagen: so hing für Zwingli mit der religiösen auf's
ste die nationale Frage zusammen. Aus diesem Grunde galt seine zweite
Forderung der Abstellung des Pensionsunfugs und des ausländischen Söldner-
s. Denn „Alle, die nicht Pensioner sind, mögen wohl leiden, daß man Gottes
verkünde"; und: „die Pensionen sind eine Ursache dieses und alles Zweitrachts
r Eidgenossenschaft, und neben den Pensionen mag kein Regimentaufrecht blei-
VIII, 300). Von seinem allerdings nicht exklusiv kirchlichen, geschweige denn kle-
a ber auch nicht einseitig oder vorherrschend patriotischen, wohl aber wesentlich
ratischen Standpunkte aus vindicirte er demgemäß jedem Bundesgliede das
und den heiligen Beruf, im eigenen wie im Interesse des Ganzen jenem offen-
n Grundschaden des nationalen Lebens mit aller irgend zu Gebote stehenden
entgegenzutreten. Insbesondere hoffte er, durch das planmäßige Zusammen-
der verbündeten Bürgerstädte in einem rasch auszuführenden Feldzuge den trotzigen
uth der fünf Orte ziemlich ohne Blutvergießen zu brechen, die Lösung der un-
llen Verwickelung zu bewerkstelligen, der Einmischung Oesterreichs zuvorzukommen,
ntegrität der Schweiz zu retten*).

Wirklich bedurfte es nur noch des zündenden Funkens, um die Kriegsflamme zum
ruch zu bringen. Auch dieser ließ nicht auf sich warten. Der zürcherische Pfarrer
b Kaiser wurde auf offener Landstraße überfallen, nach Schwyz gebracht und trotz
Abmahnungen Zürichs als Ketzer zum Feuertode verurtheilt (29. Mai 1529). Die
richt rief einen Schrei allgemeiner Entrüstung hervor. Wenige Tage später beab-
igten die Unterwaldner, zu Baden einen Landvogt über die freien Aemter mit Ge-
t einzusetzen. Die dortigen Reformirten besetzten das Kloster Muri; Luzern auf
er Seite warf Truppen an die Gränzen; auch von österreichischen Rüstungen ging
Gerücht. Da beschloß das schlagfertige Zürich den Krieg. Vom 5. bis 9. Juni
en seine geordneten Schaaren nach einem wohl erwogenen, wahrscheinlich von Zwingli
vorfenen Operationsplan in verschiedenen Richtungen ab (III, 2, 37. Escher und
ttinger, Archiv f. schweiz. Gesch. u. Lit. II, 2, 263; Weiß, Beschreibung der Glau-
sänderung, in Füßli's Beiträge IV.). Zwingli — ut consultationibus interesset,

---

*) VIII, 294: Non sitimus cujusquam sanguinem, neque etiam per tumultum hauriemus;
in hoc sumus, ut Oligarchiae nervi succidantur. Id nisi fiat, neque Evangelii veritas,
ue illius ministri apud nos in tuto erunt. Nihil crudele cogitamus, sed quidquid agimus,
cum et paternum est. Salvare cupimus quosdam, qui per ignorantiam pereunt. Servare
rtatem satagimus. Vos igitur nolite abhorrere tantopere a consiliis nostris. Die Berner,
welche der Brief gerichtet ist, hatten wiederholt erinnert, Kriegsgewalt sey nicht der wahre
g, dem gereinigten Glauben Eingang zu verschaffen.

ne quid aberraretur a vero et bono (Myoon. 25) — mit seiner Hellebarde bewaffnet, zog mit der Hauptmacht, 4000 Mann stark, nach **Kappel** an der Gränze zwischen Zürich und Zug. Aber im Augenblicke, als am 10. Juni eben zum Angriff geschritten werden wollte, gelang es dem herbeigeeilten Landammann Aebli von Glarus durch seine ergreifende Dazwischenkunft nochmals, eine Ausgleichung anzubahnen. „Gevatter Ammann“, sprach der unzufriedene Zwingli, dessen Hoffnungen dadurch durchkreuzt wurden, „du wirst noch Gott müssen Rechnung geben. Dieweil die Feinde im Sack und ungerüstet sind, geben sie gute Worte. Da glaubst du ihnen und scheidest. Hernach aber, wenn sie gerüstet sind, werden sie unserer nicht schonen, und wird auch dann Niemand scheiden“ (Bulling. II, 170). Während der Friedensunterhandlungen nahm er im Lager eine sehr bedeutsame Stellung ein. Seine Anwesenheit genügte, um eine musterhafte Zucht und Ordnung aufrecht zu erhalten. Täglich predigte entweder er selbst oder einer seiner Collegen. Vor und nach dem Essen wurde gebetet, kein Fluch gehört, kein Würfel gesehen. Insbesondere adoptirte die Kriegsgemeinde die Friedensbedingungen in der von ihm beantragten Fassung: Freiheit für die Predigt des Wortes Gottes im Gesammtumfange der Eidgenossenschaft, verbunden mit der Zusicherung, daß keinerlei Zwang zur Beseitigung der kirchlichen Mißbräuche in Anwendung gebracht werden solle — „dem Gottes Wort wirt die Stäub alle ring dannen blasen“; Aufkündung und Herausgabe der österreichischen und anderer Sonderbündnisse; eidlich beschworenes Verbot der ausländischen Pensionen, strenge Bestrafung der Urheber und Beförderer derselben in den fünf Orten (VIII, 296 ff. III, 2, 42). Allein in dieser scharfen Bestimmtheit drangen die Vorschläge schließlich nicht durch. Die Jahrgelder zählten auf beiden Seiten der Freunde immer noch zu viele; das Volk und sogar das Heer begehrte eigentlich Frieden und nicht Krieg; Bern, auf dessen durchschlagende Unterstützung Zürich gerechnet, wollte „wider das Recht“ nicht zu Hülfe seyn und hatte gleich anfänglich eine auffallend stille, aber in Wahrheit ächt eidgenössische Haltung beobachtet. Zwingli's sonst maßgebenden Einfluß zu schwächen, wurde kein Mittel gespart (VIII, 308. Mycon. a. a. O.). Immerhin gewährten die Stipulationen des sogen. **ersten Landfriedens** (25. Juni 1529) erhebliche Vortheile (Bulling. II, 184); und wenn häufig behauptet wird, daß sie in ihrer Unbestimmtheit die Keime zum baldigen Wiederaufleben der ungeschlichteten Zwietracht geborgen hätten, so ist dieß doch nur in einem sehr beschränktem Maße richtig, indem vielmehr die Art und Weise, wie das von Zwingli geleitete Zürich das gewonnene Uebergewicht sich zu Nutzen machte, die hauptsächlichste Schuld an der kurzen Dauer des Friedens trug. War der Jubel über den Ausgang der Verhandlungen in Zürich ein unverholener, war man auch in Bern erfreut über denselben, so erklärte dagegen Zwingli von seinem Standpunkte aus in einer Predigt: der zu Kappel geschlossene Friede wird bringen, daß wir nicht über lang die Hände über dem Kopf zusammenschlagen müssen. Besonders deutlich spricht sich seine gedrückte Gemüthsstimmung in den noch aus der Zeit des Lagerlebens stammenden originellen Gedichte aus:

1) **Herr**, nun heb den Wagen selb!
Schelb wirt sust
All unser Fart.
Das brächt Lust
Der Widerpart,
Die dich
Veracht so frefenlich.

2) **Gott**, erhöch den Namen din
In der Straf
Der bösen Böck!
Dine Schaf
Widrum erweck,
Die dich
Lieb habend inniglich!

3) **Hilf**, daß alle Bitterkeit
Scheide feer,
Und alte Trüw
Widerkeer
Und werde nüw;
Daß wir
Ewig lobsingind dir!

Die nationale Richtung seiner religiös-reformatorischen Thätigkeit, so wie der compakte Widerstand der katholischen Orte gegen das Reformationswerk in der Schweiz hatten Zwingli allgemach immer mehr auf das schlüpfrige Feld der Politik hinübergetrieben. Weit ausschauende Plane bewegten seine Seele. In Marburg, wo er wenige Monate nach seiner Rückkehr aus dem Kappeler-Zuge erschien, wurden unter der Hand noch ganz andere Verabredungen getroffen, als diejenigen, welche auf die Schlichtung der theologischen Meinungsdifferenz zwischen den Sachsen und Schweizern Bezug hatten. Um den verderblichen Anschlägen des spanisch-österreichischen Kaiserhauses und seiner Verbündeten die Spitze bieten zu können, wurde unter Zuziehung des Stadtmeisters Jak. Sturm von Straßburg und des Herzogs Ulrich von Würtemberg zwischen dem Landgrafen Philipp und Zwingli der Plan zu einer großartigen politischen Coalition gefaßt und längere Zeit eifrig an dessen Verwirklichung gearbeitet. Nicht sowohl um ein specifisch protestantisches Schirmbündniß, als vielmehr darum handelte es sich, durch eine weitverzweigte Verbindung dem Kaiser überhaupt eine Achtung gebietende Gegenmacht entgegenzusetzen. Philipp sollte ihr Sachsen und die übrige mittel- und niederdeutsche Opposition, Zwingli, der Hauptbeförderer des „christlichen Bürgerrechts“ und thatsächliche Lenker der Zürcher Politik — der auch von Philipp schreiben durfte: apud illum possumus fere quidquid volumus — die reformirten Städte der Schweiz, die süddeutschen Reichsstädte, allfällig auch Venedig und Frankreich zuführen. Man staunt billig über solche Kühnheit des zürcherischen Leutpriesters, der ohne Bevollmächtigung, rein auf seine eigene Verantwortlichkeit hin, eine weltbewegende Combination betreibt, welche mehr als alles Bisherige die Schweiz innerlich spalten und in die unabsehbaren Machinationen der europäischen Politik verwickeln mußte! Um dieses Vorgehen zu begreifen, muß man sich erinnern, einerseits, wie er den geistlichen Beruf auffaßte (vgl. z. B. I, 649), andererseits, daß in seinen Augen die empirisch-concreten Mächte und Verhältnisse, sofern sie sich der Anerkennung des im Willen Gottes begründeten, absoluten Rechts der Reform widersetzen, damit das Recht auf die eigene Existenz verwirken und nach dem höheren göttlichen Rechte um jeden Preis unschädlich gemacht werden sollen (vgl. VI, 1, 206. 397). Im Einklang mit diesem seinem staatsrechtlichen Princip sollte der Kaiser, in welchem der Widerstand gegen die evangelischen Bestrebungen sich gipfelte, wenn es die Noth erfordern würde, seiner Würde verlustig erklärt und der reformfreundliche entschlossene Landgraf an dessen Stelle gesetzt werden (VIII, 373. 424. 428. 511 u. ö.; vgl. IV, 16).

Mit diesen Entwürfen, seiner ideal-theokratischen Weltanschauung entstammt, hatte Zwingli seinen nächsten reformatorischen Beruf zu demjenigen eines Staatsmannes erweitert, welcher in kritischen Momenten sich selber bevollmächtigt. Auch hatte er sich einem Geheimen Rathe beiordnen lassen, in dessen Händen die Fäden des Staatsregiments zusammenliefen. Aber er war dadurch zugleich in den schreiendsten Widerspruch mit seinen vorigen national-politischen Principien und mit der von ihm sonst so klar erfaßten Bestimmung der Schweiz gerathen. Ueberdem war das Projekt, rein katholische Staaten unter der Vorgabe, die spanisch-österreichische Macht zu paralysiren, den protestantischen Interessen dienstbar zu machen, wenn nicht ein abenteuerliches, so zum wenigsten ein unnatürliches. Zwingli's Bemühungen hatten denn auch nachgerade keineswegs den gehofften Erfolg. Sein Vertrauter, R. Collin, erhielt in Venedig gute Worte, aber keinerlei verbindliche Zusicherungen (III, 2, 67). Die Unterhandlungen mit der französischen Gesandtschaft in der Schweiz, welche er mit Vorwissen des Raths führte, wurden ebenfalls höflich, unter Hinweisung auf die zweifelhafte Zeitgemäßheit der Vorschläge, abgebrochen (27. Febr. 1530; VIII, 421 f.)*).

*) Zwingli stellte hier die naive und doch karakteristische Zumuthung, daß der König die Artikel des beabsichtigten Bündnisses, welches dem göttlichen Gesetze in keiner Weise widerstreiten dürfe, den evangelischen Gottesgelehrten und Predigern der Schweiz zur Prüfung und Begutachtung unterbreite. VIII, 417.

Sogar dem Beitritt des Landgrafen zum Christlichen Bürgerrecht trat Bern in Festhaltung der schweizerischen Neutralitätspolitik entschieden entgegen, so daß sich zuletzt im Sommer 1530, nur Zürich und Basel mit ihm verbündeten. Als dann Philipp die Betheiligung der reformirten Schweizerstädte am Schmalkaldischen Bunde wünschte (Febr. 1531), ihre Aufnahme aber von der Zustimmung zu den Bucerischen Unionsformeln in Luther's Verstande abhängig gemacht wurde, erachtete selbst Zwingli den Preis als zu theuer (III, 2, 87 ff.; Escher und Hottinger a. a. O. I, 2, 273 und 3, 419). —

Die angelegentliche Betreibung des Christlichen Bürgerrechts und die daherige politische Bethätigung, wodurch der Reformation auch zu einer äußeren Machtstellung und zu ihrem vollen Durchbruche verholfen werden sollte, hinderte indeß Zwingli nicht, in Zürich mit stets gleicher Energie auf die Realisation des Ideals hinzuwirken, welches er sich von dem Gemeinwesen eines christlichen Freistaats gebildet hatte. In seinen Predigten war er bereits 1526 zur Betrachtung des Alten Testaments übergegangen, indem er die Texte zu denselben jeweilen denjenigen Schriften entnahm, die zuvor in der „Prophezey“ durchgesprochen worden waren. Eine Frucht dieser letzteren waren seine exegetischen Schriften, von denen übrigens ein guter Theil erst nach seinem Tode im Drucke erschien (s. Opp. T. V u. VI). Daß im Frühjahr 1528 die kirchliche Organisation durch das neugestiftete Institut der Kirchensynode ihren Abschluß erhielt, und daß diese unter Zwingli's Leitung ihre Thätigkeit zunächst vornehmlich der Handhabung der Zucht unter den Geistlichen und der Prüfung ihrer Lehre zuwandte, ist früher angemerkt worden (III, 2, 18 ff. Bull. II, 3). Zur Erzielung der Eintracht und gemeinsamen Zusammenwirkens in den Kirchen des Christlichen Bürgerrechts wurde überdieß ein jährlicher Zusammentritt ihrer geistlichen Führer (Episcopi) in Aussicht genommen (VIII. 585). Aber nicht nur die Geistlichkeit, auch die Räthe, welche die oberste Leitung der kirchlichen Angelegenheiten übernommen hatten, sollten der Richtschnur Christi unterworfen werden. Nachdem daher der Reformator in Predigten über Jesaj. 60. von der Höhe der Kanzel die Forderung in's gehörige Licht gestellt, setzte er eine Säuberung derselben von den noch vorhandenen heimlichen Anhängern des Pabstthums und allen zweideutigen Elementen durch (Dezemb. 1528). Die Mitglieder des Großen und Kleinen Raths mußten sich nach einander über ihren Glauben ausweisen, sich zum fleißigen Besuch der Predigt und des Abendmahls verpflichten oder aber ausscheiden (Bull. II, 32). Hatte nun schon diese Maßregel bei Manchen den alten Unmuth gegen Zwingli neuerdings wach gerufen, so folgten andere, welche ihn noch stärker entflammten. So wurde der adeligen Zunft der Konstafel, die vorab wegen des Verbots der Reisläuferei und der Pensionen den Reformen abhold war, als in Folge der kriegerischen Erhebung Zürichs ihre oppositionelle Stellung eine schwierigere geworden war, das verfassungsmäßige Vorrecht einer im Verhältniß zu den übrigen Zünften stärkeren Vertretung im Rathe entzogen (Dezember 1529). Die strenge Ueberwachung, welche bald darauf über den Verkehr der Müller und Bäcker angeordnet wurde, verpflanzte die Erbosung der zurückgedämmten Selbstsucht auch in die Zunft zum Weggen. Nicht mit Unrecht galt Zwingli als der intellektuelle Urheber dieser Beschlüsse. Sie führten seiner Gegnerschaft ansehnlichen Zuwachs aus maßgebenden Kreisen der Stadt zu und zogen in dieser selbst bittere Zerwürfnisse nach sich, welche zum unglücklichen Ausgang der Ereignisse mit beigetragen haben (Bulling. II, 24). Wenn endlich zum Ausbau der neuen Ordnung und zur angestrebten Umbildung aller Lebensverhältnisse die durchschlagende Fürsorge für eine der evangelischen Lehr- und Kirchengestaltung entsprechende allgemeine Sittenreform bis dahin wenigstens theilweise noch gefehlt hatte, so sollte nun auch diese nicht länger ausbleiben. Sehr bezeichnend für das zwingli'sche Staatskirchenthum erschien nämlich den 26. März des Jahres 1530 „im Namen Jesu Christi unsers Seligmachers, ihm zu sonderem Lob und Wohlgefallen“ und mit Zustimmung der Vorgesetzten des Landes ein die früheren zusammenfassendes, an Strenge sie weit überbietendes Sitten-

mandat. Es gebietet „aufs allerernstlichste“ ausnahmslos Jedermann „zum wenigsten“ den allsonntäglichen Besuch des Gottesdienstes, und zwar unter der Androhung, daß die Widerhandelnden — „bis sie sich zum christlichen Gehorsam ergeben“ — von ihrer Zunft oder Gemeinde ausgeschlossen, ihnen der Genuß der burgerlichen Nutzungen entzogen, in der Stadt die Ausübung ihres Gewerbes oder Berufs untersagt werden sollen. Die Mißachtung der Feiertage wird mit einer Buße von zehn Schillingen belegt, die Zahl der Wirthshäuser sehr bedeutend vermindert, alles Spiel, es sey mit Karten, Würfeln, Brettspiel, Schachen, Kegeln, Wetten, Gerade- oder Ungerademachen u. s. w. bei Strafe einer Mark Silber unbedingt verboten. Die Wiedertäufer und ihre Gönner sollen am Leben, die ihnen Vorschub leisten, sie nicht anzeigen oder gefangen nehmen, wie eidflüchtige Landesangehörige, ohne Gnade gestraft, jede Gemeinschaft mit den Sektierern gemieden werden u. a. m. (Bulling. II, 276 ff.). Da haben wir die rein gezogene Consequenz der theokratisch gefärbten Auffassung Zwingli's vom Verhältniß des Staats und der Kirche. Die Kirche, als die Seele des Staats, übt keinerlei Gerichtsbarkeit aus, sie regiert und verwaltet nicht einmal in ihrer eigenen Sphäre; aber sie ist das Organ der göttlichen, gemein verbindlichen Wahrheit, der sich Jedermann zu unterziehen hat, und der Staat als die allgemeine Form des menschlichen Gemeinschaftslebens ist durch das Medium der Obrigkeit der Vollstrecker ihrer Anforderungen an das Individuum.

Konnte es sich in Zürich wesentlich nur noch um den allseitigen inneren Ausbau des neuen Gebäudes handeln, so war hingegen das weitere Ziel, die ganze Schweiz zu reformiren, noch lange nicht erreicht. Entschlossener denn je nahmen Zwingli und das von ihm geleitete Landesregiment dasselbe nach dem Abschlusse des „Landfriedens“ sofort wieder auf, um es mit einer durch die geschlossene Opposition gereizten, fieberhaften Hartnäckigkeit zu betreiben. Der Landfriede sprach die grundsätzliche Anerkennung der Reformation in den Gemeinen Herrschaften aus; er gestund der einzelnen Kirchengemeinde das Recht der Entscheidung über ihre Annahme und Verwerfung zu. Ließ sich ihr nun hier zum Siege verhelfen, dann waren die katholischen Orte der inneren Schweiz im Westen, Norden und zum Theil auch in Osten von ihr umschlossen, und es ließ sich erwarten, daß sie sich ihrer auf die Länge nicht würden erwehren können. Es ist somit sehr begreiflich, wenn von Zürich aus in dieser Richtung eine ungemeine Thätigkeit entwickelt wurde, und wenn es sich dabei nicht durchweg innerhalb der Schranken einer weisen Mäßigung hielt, wenn es bei der Wahl der Mittel seiner fast leidenschaftlichen Erregtheit einen ungehörigen Einfluß einräumte, so wird man dieß zwar nicht entschuldigen, aber wenigstens erklärlich finden. Durch seine Beharrlichkeit drängte es einen bedeutenden Theil der Grafschaft Baden, der freien Aemter, darunter Stifte wie Wettingen, zur Preisgabe der alten Kirche (Bulling. II, 221). Im Thurgau brach sich die Umgestaltung überall Bahn, so daß sich im Dezember 1529 zu Frauenfeld, in Gegenwart Zwingli's und zweier Rathsboten von Zürich, eine zahlreich besuchte Synode mit der Befestigung und neuen Regelung der kirchlichen Angelegenheiten des Thurgaus und der umliegenden Landschaften befassen konnte. Im Mai 1530 folgte eine zweite Synodalversammlung, auf der Zwingli abermals anwesend war und den Collatoren der Pfründen eine Erhöhung der Pfarrbesoldung zumuthete. Nach dem Grundsatz, daß die beseitigte bischöfliche Gewalt an die christlichen Gemeinden zurückgefallen sey, diesen folglich die Befugniß zustehe, durch das Organ der Synode rechtskräftige Beschlüsse zu fassen, wurden die sich Weigernden „aus Kraft göttlichen Worts“ nach Zürich vor das sogenannte Pfründengericht geladen und mit Beschlagnahme ihrer Ernten bedroht (Bulling. II, 289 ff.; vgl. WW. III, 2, 72). Zu den Reformirten in den Gemeinen Herrschaften, über welche neben Zürich auch die katholischen Orte zu gebieten hatten, setzte das erstere sich also durchaus in die nämliche Stellung wie zu seinen eigenen Landsleuten. — Aber ein noch usurpatorischeres Verfahren erlaubte sich Zürich gegenüber der Abtei St. Gallen. Denn nicht nur entzog es

dem neugewählten Abte Kilian den schuldigen Schutz, sondern unter Berufung auf das göttliche Recht, welches sich mit Mönchsherrschaft nicht vertrage, benutzte es seinen Antheil an der Schirmvogtei des Klosters, um die Hoheitsrechte des Abts faktisch an sich zu reißen und selbstverständlich dem evangelischen Ritus allerwärts Eingang zu verschaffen. Nach dem baldigen Tode Kilian's (30. Aug. 1530) veräußerte es im Namen der Abtei und im Einverständniß mit Glarus die Klostergebäude an die Stadt St. Gallen, liquidirte die vorhandenen Kostbarkeiten und entließ die Toggenburger gegen Entschädigung ihrer Unterthanenpflicht. Alle Einsprachen der zwei übrigen Schirmorte, Luzern und Schwyz, wurden kurzweg von der Hand gewiesen, ebenso den nachdrücklichen Vorstellungen der reformirten Stände kein Gehör geschenkt. In der Commission, welche den kirchlich-politischen Operationsplan in den Angelegenheiten der Abtei vorzuberathen hatte, saß neben dem Bürgermeister Zwingli als einflußreichstes Mitglied (Bulling. II, 114. 144. 244—272. Vgl. WW. III, 2, 29 ff. 59 ff.). Ganz wie zuvor im Thurgau, finden wir ihn sodann unter den Präsidenten einer gleichfalls von Zürich beschickten Synode zu St. Gallen, deren vornehmste Verhandlungsgegenstände der Kirchenbann und die Censur der Prediger bildeten (s. Simmler, Sammlung alter und neuer Urkunden, I, 1, 430 ff.).

Das rücksichtslose, kecke Vorgehen Zürichs war nicht geeignet, den fünf Orten die Einhaltung der Bestimmungen zu erleichtern, die durch den „Landfrieden“ getroffen worden waren. Ohnehin vergrimmt durch die erlittene Demüthigung und entschlossen, jedem Abfall vom Glauben der Väter zu wehren, sahen sie sich von allen Seiten überflügelt. Ihre rechtmäßige Autorität in den Gemeinen Herrschaften war gebrochen. In ihre eigenen Lande wurden reformatorische Flugschriften und Neue Testamente in Menge geworfen. Glarus trat durch Mehrheitsbeschluß zu den Reformirten über. Solothurn schwankte sehr. Die Rollen hatten dergestalt gewechselt, daß die Lage der Orte mehr und mehr derjenigen ähnlich wurde, in welcher sich Zürich vor dem Umschwunge durch die Berner Disputation befunden und die es mit so schweren Besorgnissen für die Behauptung seiner Reformen erfüllt hatten. Sie konnten sich unmöglich verhehlen, es galt jetzt ihrer hergebrachten Existenz, und es darf nicht wundern, daß sich neuerdings das Gelüsten regte, mit Oesterreich gemeine Sache zu machen. Wirklich ordneten die katholischen Kantone eine Gesandtschaft zum Reichstage nach Augsburg ab, die mit Auszeichnung behandelt wurde. Ebenso betrieb dort der vorhin erwähnte Fürstabt von St. Gallen die Einsetzung in seine Herrschaftsrechte.

Aber auch Zwingli's Aufmerksamkeit war nach Augsburg gerichtet, wo eine Beilegung der Religionsstreitigkeiten bewerkstelligt werden sollte. Briefe seiner Freunde und Gönner gaben ihm fortlaufende Kunde vom Stande der Verhandlungen, von den muthmaßlichen Intentionen des Kaisers, von der feindseligen Stimmung, welche sowohl die Katholischen als die Lutheraner gegen die Reformirten hegten (vergl. III, 2, 71). Als nun die protestirenden Stände ihre Confession übergeben hatten, auch die vier reformirten Städte Straßburg, Constanz, Memmingen und Lindau eine solche vorbereiteten, glaubte Zwingli, welchen Jakob Sturm wiederholt über die Zweckmäßigkeit einer einzureichenden Denkschrift zu Rathe gezogen hatte (VIII, 459. 469), als Repräsentant der schweizerischen Reformation, mit einer bekenntnißartigen kurzen Darlegung seiner vielverschrienen Lehrauffassung ebenfalls nicht zurückbleiben zu sollen. Mit der Bemerkung, daß die Kürze der Zeit eine Verständigung unter den Predigern der Städte des Christlichen Bürgerrechts nicht gestattet habe, und um sich vor der Gefahr zu schützen, daß unter seinem Namen eine ihm fremdartige Betrachtungsweise verurtheilt werde, übersandte er demnach durch einen eigenen Boten, unter rein persönlicher Verantwortlichkeit, seine vom 3. Juli 1830 datirte, in zwölf Artikel gefaßte Fidei Ratio an Karl V. Einer officiellen Berücksichtigung wurde diese Privatschrift, welche die lutherische Partei für den Augenblick nur noch mehr verstimmte, aber andererseits auch vorhandene Vorurtheile zerstreute, nicht gewürdigt. Damit sie indeß so wenig als die

Augustana und Tetrapolitana unwiderlegt über den Schauplatz ziehe, schleuderte Eck dem Häresiarchen, dem impietatis ac sacrilegii dux, deorum hominumque contemptor auf dem Fuße eine feuersprühende Repulsio zu Handen des Kaisers nach, auf die Zwingli (27. August) in dem Sendschreiben an die Fürsten zu Augsburg: De convitiis Ecoii, mit nochmaliger Auseinandersetzung seiner Sakramentslehre antwortete (VIII, 459. 466. 472. 474. 476. 484. 490. 505 u. ö.). Nicht eingreifend in die brennenden Tagesfragen, allein für die Erkenntniß seines theologischen Systems ungleich wichtiger als die Fidei Ratio oder auch als die wenige Monate vor seinem Tode geschriebene und erst 1536 herausgegebene Fidei Expositio, ist die um die nämliche Zeit (20. August) erschienene, vom Landgrafen von Hessen gewünschte Schrift: Sermonis de Providentia Dei anamnema. In ihr entwickelt er schärfer als im Commentar, zum ersten Male in streng systematischer Form und dogmatischer Bestimmtheit, seine religiöse Gedankenwelt durch deren Ableitung aus der principiellen Idee von der Allwirksamkeit Gottes als des höchsten Gutes, überhaupt des absolut bestimmenden Seyns und Wesens der endlichen Dinge, also aus der deterministisch und prädestinatianisch gefaßten Vorsehungsidee, und stellt damit die durchherrschende Einheit seines Denkens in seinen vorausgegangenen, jeweilen durch das momentane Bedürfniß ihm abverlangten, mehr gelegentlichen Lehrausführungen in's Licht. Hier auch vorzugsweise finden sich bei aller Verschiedenheit im Ganzen die Anklänge an Picus von Mirandula und dessen Schriften, besonders auffallend, mitunter wörtlich zusammenstimmend, in den Bestimmungen über das Wesen Gottes (vgl. VIII, 405. 516). —

Nach dem Reichstage zu Augsburg, auf dem sich zur Genüge herausgestellt, daß die Zwingli'schen von den Mächtigen der Erde nichts zu hoffen, aber um so mehr zu fürchten hätten, drängte der Gang der Ereignisse in der Schweiz unaufhaltsam einer gewaltsamen Lösung der kirchlich-politischen Wirren entgegen. Gestützt auf die zweifellose Einbildung seines absoluten Rechts, vermochte, ähnlich wie in einer zwieträchtigen Ehe, bei dem schroffen Gegensatze der Principien kein Theil mehr dem anderen gerecht zu werden. Reizungen und Reibungen ohne Zahl und Namen liefen auf's bunteste durcheinander, schürten ununterbrochen die Leidenschaften. Ausschließlicher denn je nahmen Zwingli, welchen die Umstände, persönliche Neigung und Auffassung seines Berufs an das zürcherische Staatssteuer gebracht hatten, die vaterländischen Zerwürfnisse in Anspruch. Welche Motive ihn bestimmt haben mögen, im Namen der am 5. Septbr. 1530 in seinem Hause versammelten Prediger von Straßburg, Zürich, Bern und Basel an die fünf Orte nochmals die dringende Bitte um Freigebung der ungehinderten Predigt des Wortes Gottes, als der einzigen Bedingung für die Rückkehr des Friedens in der gefährdeten Eidgenossenschaft, zu richten, ist nicht leicht zu entscheiden. Denn offenbar legten er und seine Freunde dem Schritte Wichtigkeit bei, während sie sich die Erfolglosigkeit desselben doch schwerlich verhehlen konnten (II, 3, 77. VIII, 511). Kurz, zu Anfang des Jahres 1531 machten die fünf Orte gegen Zürich und seine „Mithafte" eine geharnischte Beschwerdeschrift anhängig, deren Klagpunkte mit Ausnahme der Deutung, welche sie der Feststellung des Landfriedens über die kirchlichen Verhältnisse in den gemeinsamen Vogteien zu vindiciren suchten, vom rechtlichen Standpunkte aus betrachtet, nicht unbegründet waren. Würde ihnen nicht zu ihrem Rechte verholfen, so sähen sie sich genöthigt, sich der unleidlichen Vergewaltigung durch Ergreifung anderer Mittel zu erwehren. Zürich ging von der ihm weniger günstigen Defensive sofort zur Offensive über; es rückte die abscheulichen Schmähungen, die empörenden Verlästerungen in den Vordergrund, welche sich die aufgeregten Bewohner der fünf Orte gegen die Evangelischen und ihre Führer reichlich zu Schulden kommen ließen, und gab die Gegenerklärung ab, es könne und wolle solche Verunglimpfung seiner Ehre gleichfalls nicht länger dulden (Bulling. II, 324 ff.). Beiderseitig wurde hiemit der Krieg abermals in Aussicht genommen; Zürich beantragte ihn förmlich in den Conferenzen der Bürgerstädte. Eine Tagsatzung in Baden (28. März) bewirkte statt der gehofften Annäherung

nur tiefere Verbitterung. Die Verweigerung des Zuzugs im sogenannten Müßerkrieg gab den reformirten Orten Veranlassung, ihren Beschwerden über die stetigen Beschimpfungen diejenige eines bundesbrüchigen Verhaltens und landesverrätherischer Umtriebe der fünf Orte beizufügen. Die vermittelnden Stände fanden kein Gehör mehr (Bulling. II, 345 ff.). Ungefähr gleichzeitig trat Zwingli mit großen Projekten hervor. In umfassender Würdigung der europäischen Weltlage, bei welcher der Austrag der Dinge in der Schweiz auch für die Machtstellung der Protestanten in Deutschland von hohem Belang war, gestützt auf seinen Grundsatz, daß kraft göttlicher Gerechtigkeit der Mißbrauch jedes bloß geschichtliche Recht verwirke, vereinbarte er in geheimer Berathung mit den einflußreichsten Mitgliedern des Raths den Entwurf zu einer vollständigen politischen Umgestaltung der Eidgenossenschaft. Zürich und Bern sollten sich der Leitung des Bundes bemächtigen, die fünf Orte durch Ausschluß von der Mitregierung in den Unterthanenlanden, oder durch Theilung der letzteren nach der Volkszahl der regierenden Orte, in eine ihrer geringeren Macht entsprechende sekundäre Stellung zurückgedrängt und dieser Plan durch einen ungesäumten überlegenen Angriff auf die Gegner durchgesetzt werden! Die höchst merkwürdige Begründung dieses „geheimen Rathschlags“, durch welchen noch rechtzeitig vorgebeugt werden sollte, daß zunächst Zürich nicht „zwischen Roß und Wagen“ hineingerathe, aber daß in weiterer Abzielung auch den befreundeten Protestanten Deutschlands aus den muthmaßlichen Combinationen des Kaisers nicht neue Gefahren erwachsen, schließt Zwingli mit den zusammenfassenden Worten: „Summa Summarum, wer nicht ein Herr kann seyn, ist billig, daß er ein Knecht sey“ (II, 3, 95—109). Allein die zwinglisch-zürcherische Absicht, „etwas Tapferes zur Hand zu nehmen“, d. h. eine protestantische Hegemonie zu bilden, stieß bei den mitverbundenen Bürgerstädten, vorab bei dem bedächtigen, durch das eigenmächtige Verhalten Zürichs ohnehin verstimmten Bern, auf unüberwindlichen Widerstand. Nur um so nachdrücklicher predigte Zwingli, der um jene Zeit in ähnlicher Weise wie vorher zu Frauenfeld und St. Gallen, noch einer Synode zu Lichtensteig im Toggenburg anwohnte, die Reform der Eidgenossenschaft, die Beseitigung der Pensioner, die Bestrafung der Schmäher, die Beschirmung der um des Evangeliums willen Verfolgten und Bedrohten (Bulling. II, 344. 368). In Zuschriften und auf Tagen stellte Zürich mit hartnäckiger Beharrlichkeit die Unabwendbarkeit und politische Nothwendigkeit des Krieges dar. Da, um sein Drängen zu zügeln, vereinigten sich zuletzt die Bürgerstädte, auf Berns wiederholten Antrag, zu dem für gewisse Eventualitäten schon im „Landfrieden“ vorbehaltenen Beschluß, den fünf Orten durch Zürich und Bern die Zufuhr von Korn, Wein, Salz, Stahl und Eisen absperren zu lassen (15. Mai).

Zürich hatte sich zu dieser verkehrten Maßregel nur mit starkem Widerstreben herbeigelassen. In der That, hielt man sich einmal zur Führung eines gewaltthätigen Schlages berechtigt, so durfte man ohne Preisgabe der eigenen Interessen jetzt nicht mehr auf halbem Wege stehen bleiben. Zwingli erkannte sogleich die verhängnißvolle Wendung der Dinge. Auch mit Zürichs fast nothgedrungener Betheiligung war er nicht einverstanden. Am Pfingstfeste, dem Tage der Bekanntmachung des sogen. Proviantabschlags, nahm er keinen Anstand, denselben rücksichtslos zu mißbilligen. „Wer keck genug ist“, predigte der geistliche Tribun, „dem Anderen zu gebieten, daß er sich unterwerfe, der muß Wort und Faust mit einander gehen lassen. Denn schlägt er nicht, so wird er geschlagen. Ihr von Zürich verweigert den fünf Orten als Uebelthätern den Proviant. Vielmehr solltet ihr den Streich folgen, nicht die Unschuldigen — das verführte Volk — hungern lassen. Indem ihr stille sitzt, als hättet ihr nicht genügende Ursache zu ihrer Bestrafung, nöthigt ihr sie, euch zu strafen und zu schlagen. Das wird euch auch beschehen“ (Bulling. II, 388). Die allgemeine Sperre, welche mit Mißwachs und sonstigen Calamitäten zusammentraf, entflammte die Erbitterung in den fünf Orten zur fanatischen Wuth der Verzweiflung, einigte wider Erwarten ihrer Begünstiger alle Klassen und Parteien der Bevölkerung, rief durch ihre erbarmungslose

Härte vielfache Entrüstung auch im Lager der Evangelischen, in den Gemeinen Herrschaften, sogar in Bern und Zürich hervor. Zahlreiche Stimmen setzten der Maßregel das Wort des Apostels entgegen: So deinen Feind hungert, so speise ihn. Aussöhnungs- und Vergleichsversuche im Juni, Juli und August, eingeleitet durch die französische Gesandtschaft, konnten bei der Tiefe des Bruchs und der Gegensätzlichkeit der Tendenzen nicht anders als resultatlos verlaufen. Die Länder forderten vor Allem die Aufhebung der Sperre; die Städte wollten nur unter der Bedingung darauf eingehen, daß Jedermann auch innerhalb des Gebiets der fünf Orte die Schriften Alten und Neuen Testaments zum wenigsten unbeirrt lesen und sich nach Mitgabe derselben aussprechen dürfe.

Unter allen diesen Vorgängen war Zwingli's Stellung eine äußerst dornichte geworden. Nicht mehr bloß in den katholischen Kantonen wurden massenhaft wider „den Gott der Lutherischen" (Bulling. II, 337) die giftigsten Pfeile abscheulichster Verdächtigung geschleudert. Auch unter den Reformirten war bei der Gesammtheit der Unzufriedenen, bei den Freunden der Ruhe, seine Person der Gegenstand der Verwünschung und Anfeindung. Selbst zu Zürich regte sich in und noch mehr außer dem Rath eine mächtige Opposition wider den allgewaltigen Mann. Gemeine Scheelsucht, verletzte Eitelkeit, zurückgewiesener Eigennutz, niedergehaltene, unter die Ruthe der Zucht gebeugte Ausgelassenheit, dann wieder Abneigung gegen gewaltthätiges, mit der Strenge des Rechts nicht zu vereinbarendes Vorschreiten, unheimlicher Schauder vor dem heraufbeschworenen Bürger- und Religionskriege — Alles, Altes und Neues, vereinigte sich, um ihm, dessen Mißgeschick es war, keinen ebenbürtigen Staatsmann an der Seite zu haben, die Gemüther zu entfremden. Er mußte der einige, unbeugsame Anstifter der unlösbaren Verwickelungen, der bodenlosen Zerwürfnisse, der herzzerreißenden Lage des gemeinsamen Vaterlandes seyn. Seine kühnen politischen Entwürfe wurden zu Waffen wider ihn. Sein Ansehen wankte. Das letzte Ziel seines Strebens, an das er seit der Berner Reformation seine beste Kraft gesetzt — die Regeneration der gesammten Eidgenossenschaft auf dem Grunde des Wortes Gottes — schien sogar unter seiner eigenen Partei nicht mehr die unnachsichtliche Unterstützung zu finden, ohne welche dessen Verwirklichung nicht zu hoffen stand. Entweder mußte er weichen, oder — Zürich mußte neuerdings mit ihm gehen! Gereizt zwar, aber in wesentlich richtiger Schätzung der eminent kritischen Situation erschien deshalb Zwingli den 26. Juni vor dem Großen Rath und verlangte seine Entlassung. Er wolle sich anderwärts ein Feld der Thätigkeit suchen. Nach eilfjähriger Wirksamkeit sey er mit seinen väterlichen Warnungen vor den Gefahren, welche der Eidgenossenschaft aus dem Gebahren der Söldnerpartei in den fünf Orten erwachse, so wenig durchgedrungen, daß man fortfahre, Freunde dieser letzteren und Feinde des Evangeliums in den Rath zu befördern. Weil er dessenungeachtet alle Verantwortlichkeit tragen müsse, während man doch weder auf ihn, noch auf die Wahrheit hören wolle, so nehme er jetzt Urlaub! Der Rath erschrak; die Opposition verstummte. Die eingetretene Spannung wurzelte ja nicht in einer principiellen Differenz; sie war mehr nur das Erzeugniß der auseinandergehenden Ansichten über die einzunehmende Haltung Zürichs. Eine ehrende Deputation, zusammengesetzt aus den obersten Würdeträgern des Staats, erhielt den Auftrag, das Einverständniß herzustellen. Nach gepflogener Auseinandersetzung gab Zwingli drei Tage später vor dem Rathe die Erklärung ab, es gehe sein Bestreben dahin, Zürich groß zu machen; unter der Voraussetzung nun, daß sie Gott sich gehorsam erweisen, auf die zugesagte Besserung hin, wolle er bei ihnen bleiben und mit Gottes Gnade ihnen seine Kräfte widmen bis in den Tod (Bulling. III, 45).

Es dient zu nichts, die naheliegende Frage aufzuwerfen, welches die Folgen gewesen wären, wenn Zwingli damals aus seinem bisherigen Wirkungskreise ausgeschieden wäre. Nach Gottes Rath sollte der Tod nicht mehr lange auf sich warten lassen. Düstere Ahnungen der sich nahenden Katastrophe erfüllten die sonst heitere Seele. Be-

fragt, was die Erscheinung eines mächtigen Kometen in jenen Tagen zu bedeuten habe, lautete seine Antwort: „Mich und manchen Ehrenmann wird es kosten und wird die Wahrheit und die Kirche Noth leiden; doch von Christus werdet ihr nicht verlassen werden.“ Noch versuchte er, die Berner Gesandten in einer nächtlichen Zusammenkunft zu Bremgarten durch Darlegung der sich häufenden Gefahren zu thatkräftigem Handeln zu bestimmen. Dort nahm er schluchzend von seinem baldigen Nachfolger Bullinger mit den Worten Abschied; „Mein lieber Heinrich, Gott bewahre dich; sey treu dem Herrn Christo und seiner Kirche.“ In ähnlicher Stimmung predigte er: „Eine Kette ist gemacht und ist fertig; die wird mir und manchem frommen Zürcher den Hals abziehen. Denn es ist um mich zu thun. Ich bin bereit, des Willens Gottes gewärtig. Meine Herren müssen diese Leute — nämlich die mit zu großer Schonung behandelten Pensionsfreunde der fünf Orte — nimmer seyn. Dir aber, Zürich, werden sie den Lohn geben, werden auf deinem Kopf einen Zaunstecken zuspitzen; denn du willst es also haben. Strafen willst du nicht; dafür werden sie dich strafen. Es wird aber Gott sein Werk nichtsdestoweniger erhalten und auch ihr übermüthiges Gebahren wird ein Ende nehmen“ (Bulling. III, 46. 48. 52. 137. Mycon. 25 f.). In der Zwischenzeit hatte er noch, aufgefordert durch den französischen Gesandten Maigret, zu einem Zeugniß wider die umgehenden Vorurtheile, seine letzte Schrift, die schon erwähnte Christianae Fidei Expositio niedergeschrieben und sie Franz I. übermittelt.

Die mühseligen Unterhandlungen waren von den fünf Orten abgebrochen worden. Das hungernde Volk, durch die Noth gestachelt, drohte laut, sich Speise zu holen mit bewaffneter Hand. Alle Vorbereitungen zur Eröffnung der Feindseligkeiten wurden getroffen. Die wiederholten Bemühungen der Schiedorte, Zürich und Bern zur Wiedergestattung der Zufuhren zu bewegen, waren umsonst. Zwingli wurde noch besonders durch die Gesandten von Glarus, Straßburg und Constanz bearbeitet, verwies sie aber ziemlich kühl an den Rath (Bulling. III, 77). Dennoch ließ es das eitle Vertrauen auf ihre überlegene Macht, die innere Spaltung und Unentschlossenheit bei den Städten zu keinen kräftigen, dem Ernste des Augenblicks entsprechenden Maßnahmen kommen. Nachdem auch noch die letzten Vermittelungsvorschläge verworfen worden waren, sahen sie sich daher durch das plötzliche Kriegsmanifest der fünf Orte vom 9. Oktober förmlich überrascht. Am 10. Oktbr. standen die Panner der Feinde bereits schlagfertig bei Zug.

In Zürich herrschte Schrecken, Unschlüssigkeit und geheimer Verrath. Eine Vorhut unter Georg Göldli wurde an die Gränze nach Kappel entsandt. Endlich erging der Sturm. Den 11. Oktober, Morgens um 11 Uhr, zog das Panner von Zürich unter Rud. Lavater aus, statt von 4000, die zu ihm gehörten, nur von 700 Mann begleitet, deren manche während der Nacht herbeigeeilt und ermüdet waren. Auch Zwingli, als Feldprediger vom Rathe beordert, bestieg mit dem deutlichsten Vorgefühl seines nahen Endes das sich sträubende Pferd. Auf dem Zuge hörte man ihn sich selber und die Kirche brünstig seinem Gotte befehlen. Schon am Albis vernahm man den Donner der Geschütze. Bei Kappel war der Angriff erfolgt. Gegen besseren Rath drängten Lavater und Zwingli, der Vorhut mit dem erschöpften Heerhaufen zu Hülfe zu eilen. Nach 3 Uhr langte dieser auf der Wahlstatt an. Kaum 2000 Mann standen 8000 kampfbereiten, todesmuthigen Feinden gegenüber. Wider die Absicht und den Willen der beiderseitigen Führer, welche den blutigen Entscheid auf den folgenden Morgen zu vertagen suchten, als schon die Sonne dem Untergang zuneigte, entbrannte noch der verhängnißvolle Kampf. „Ihr habt uns den Brei gekocht und die Rüben übergethan“, warf ein Unmuthiger Zwingli vor, „Ihr müßt uns nun essen helfen. „Biedere Leute“, redete er unter den Vordersten die ihn Umgebenden an, „seyd getrost und fürchtet euch nicht; müssen wir gleich leiden, so ist doch unsere Sache gut. Befehlet euch Gott; der kann unser und der Unsrigen pflegen. Gott walte sein!“ Nach tapferem Widerstande im Anfange bemächtigte sich sehr bald allgemeine Verwirrung der schlecht geführten Zürcher. Ehe die Nacht hereinbrach, war ihre vollständige Niederlage entschieden. Au

inem Steinwurf zu Boden geworfen und durch einen Speer getroffen, lag Zwingli nicht fern von der Stelle des Angriffs unter den Todten und Verwundeten, die Hände wie zum Gebet gefaltet, die Augen gen Himmel gerichtet. „Welch' Unglück ist denn das?“ — hatte er fallend gesprochen — „den Leib können sie wohl ödten, die Seele nicht!“. Die Zumuthung, zu beichten, die Mutter Gottes und die Heiligen anzurufen, wies er mit einer verneinenden Kopfbewegung zurück, worauf in ihm Hauptmann Vokinger aus Unterwalden mit dem Schwerte den Todesstreich ersetzte. Als am folgenden Tage der Leichnam des Ketzers erkannt wurde, ertrotzten ie fanatischen Kriegshorden dessen Viertheilung und Verbrennung durch Nachrichters Hand (Bulling. III, 136. 166 f. Mycon. 26).

In der Eidgenossenschaft erregte die Kunde von Zwingli's Fall erst dumpfe Bestürzung, dann tiefe Trauer bei den Einen, schadenfrohen Siegestaumel bei den Anderen. Denn selbst im Lager der Gegner fehlte es nicht ganz an Solchen, welche der Aufrichtigkeit seiner Bestrebungen ihre nachträgliche Anerkennung zollten und sich nicht es Gefühls erwehren konnten, daß das Vaterland seinen ohne Vergleich bedeutendsten Mann verloren habe. Wenn sein tragisches Ende sich den dankbaren Verehrern schon ehr bald in den Glanz des Martyriums gehüllt hat, während ein Luther, welchem die rste Nachricht von demselben Thränen entlockte, es nachgerade als ein Gottesgericht instellte*); so wird dagegen die unbefangene Geschichte weder zu der einen noch zu er anderen Betrachtungsweise ihre bedingungslose Zustimmung geben können. Sie wird in Zwingli's erschütterndem Ausgang die Sühne erblicken müssen nicht sowohl für ine Ueberschreitung der von Gott ihm zugewiesenen Sphäre, als für jene ungeduldige, igenwillige Art und Weise der Betreibung des scharf erfaßten Ziels, zu welcher das glühende, rückhaltlos in den Dienst der Wahrheit gestellte Herz sich durch die Verhältnisse vom großen Siege in Bern an hat fortreißen lassen. Im Uebrigen schien it der Niederlage zu Kappel und Zwingli's Tod der Stern des Glücks von Zürich weichen zu wollen. Für den Augenblick war das Uebergewicht der katholischen Orte ntschieden, der weiteren Ausbreitung der Reformation in der alten Eidgenossenschaft ine Schranke gesetzt. Der gewaltigen Erhebung, nicht frei geblieben von leidenschaftlicher Ueberreizung, folgte, nachdem die allbewegende Kraft ihr entrückt war, Ermüdung, Abspannung und auch Ernüchterung. Allein Zwingli's kirchliche Reform, die Befreiung des religiösen Lebens durch dessen Zurückführung auf Gott selber und seine Bezeugung im Gottesworte der Schrift, so weit ihr mit den Waffen des Geistes zum Durchbruche verholfen worden war, hatte sich zu kräftig an den Gewissen des Volkes ezeugt, als daß ihr aus der plötzlichen Demüthigung eine ernstere Gefahr hätte erwachsen können. Zwingli blieb der Reformator der Schweiz, der Impuls gebende Begründer der reformirten Kirche. Anders verhält es sich allerdings mit seiner späteren politischen Wirksamkeit. Nicht nur ist er ihr persönlich zum Opfer gefallen, ondern — was bedeutsamer erscheint — es ist über sie schon wenige Wochen nach einem Tode in dem Verkommniß zwischen der Stadt und der Landschaft, in dem sogenannten Pfaffen- oder Kappelerbrief vom 9. Dezember 1531, der Stab gebrochen worden. Mag man vom Standpunkte der Gegenwart aus über die Idealität seines amaligen politischen Programms so oder anders urtheilen, — im Blicke auf ihn der förmliche Ausschluß der Geistlichen von aller aktiven Theilnahme am Staatsregimente zum Statut erhoben worden, das in der Schweiz bis auf den heutigen Tag achwirkt (Bulling. III, 284 f. Gualther, Apologia, 1545). —

Zwingli hat unter den schwersten Gefahren und unter furchtbarem Widerstand in em kurzen Zeitraume von nicht ganz dreizehn Jahren in Zürich eine vollständige Reonstruktion der Kirche, ihrer Lehren, Institutionen und Lebensordnungen durchgeführt

---

*) Kleines Bekenntniß vom Abendmahl, 1545; Brief an Herzog Albrecht von Preußen und n Bullinger.

und ihnen den Stempel seiner Individualität aufgedrückt. Er hat dort den Sinn für höhere Geistesbildung bleibend geweckt, die Verehrung und Pflege der Wissenschaft eingebürgert und dadurch den Grund zu der seitherigen Bedeutung der Stadt für die Schweiz und für Deutschland gelegt. Er hat mit klarem Bewußtseyn den Plan einer durchgreifenden religiös-sittlichen Regeneration aller Lebensverhältnisse im Gesammtumfange der alten Eidgenossenschaft verfolgt, hat sie als die dringendste Forderung der Zeit, als die sichere Bürgschaft für die Einigung und innere Kräftigung des vaterländischen Staatenbundes betrachtet und sie zum leitenden Princip seiner staatsmännischen Bethätigung gemacht. Er würde in dieser durchaus karakteristischen Richtung, die erneuernden Heilsmächte des Evangeliums zur allbeherrschenden Grundlage für die Formirung des bürgerlich-socialen und staatlichen Lebens zu erheben, voraussichtlich noch glänzendere Erfolge erzielt haben, wenn er in den letzten Lebensjahren dem bestehenden Rechte die gebührende Rücksicht gezollt hätte.

Man hat oft versucht, das Karakterbild des Mannes mit dem klaren Auge, mit dem geschlossenen Munde, mit der wie in Stein gehauenen Physiognomie (Hagenbach) zu zeichnen. Es ist wohl deshalb nur selten gelungen, weil man meinte, an ihm einzelne hervorstechende Züge aufzeigen zu müssen, welchen dann mit ziemlich gleicher Berechtigung andere entgegengestellt werden konnten. Zwingli ist eine sehr harmonisch angelegte, aller Excentricität baare Natur, einfache Größe ihre Signatur. Wenn nüchterne Verständigkeit bis zum Ueberdruß als der specifische Grundzug seiner Geistesart ausgegeben wird, so läßt sich dies nur daraus erklären, daß bei fast ebenmäßiger Ausbildung aller Geisteskräfte höhere Genialität, eigentlicher Tiefsinn und schöpferische Phantasie nicht zu seiner Ausstattung gehört haben. Obenan unter den Elementen, welche zusammen seine markige Persönlichkeit constituiren, steht stramme Willensenergie, eine stetig gesammelte Thatkraft, vermöge welcher er geraden Weges, unbeirrt auf das erschaute Ziel losgeht. Diesem Ziele muß die Klarheit des Verstandes, die Schärfe des Urtheils, der umfassende Blick in die jeweilige Gesammtlage der Dinge dienen; Angesichts desselben müssen untergeordnete Rücksichten, müssen auch die gemüthlichen Regungen des eigenen Herzens verstummen. Ohne Wurzeln in der nächstvergangenen mittelalterlichen Entwickelungsperiode tritt uns in Zwingli ein idealistischer, auf den Höhen einer großartigen Zeitbewegung einherschreitender Praktiker entgegen, dessen Antlitz bei aller Einwirkung auf das Gebiet des unmittelbaren Lebens der Zukunft zugekehrt ist und der die Normen für die Gestaltung der spröden Wirklichkeit direkt den Zeugnissen der göttlichen Willensoffenbarung in der Schrift, nebenbei, wo die staatliche Ordnung in Betracht kam, auch den mustergültigen Republiken des klassischen Alterthums enthob. So steht er da, im Vergleiche mit Luther und seinem fast ausschließlich religiös-theologischen Interesse allerdings nicht als eine apostolische, aber auch nicht als eine antike, sondern als eine vorwiegend prophetische, durch und durch auf die Lösung der kirchlich-socialen Probleme gerichtete Gestalt, oder, wie er etwa auch schon bezeichnet worden ist, als ein Vorläufer der modernen Zeit in ihrem Ringen mit den schwersten Aufgaben, die ihr gestellt sind. Mächtig gehoben durch die unerschütterliche Siegesgewißheit in Betreff des Reformationswerkes, zu dessen selbstbewußtem Werkzeug ihn die Vorsehung geordnet, voll des getrostesten Gottvertrauens, anhaltend im Gebet, ausgerüstet mit einer für damals sehr gründlichen Gelehrsamkeit, von unverwüstlicher Arbeitskraft, fleißig im Predigen und Lehren, gewaltig in der Handhabung des Worts, unerschrocken im Strafen, eindringlich im Vermahnen, anmuthig im Trösten, schlagfertig im Disputiren, gemäßigt im Streit, war er fröhlichen Gemüths, anregend, heiter in Gesellschaft, leicht aufbrausend, aber schnell besänftigt, freigebig, dienstfertig und freundlich gegen Jedermann, ein Freund der Musik, sein Haus ein Mittelpunkt vielseitigen geistigen Verkehrs, eine Zufluchtsstätte der Bedrängten und Verfolgten, sein edles Weib — „die apostolische Dorkas“ im schmucklosen Bürgerkleide, welcher er die frischen Aus-

hängebogen der Bibelübersetzung vorzulesen pflegte — „die Seele seiner Seele“ (s. II, 1, 320. Bulling. I, 305. 308. Mycon. 12 ff. Bernh. Weiß bei Füßli IV.).

Zwingli's Schriften endlich, von denen er selber erachtet, daß sie füglich der Vergessenheit anheimfallen dürfen, sobald einmal der heil. Schrift zu ihrem Rechte verholfen sey (vgl. VII, 399), lassen in formeller Hinsicht Manches zu wünschen übrig. Sie sind nicht die wohlgearbeiteten Erzeugnisse eines schriftstellernden Gelehrten, sondern sie gehören mit wenigen Ausnahmen zu den Thaten des Mannes, dessen Leben und Wirken überhaupt sich in der innigsten Wechselbeziehung zu seiner Zeit verlief. Durch das augenblickliche Bedürfniß gefordert und nur auf dieses berechnet, tragen sie meist die Spuren der Eilfertigkeit und des Geschäftsdranges an sich, unter dessen Hemmungen sie entstanden sind (VII, 333). Im Deutschen schlägt der Dialekt vor; die Construktionen sind häufig dem Lateinischen nachgebildet, und es ist ungeachtet ihrer vielfach plastischen Haltung die zwinglische Sprache heutzutage selbst für den geborenen Schweizer im Einzelnen keineswegs immer ganz leicht verständlich.

Ohne die sich vielfach widersprechenden Beurtheilungen des schweizerischen Reformators und impulsgebenden Begründers der reformirten Kirche im Einzelnen zu berücksichtigen, haben wir mit Absicht in unserer Skizze, so viel möglich, die Thatsachen selber reden lassen. Sollte es den Anschein haben, als hätten wir den gleichzeitigen reformatorischen Bewegungen und den dadurch hervorgerufenen Gegenwirkungen, so weit sie mit Zwingli's Wirksamkeit im Zusammenhange stehen, einen verhältnißmäßig zu großen Raum zugetheilt, so bemerken wir, daß ohne fortwährende Beziehung derselben sowohl sein Leben als sein Reformationswerk schlechterdings nicht verstanden werden kann. Denn abgesehen davon, daß er den treibenden Anstoß zu dem gewaltigen Kampfe der Geister für und wider die Reform in der Schweiz gegeben und daß er bis an seinen Tod deren eigentlichster, maßgebender Mittelpunkt geblieben, gehört dieß zu seiner karakteristischen Eigenthümlichkeit, daß sein Leben von dem Augenblicke an, wo er in Zürich reformirend auftritt, nicht nur in seinem Werke vollständig aufgeht, sondern daß es sich überdem zusammt seinem Wirken in der innigsten Wechselbeziehung zu seiner Zeit und ihren jeweiligen Begebenheiten vollzieht. Der letzte Zielpunkt seines Strebens war im Allgemeinen die Geltendmachung des unverfälschten Evangeliums als der einzig rettenden Macht für das Menschengeschlecht (I, 86), insofern die Reformation der zum dummen Salze gewordenen mittelalterlichen Kirche in möglichst weitem Umfange, im Besonderen die religiös-sittliche und, so weit nothwendig, auch politische Neugeburt der Eidgenossenschaft. In der energischen Verfolgung dieses Ziels ging er zwar keineswegs planlos, aber eben so wenig in der Art eines doktrinären Ideologen, sondern durch und durch praktisch zu Werke. Je und je war die Weise, meist auch das Maaß seiner Einwirkung durch die wohlerwogene Situation, durch den augenblicklichen Gang der Ereignisse bestimmt. Auch seine Schriften, die reformatorischen, polemischen und bekenntnißartig darlegenden, sind in Uebereinstimmung mit seinem Satze: Christiani hominis est, non de dogmatis magnifice loqui, sed cum Deo ardua semper ac magna facere (IV, 155), wie erwähnt, fast ausnahmslos Thaten, Gelegenheitsschriften im besten Sinne. Wiewohl er allerdings auch der grundlegende Schöpfer des reformirten Lehrbegriffs ist, so will daher doch seine Bedeutung und eigenthümliche Größe weit weniger in seinen Leistungen auf dem Gebiete der Lehrgestaltung und deren theologischer Ausführung, als in der Intensivität seiner Einwirkung auf das unmittelbare Leben und in der umfassenden Verwerthung der Heilserkenntniß auf die Organismen desselben geschaut werden. Soweit überhaupt der Theologe mit seiner Gottesgelehrtheit und seiner einheitlichen Lehranschauung sich von dem Reformator unterscheiden läßt, überwiegt der letztere bei Zwingli noch ausschließlicher als bei Luther und selbst bei Calvin.

Unter Festhaltung dieser wohl unbestreitbaren Erwägung werfen wir zum Schlusse noch einen Blick auf die theologische Eigenthümlichkeit und zusammen-

fassende Lehrweise Zwingli's im Ganzen, indem wir uns für diejenigen Lehrpartieen, welche eingehender zu entwickeln, er sich veranlaßt sah, auf die frühere Darstellung beziehen, die ohnehin bekannten Besonderheiten aber, um nicht zu weitläufig zu werden, bei Seite lassen.

Nach langer Vernachlässigung ist das zwingli'sche Lehrsystem in neuerer Zeit wiederholt Gegenstand sorgfältiger Erörterung geworden, und es muß freudig anerkannt werden, die einschlagenden Forschungen bekunden eine sehr wesentliche Förderung in der Erkenntniß desselben. Auch treffen ihre Ergebnisse — wie es bei unbefangener Erfassung des Stoffs nicht anders zu erwarten steht — in der Hauptsache nahe zusammen. Nur dieß ist nach den eindringenden Auseinandersetzungen Zeller's und Sigwart's im Grunde noch streitig, was als das Princip des theologischen Systems Zwingli's zu betrachten sey: ob es das subjektiv-religiöse Seligkeitsinteresse, näher sodann der den Mittelpunkt seines religiösen Lebens ausmachende Glaube an seine Erwählung sey, wie Zeller annimmt, und ob hiemit die Erwählungslehre — nicht als theoretische Voraussetzung, sondern als Folge des Erwählungsbewußtseyns — den tiefsten Hintergrund seiner religiösen Ueberzeugung, die Grundlage und den Mittelpunkt seiner Lehre bilde, oder aber, ob die Norm aller anderen Sätze in die deterministisch gefaßte Gottesidee, in die Idee von der schlechthinigen Allwirksamkeit Gottes als des höchsten Gutes, des Seyns, Wesens und Lebens aller Dinge gesetzt werden wolle, ob hiemit das Princip des Systems ein theologisches (d. h. philosophisches!), ein objektives sey, kurz ein Princip, das „auch ohne die Schrift bestehen könnte", wie Sigwart behauptet. Sofern die partikularistische Erwählungslehre auf einen deterministischen Gottesbegriff zurückgehen muß, dürfte scheinen, es könne die Differenz für die systematische Lehrausprägung nicht von wesentlichem Belang seyn. Um so wichtiger dagegen ist sie jedenfalls für die Beurtheilung Zwingli's selbst, für die Würdigung seines und bis auf einen gewissen Grad auch des theologischen Karakters der reformirten Kirchenlehre überhaupt.

Stünde uns keine andere Wahl offen, als uns zu der einen oder anderen der beiden Auffassungen zu bekennen, so müßten wir uns für diejenige Zeller's entscheiden, als welche nach unserem Dafürhalten der Wahrheit ungleich näher zu liegen kommt. Hiebei läugnen wir natürlich nicht, daß die Gottesidee im zwingli'schen Lehrbegriff mit großer Folgerichtigkeit gehandhabt sey. Dennoch gibt sie nicht in der Weise dessen oberstes Princip ab, daß sich aus ihr alles Einzelne erklären ließe, am wenigsten der ganze Tenor der Lehrbildung, ihre reformatorische, durchweg praktische Richtung. Vollends ist es nicht richtig, Zwingli's Gottesbegriff als einen spekulativen, aprioristischen zu taxiren und als Quelle für denselben Picus von Mirandula hinzustellen. Denn einen wie überraschenden Einfluß auch Picus auf manche seiner theoretischen Expositionen geübt hat, so fehlt doch bei jenem nicht nur die Lehre vom Glauben, sondern auch die Lehre von der Vorsehung und Erwählung in derjenigen Bestimmtheit, welche gerade für Zwingli so karakteristisch ist. Auch bezeugt dieser ausdrücklich, daß er auf die ihm durchaus eigenthümliche Erwählungslehre durch die Schrift geführt worden sey (IV, 113), daß sie also nicht die Consequenz spekulativer Prämissen sey. Ohnehin ist es ein häufig wiederkehrender Satz Zwingli's, daß es sich in der religiösen Erkenntniß nicht um Erzeugnisse der sarkischen, blinden Vernunft, sondern um göttlich gewirkte Erfahrungsthatsachen, experientia, um unmittelbare Erleuchtung durch Gottes Geist handle (III, 130. 152. 157. 72. I, 208. 212. 70 u. ö.).

Indem wir also mit Zeller dafürhalten, daß die Lehrbildung Zwingli's nicht durch seine Vorstellung von Gott, sondern vielmehr zusammt dieser durch sein religiöses Leben beherrscht sey, scheint uns der principielle Ausgangspunkt seiner dogmatischen Reflexion allerdings im religiösen Selbstbewußtseyn zu liegen, so wie dies Selbstbewußtseyn seine Erfüllung in dem völlig eigenthümlich bestimmten subjektiven Glauben

in dem ihm entsprechenden Glaubensbegriff reflektirt. Nichtsdestoweniger ver-
gen wir auch mit Zeller nicht völlig einig zu gehen, nicht in gleichem Maaße
er, in der hiefür zu engen Erwählungslehre den besondersten Mittelpunkt des Sy-
ns zu erblicken. Sicher, sie ist nicht bloß theoretische Consequenz der Gotteslehre,
nimmt im System eine wesentliche, im religiösen Leben selber wurzelnde und mit
t innig verflochtene, aber nicht die allbeherrschende Stelle ein; sondern, wenn es sich
rum handelt, so hat man allgemeiner beim Glauben und der Lehre von ihm stehen
bleiben. Der Glaube, diese direkte Wirkung des Geistes Gottes im Subjekt, ist
er das reale Leben in Gott, die wirkliche Einheit mit ihm, religionis totius colo-
on (III, 540); er beschließt das ganze religiöse Verhältniß des Menschen, sein Be-
mtseyn durch Gott in sich. Mit ihm ist hiemit sofort die unbedingte Heilsgewißheit
etzt; er ist das realisirte, „das wüssenhaft Heil“ selbst (II, 1, 359. 283. I, 269.
7. III, 230 u. ö.). Danach kann der Schluß, den Zwingli macht, nicht seyn: Ich
erwählt, deshalb muß ich selig werden, und ohne diese auf dem ewigen Rathschlusse
ttes ruhende Erwählung würde meinem Heilsbewußtseyn die zweifellose Sicherheit
ehen; sondern umgekehrt: Ich weiß mich im Besitze des gottgewirkten Glaubens und
in ihm gegebenen Heils, folglich muß ich erwählt seyn. (Wer glaubt, jam certus
se Dei electum esse, IV, 8., qui est fidei scuto tectus, scit se esse Dei
ctum illo ipso fidei fundamento et securitate, IV, 122). Schon hieraus ergibt
, daß das doch immerhin abgeleitete Erwählungsbewußtseyn seiner Genesis nach nicht
ohl der Hauptgegenstand, als vielmehr der unmittelbarste, natürlich nicht aus-
ießliche Inhalt des Glaubens ist, und daß somit die Erwählungslehre nicht füglich
Grundlehre abgeben kann, darin sich die ursprüngliche Bestimmtheit des religiösen
wußtseyns ausspricht. Erst hinterher, wenn sich die Reflexion des Verhältnisses bemäch-
t, kommt dann, eben in der Lehre, die Erwählung über und vor den Glauben zu
en, oder, wie Zeller selber sagt, die Lehre von der Vorsehung und der Erwählung
t aus der unbedingten Glaubensgewißheit hervor. Constat eos qui credunt scire
esse electos: qui enim credunt electi sunt. Antecedit igitur electio fidem.
, 123. 7. III, 426. Die fides ist fructus ac pignus praesens electionis, ut jam
fidem habet sciat se electum esse, quod prius ignorabat, cum ad fidei plero-
oriam nondum venisset: quamvis non minus apud Deum electus sit ante fidem,
am post datam fidem. III, 575.

Als Zwingli die Reform in Gang brachte, war sein religiöses Bewußtseyn dem
esen nach zum allseitigen Abschluß gelangt. Nach Beseitigung der langen Reihe von
hlichen Vermittelungen des Katholicismus, dieser löcherichten Brunnen, darin er kein
asser fand, dieser auf der Verdunkelung des christlichen Bewußtseyns von Gott beru-
nden Zurückdrängung des unmittelbaren Verhältnisses zu ihm, war er zu Gott vor-
durchgedrungen, zu Gott selber. In Gott ist er gelassen und vertraut, Gott
der Sabbath seiner Seele, Gott sein Eins und sein Alles, Gott das unvergleich-
e, höchste Gut, der einige, ausschließliche Urheber und Spender alles Heils; von
ott ist ihm unmöglich zu lassen, an Gott, dessen Werkzeug er ist, gibt er sich un-
ingt hin. Gott ist daher auch der eigentlichste Gegenstand des Glau-
ns, wie denn glauben nichts weiter heißt, als auf Gott allein vertrauen, Gott
ben, und Alles, was außerdem noch zum Inhalt des Glaubens gehört, auch Christus
d die Erlösung durch ihn, auch das Wort Gottes und die Heilsmittel der christlichen
che nicht ausgenommen, steht in einem dienenden Verhältniß zu der unmittelbaren,
schließlichen Beziehung, in welcher das Subjekt zu Gott stehen soll. Alle Sicherheit
Seele ist das innig auf Gott vertrauen, und dieß der Glaube, daß Alles allein
ch Gott ist. Nur auf Gott, auf die Gnade Gottes, deren Mittler und Bürge
n Christus ist, auf die Wirkungen der göttlichen Gnade im Menschen und für den
enschen, aber auf schlechterdings nichts Menschliches, nichts Aeußeres, nichts End-

liches, kann die Seligkeit gegründet werden. Jedes Vertrauen, dessen Centrum nicht Gott ist, beruht auf Unglauben, ist Abgötterei, während je größer der Glaube an den allwaltenden Gott wird — desto größer Gott in dir ist, die ewige, unwandelbarliche Kraft alles Guten. So läßt sich Zwingli von Anfang an, in zahllosen Stellen vernehmen, sey es, daß er sich polemisch wider die Veräußerlichungen der Religion in der römischen Kirche kehre, sey es, daß er ruhig das Wesen der Frömmigkeit entwickele. Versöhnt, geeinigt mit Gott, durch Christum, von seinem Geiste erfaßt und getrieben, ist er sich seines persönlichen Heilsbesitzes vollkommen bewußt; und fragen wir, wie er zu jener an das Mystische anstreifenden und doch wieder so triebkräftigen Gelassenheit in Gott, diesem Grundzuge seines religiösen Lebens, der auch seine Theologie beherrscht, gekommen sey, so gibt es keine andere Antwort als: es war das Studium der heiligen Schrift, vorab der paulinischen Briefe und des Evangeliums Johannes, oder vielmehr, es war das Ziehen Gottes durch seinen Geist, was ihn unter dem Studium der Schrift dahin geführt hat.

Nun hatte Zwingli theils schon vor dem ernstlichen Betriebe des Schriftstudiums, theils gleichzeitig mit demselben, noch eine Menge anderer, sowohl dem klassischen Heidenthum als der späteren christlich-kirchlichen Wissenschaft zugehörende Bildungselemente in sich aufgenommen. Er hatte sich mit dem Stoiker Seneka, mit dem antipelagianisch-deterministischen Augustin und insbesondere auch mit dem modernen Platoniker Pico vielfach beschäftigt. Unter ihrem, so wie unter dem Einflusse der den Humanismus begleitenden, weit verbreiteten Ansichten hatte sich seine allgemeine Weltanschauung in einem nicht näher zu bestimmenden Umfange gebildet. Die Begriffe, die Anschauungen und Gesichtspunkte, welche er dort gewonnen, mögen auch mehr oder weniger schon auf seine Auffassung der Schrift und die Richtung seines religiösen Lebens eingewirkt haben. Als dann das praktische Bedürfniß allmählich die einheitliche Zusammenfassung der Lehre zu einem organischen Ganzen erheischte, verwerthete er zur dogmatischen Darstellung und Begründung des der Schrift enthobenen Wahrheitsgehalts die ihm von andersher geläufigen wissenschaftlichen Einsichten in eigenthümlicher Verknüpfung ihrer unterschiedlichen Momente, wie dieß bei der Bildung und Ausführung eines Systems ja immer der Fall ist. Seine philosophischen Begriffe und spekulativen Ideen gaben, so weit sie sich als verwendbar erwiesen, die Form ab, in die er die Substanz seines dem specifischen Inhalte nach an der Schrift gebildeten religiösen Bewußtseyns faßte. Wollte man einwenden, daß hienach die dogmatische Ausgestaltung theilweise in ein ziemlich äußerliches Verhältniß zum religiösen Inhalte zu stehen käme, so behaupten wir, daß überhaupt bei Zwingli das treibende religiöse Interesse und seine theologische Exposition sorgfältig auseinander gehalten seyn wollen, wie sich dieß schon aus einer Vergleichung seiner reformatorischen und praktischen Schriften mit den systematisch gehaltenen ergibt. Sicher hat er unter den ihm bekannten Betrachtungsweisen und Bestimmungen gerade diejenigen in seinem Systeme verarbeitet, welche seinen maßgebenden Convictionen am meisten entsprachen. Auch hat er, obwohl er keine in's Einzelne gehende Gesammtausführung geliefert, keine christianae religionis institutio geschrieben, doch von seinen Prämissen aus den christlichen Lehrcomplex mit anerkennenswerther Folgerichtigkeit gestaltet. Bei theilweiser Unbestimmtheit und vielfältiger Unvollständigkeit ist es ihm gelungen, die festen Umrisse einer grundlegenden Darlegung zu entwerfen, innerhalb welcher sich die auseinander gehenden Richtungen der reformirten Kirche und ihre Lehrentwickelung in der Folgezeit bewegt haben. Gleichwohl ist nicht zu bezweifeln, daß die dogmatische Ausprägung seines Lehrbegriffs ein sehr anderes Aussehen gewonnen haben würde, wenn ihm z. B. die fortgeschrittenere wissenschaftliche Begriffsbildung der Gegenwart zur Verfügung gestanden hätte. Während die religiöse Substanz seiner Lehre sich von der in seinen Schriften vorliegenden wesentlich kaum in einem wichtigeren Punkte unterscheiden müßte, fänden wir alsdann vor Allem einen sorgfältiger form-

lirten Gottesbegriff, eine andere als diese abstrakt dualistische Anthropologie, eine tiefere Lehre von der Sünde, eine weniger mechanische, durch die Lehre von Gott und vom Wesen des Menschen bestimmte Christologie, überhaupt eine genügendere Vermittelung der Gegensätze zwischen absoluter und endlicher Ursächlichkeit, zwischen Determinismus und Freiheit, zwischen Geist und Körper.

Zwingli nimmt seinen theologischen Standpunkt wesentlich in der conkreten Wirklichkeit des frommen Subjekts, so wie sie sich ihm auf Grund des eigenen religiösen Lebens im Bewußtseyn reflektirt, in dem realen Leben in und mit Gott, worein ihm ja auch das Wesen der Religion zu liegen kommt. Jeder Lehre wendet er nur in dem Grade sein Interesse zu, als sie der Ausdruck für solche Verhältnisse ist, welche sich für das empirische Glaubensleben selbst wieder als maßgebend erweisen. Alles dagegen, was die unmittelbare Gegenwart nicht oder nur entfernter beschlägt, was es nicht mit der thatsächlichen Bezogenheit Gottes auf den Menschen und des Menschen auf ihn zu thun hat, was in's Gebiet des bloß Transscendenten gehört und mithin nicht Gegenstand der Erfahrung seyn kann, tritt bei ihm auch in der Doktrin stark in den Hintergrund. Das Wesen Gottes als solches, Gott in seinem vorweltlichen Ansichseyn, kümmert ihn nicht; die trinitarischen Bestimmungen der Kirchenlehre mit der ontologischen Hypostasirung von Vater, Sohn und Geist, führt er nur äußerlich nach, wobei er durchweg einen unverkennbaren Zug zum Unitarismus an den Tag legt (III, 179). II, 1, 208); die Lehre von der Schöpfung, die Engel, die Wunder, der status integritatis, die Frage nach der Möglichkeit des Falles und nach der Fortpflanzungsweise der sündlichen Naturbestimmtheit, die Intercession und das königliche Amt Christi, der Anfangspunkt des neuen Lebens in der Bekehrung, die unterschiedlichen Momente des jenseitigen Lebens, der Zustand nach dem Endgerichte fesseln seine Aufmerksamkeit nicht. Umgekehrt fällt ihm der entscheidende Schwerpunkt in der Lehre von Gott auf das wirksame Gegenwärtigseyn Gottes in seiner ganzen Schöpfung, auf die Selbstmittheilung Gottes an den Menschen und mittelbar, durch den Menschen, an die Welt, also auf die Providenz als die praesens Dei operatio, die absolute Aktuosität Gottes in der Einheit seiner potentia, sapientia und bonitas, in der Lehre von der Heilsbegründung und Heilsverwirklichung auf die Verleihung und Einwohnung des Geistes Gottes und die dadurch gesetzte Einheit mit Gott, auf die Seligkeit im Glauben als gegenwärtigen Besitz. Selbst die Lehre vom ewigen Rathschlusse der Erwählung, welcher gegenüber im Grunde nur die spröde Wirklichkeit zur Statuirung der Verwerfung treibt, steht im Dienste des conkreten religiösen Bewußtseyns; sie zielt auf die Sicherstellung des Glaubens, der zwar das Produkt göttlicher Causalität ist, aber doch noch in keinem Momente seiner Idee entspricht. Bringt man dazu noch in Anschlag, wie die Religion nicht sowohl die Versöhnung als die Befreiung vom Bösen, die Erlösung zu ihrem Centrum hat; wie die Bedeutung Christi weniger in seinem Verdienst als in seinem verpflichtenden Vorbilde gefunden wird; wie nicht so sehr Christus als der frei waltende heilige Geist das specifische Princip der Erlösung abgibt; wie der Glaube nicht sowohl als Organ der Receptivität denn als Spontaneität, als gotterfüllte Triebthätigkeit, efficax virtus atque indefessa actio, erscheint, die ihre nothwendige Auswirkung in der Erfüllung des Willens Gottes hat; wie das Ringen nach sittlicher Vollkommenheit, nach nicht bloß imputirter, sondern wirklicher Gerechtigkeit, und der damit geforderte energische Kampf zwischen Fleisch und Geist auch nach der Lehrausführung so ungleich mehr das religiöse Leben beherrscht als das Bedürfniß nach der in Gott schon immer gesicherten Sündenvergebung und Rechtfertigung; wie als Heilsoffenbarung, für die Zutheilung der erlösenden Gnadenwirkung Gottes an den Menschen, neben dem Evangelium auch das Gesetz seine Stelle angewiesen erhält; wie das tiefste Motiv der Buße in der durch das Evangelium vermittelten Erkenntniß der Gnade Gottes gewußt, wie endlich nicht nur an das persönliche Einzeldaseyn, sondern an die sämmtlichen, ein-

heitlich zusammengefaßten Organismen des menschlichen Daseyns gleichmäßig die normative Schnur Christi gehalten wird: so wagen wir zu fragen, ob nicht auch schon auf Zwingli, wenn wir uns an die wesentliche Substanz seiner Lehre halten, Anwendung finde, was wir anderwärts für die reformirte Doktrin überhaupt geltend gemacht haben, daß sie nämlich im Allgemeinen die Darstellung der evangelischen Wahrheit sey, so wie diese dem Standpunkte des christlichen Selbstbewußtseyns auf der Stufe und in der Bestimmtheit der Heiligung sey*).

Die erste, noch unvollständige Gesammtausgabe von Zwingli's Schriften besorgte sein Schwiegersohn R. Gualther, Tig. 1545 ff. IV. Bde. in Fol. (neu abgedruckt 1581), welche auch die ursprünglich deutschen Schriften in lateinischer Uebersetzung gibt. Den Eingang bildet Gualther's Apologia pro Zwinglio. Noch früher, Basel 1536, in Fol., dann wieder 1592, in Quart, erschien: Jo. Oecolampadii et Huld. Zwinglii Epistolarum libri IV. — Die zweite, mit schätzenswerthen Einleitungen und zahlreichen Nachweisungen versehene Gesammtausgabe führt den Titel: Huldreich Zwingli's Werke. Erste vollständige Ausgabe durch Melch. Schuler und Joh. Schultheß, Zürich 1828—42; deutsch Bd. I. u. II., lateinisch Bd. III. u. IV., exegetische Arbeiten Bd. VI. und VII., Briefe Bd. VII. und VIII., wozu 1861 noch Supplementorum fasciculus trat. — Für den nicht gelehrten Gebrauch verdient der Erwähnung: R. Christoffel, Zeitgemäße Auswahl aus H. Zwingli's praktischen Schriften, aus dem alt-Deutschen und Lateinischen in's Schriftdeutsche übersetzt, Zürich 1843 ff. 15 Bdchen. Die von Leo Judä niedergeschriebenen Sermones populares et vulgares in psalmos et prophetas harren immer noch der Veröffentlichung in geeigneter Form.

Als äußerst werthvolle, völlig zuverlässige Quellen sind zu betrachten namentlich: 1) Oswald Myconius, De Huldrichi Zwinglii fortissimi herois ac theologi doctissimi vita et obitu, verfaßt 1532, abgedruckt in der vorhin genannten Briefsammlung, Basel 1536, und in: Monumentum instaurati Patrum memoria per Helvetiam Regni Christi et renascentis Evangelii, Basil. 1591, von uns citirt nach dem neueren Abdrucke in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv f. Kirchengesch. Bd. I. St. 2.; 2) Heinrich Bullinger's Reformationsgeschichte, nach dem Autographon herausgegeben von J. J. Hottinger und H. H. Vögeli. Frauenfeld 1838. III Bde.

Die älteren Biographieen von Nüscheler, 1776, und von J. C. Heß, 1810, wollen nicht viel bedeuten. Um so schätzbarer ist der, der deutschen Ausgabe der letzteren beigegebene literarisch-historische Anhang von Leonh. Usteri. — Eine fleißige Arbeit ist J. M. Schuler, Huldr. Zwingli, Geschichte seiner Bildung zum Reformator des Vaterlandes, Zürich 1819, ansprechend Sal. Heß, Anna Reinhard, Gattin und Wittwe von U. Zwingli, Zür. 1819. — Die Biographieen von Röder, St. Gallen und Bern 1855, und von Christoffel, Elberfeld 1857, sind jede in ihrer Art auf einen weiteren Leserkreis berechnet. Eine solche, welche den wissenschaftlichen und künstlerischen Anforderungen der Gegenwart zu genügen vermöchte, besitzt man einstweilen nicht. — Für die Kenntniß des zwingli'schen Lehrbegriffs: Zeller, das theol. System Zwingli's, Tübingen 1853 (zuerst in den Theol. Jahrbb. Bd. XII, vgl. auch Bd. XVI.) und Sigwart, U. Zwingli, der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandula, Stuttg. u. Hamb. 1855. — Immer noch brauchbar ist auch: Leonh. Usteri und Sal. Vögelin, Zwingli's sämmtliche Schriften im Auszuge, Zür. 1819, 3 Bde., systematisch geordnet. — Endlich: Hundeshagen, zur Charakteristik U. Zwingli's und seines Reformationswerks unter Vergleichung mit Luther und Calvin, Stud. u. Krit. 1862. Viel Schiefes bei Stahl, die lutherische Kirche und die Union, 1859, zweite Aufl. 1860. Güder.

*) Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs. Vorwort S. XXXVI ff.

Muhammed und der Islâm. Der Ursprung der Religion, welche im Anfange des 7ten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung dem Götzendienste der Araber ein Ende machte und sich dann über ausgedehnte Theile Asiens und Afrika's, ja zuletzt selbst Europa's verbreitete, ist in vieler Hinsicht dunkel; doch ist nicht zu läugnen, daß wir über die Stiftung des Islâms genauere geschichtliche Nachrichten besitzen, als über die irgend einer anderen weit verbreiteten Religion. Wir haben nicht nur das authentische Buch, welches die Grundlage dieser ganzen Religion bildet, sondern besitzen außerdem noch über das Leben des Stifters, namentlich über seine letzten zehn Jahre, sehr viele bis in's Einzelste gehende zuverlässige Nachrichten. Muhammed lebte und wirkte seit seiner Flucht nach Medîna an der Spitze und vor den Augen einer zahlreichen, sich immer vermehrenden Anhängerschaft, welche auch die kleinsten Züge von ihm aufzubewahren und der Nachkommenschaft mitzutheilen suchte. Dagegen hatte er vorher in Mekka nur einer kleinen Gemeinde vorgestanden und keine großen Thaten vollführt; daher sind die Nachrichten über diesen Zeitraum viel dürftiger. Aus der Zeit, wo er noch nicht als Prophet aufgetreten war und nur eine sehr bescheidene Rolle spielte, haben wir nur sehr wenige sichere Angaben über ihn. Wie in aller Geschichte, so füllt aber auch hier die Sage die Lücken der Ueberlieferung aus; je weniger geschichtliche Nachricht wir von einer Lebensperiode Muhammed's haben, desto mehr weiß uns die Legende davon zu erzählen, und die Kindheits- und Jugendgeschichte wird nach und nach ganz märchenhaft ausgeschmückt. Je näher der genauer bekannten Periode, desto mehr weicht die Legende zurück.

Das Interesse, welches die Anhänger Muhammed's an seiner Person nahmen, veranlaßte die, welche ihn nicht selbst gesehen und gekannt hatten, sich nach allen ihn betreffenden Einzelheiten bei denen, welche noch in seine Nähe gekommen waren (seinen sogen. Gefährten) zu erkundigen, und diese Erkundigungen theilten sie dann dem späteren Geschlechte mit. Zum Glück hielt man von Anfang an darauf, daß bei jeder solchen Nachricht (Hadîth*) der Gewährsmann genannt werden mußte, und nur wenn dieser und dessen Gewährsmann u. s. w. als glaubwürdige Männer bekannt waren, wurden die Nachrichten als ächt angesehen. Die Form einer solchen Angabe ist also ungefähr folgende: Mir sagte A: „mir berichtete B, er habe von C gehört, daß ihm D Folgendes erzählt habe: „„der Prophet ging einst““ u. s. w. Es versteht sich von selbst, daß diese Form kein sicheres Schutzmittel gegen absichtliche und unabsichtliche Entstellungen ist; die Berichterstatter, die meistens sehr viele solche Nachrichten wußten, konnten sich beim besten Willen in den Namen und in den Angaben selbst Irrthümer zu Schulden kommen lassen; die Ansichten darüber, wer ein zuverlässiger Gewährsmann sey, stimmten nicht immer überein und waren, von unserem Standpunkte angesehen, oft ganz falsch, namentlich wo es sich um einige Personen handelte, die im Geruch der Heiligkeit standen und denen wir nachweisen können, daß durch sie viele Lügen verbreitet sind**). Dennoch lag in dieser Form ein gewaltiger Damm gegen den Eindrang phantastischer Erzählungen und tendenziöser Erdichtungen, und es gab wenigstens keine bessere Gewähr für die gute Erhaltung der Ueberlieferung, bis sie niedergeschrieben wurde, was ziemlich frühzeitig begann. Aus dem Gesagten geht freilich schon hervor, daß wir bei jeder einzelnen Nachricht diese selbst nach ihrer inneren Wahrscheinlichkeit noch strenger zu prüfen haben, als die Namen der Gewährsmänner.

Die Werke, in welchen solche Angaben niedergeschrieben wurden, haben theils die

---

*) In den arabischen Wörtern und Namen dieses Artikels spreche man th wie das englische harte th (in think, thought), dh wie das weiche (in father, the), s als harten Zischlaut (wie in daß, englisch son), z als weichen (wie in Rose, französisch zéro).

**) Die Untersuchung über die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferer und Ueberlieferungen ist bei den Arabern zu einem förmlichen Zweige der Wissenschaft geworden. Wir haben da eine Art von historischer Kritik, nur daß freilich die Regeln dieser Kritik oft selbst unkritisch sind und unkritisch gehandhabt werden.

Absicht, die authentischen Aussprüche Muhammed's in juristischer, moralischer und anderer Hinsicht zu sammeln, theils die, sein Leben oder Theile desselben zu beschreiben. Von beiden Arten besitzen wir alte und sehr schätzbare Werke*) und von anderen sind wenigstens bedeutende Bruchstücke in späteren Büchern erhalten. Die älteste noch vorhandene Lebensgeschichte Muhammed's ist die von Ibn Ishâk (gest. 767 n. Chr. Geb.), welche uns freilich nur in einer etwa 50 Jahre später von Ibn Hischâm gemachten Bearbeitung vorliegt. Sie ist herausgegeben von Wüstenfeld (Götting. 1858—60), und es ist, wie wir hören, Hoffnung vorhanden, daß dies wichtige Werk auch in's Deutsche übersetzt wird. Außerdem haben wir noch manches belangreiche derartige Werk aus dieser Periode. Alle behalten die Form bei, jede Nachricht gesondert mit ihren Gewährsmännern anzuführen; doch beginnt schon eine Tendenz, die Nachrichten durch einander zu arbeiten. Spätere Bücher geben die alte Form zum Theil ganz auf, während andere sie genau beibehalten und uns dadurch oft einzelne Züge aus verloren gegangenen alten Werken in zuverlässiger Gestalt aufbewahren. Im Ganzen aber haben die arabischen (und vollends die persischen und türkischen) Werke über Muhammed, welche nach dem Jahre 400 der muslimischen Zeitrechnung geschrieben sind, viel geringeren Werth für die Geschichte. Durch ein eigenthümliches Schicksal ist es einem sehr späten Schriftsteller, Abulfidâ, gelungen, lange Zeit wie überhaupt für einen der ersten, wenn nicht der besten, arabischen Geschichtsschreiber, so ganz besonders für eine authentische Quelle über das Leben Muhammed's zu gelten. Seit man die älteren Quellen kennt, bedarf es keiner Widerlegung dieser Ansicht mehr.

Die Werke, welche die Aussprüche Muhammed's sammeln, haben größtentheils gleichfalls eine hohe Bedeutung für die Geschichte Muhammed's. Einige, darunter das allerberühmteste, das Sahîh (d. h. das „Wahre, „Aechte") von Albuchârî (gestorben 871), haben große geschichtliche Abschnitte. Diese Werke haben die einzelnen Angaben im Allgemeinen mit noch größerer Aengstlichkeit gesammelt, als die rein geschichtlichen, welche zuweilen, um den Leser zu unterhalten, auch allerlei weniger Beglaubigtes aufnahmen. Vortreffliche Urkunden für die Geschichte Muhammed's haben wir in den zahlreichen Gedichten seiner Zeitgenossen, welche sich auf ihn beziehen und von denen namentlich Ibn Ishâk sehr viele in sein Werk aufgenommen hat. Freilich beziehen sich diese meistens nur auf die letzte Periode Muhammed's. Die, welche den früheren Zeitraum betreffen, sind größtentheils unächt. Daß schließlich der Korân selbst eine Hauptquelle für die Geschichte Muhammed's sey, haben wir schon oben angedeutet.

Die Geschichte Muhammed's ist in neuerer Zeit der Gegenstand der eifrigsten Untersuchungen geworden. Die älteren europäischen Werke sind dadurch vollständig veraltet und wir können sie unerwähnt lassen. Von neueren Werken nennen wir: Gustav Weil, Muhammed der Prophet. Heidelberg 1843; Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes. Tome 1—3. Paris 1847. 48, von welchem Werke sich ein großer Theil mit der Geschichte Muhammed's beschäftigt; William Muir, The life of Mahomet. Vol. 1—4. London 1861. Mit ganz besonderem Eifer hat Sprenger dies Gebiet bearbeitet, zuerst in seinem Buche: The life of Mohammad, Allahabad 1851, von dem nur der erste Theil erschienen ist, und dann in seinem großen Werke: Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher größtentheils unbenutzten Quellen. Bd. 1. 2. Berlin 1861. 62. (Es müssen wenigstens 5 Bände werden.) Sprenger hat viele Quellen zuerst herangezogen, viele Thatsachen von neuen Gesichtspunkten aus geistvoll beleuchtet, und dies Verdienst wird ihm bleiben, wenn man auch seine kühnen Hypothesen und oft geradezu bizarren Ansichten wird fallen gelassen haben. In kürzerer und populärer Form haben diesen Gegenstand behandelt: Reinaud in seiner Notice sur Mahomet, Paris 1860, und der Unterzeichnete in einer Schrift: Das Leben Mu-

---

*) Ein genaueres Eingehen auf die Literatur wäre hier nicht am Orte, und ich verweise daher den Leser auf die „Litterarische Einleitung" meiner „Geschichte des Qorâns" (Götting. 1860).

hammed's; nach den Quellen populär dargestellt. Hannover 1863. — Außerdem sind von den meisten der Genannten noch Theile größerer Werke und einzelne Aufsätze zu nennen, die sich auf besondere Theile unseres Gegenstandes beziehen.

Im Nachfolgenden wollen wir eine Uebersicht des Lebens Muhammed's geben, bei der wir uns wesentlich an die Erzählung der Thatsachen halten, dagegen weitere Erörterungen vermeiden und die Legende fast ganz unberücksichtigt lassen.

So viele Nachrichten wir über das ganze Leben und Treiben der alten Araber haben, so Wenig wissen wir im Grunde über ihre Religion. Zwar haben wir manche einzelne Angaben, kennen eine Reihe von Götternamen, wissen auch Manches über die Gebräuche an einzelnen Cultusstätten, aber ein eigentliches Gesammtbild des arabischen Heidenthums können wir nicht mehr herstellen. Jedenfalls war diese Religion sehr roh und konnte dem geistigen Bedürfnisse des Volkes nicht mehr genügen, das um das Jahr 600 unserer Zeitrechnung zu einer geistigen Ausbildung gelangt war, wie sie sich schwerlich sonst bei einem größtentheils nomadischen Volke von der allereinfachsten Lebensart gefunden hat. Aber die Beduinen hatten (und haben) im Allgemeinen wenig religiösen Sinn, und die bei dem Araber überaus starke Anhänglichkeit an die Sitte der Väter erhielt die alten Formen des Götzendienstes aufrecht, ohne daß sie mehr rechtes inneres Leben hatten. Den tiefer blickenden Geistern konnte es nicht verborgen bleiben, daß der alte Glaube nicht mehr genügte. Das Christenthum drang von mehreren Seiten in Arabien ein, und es gab schon längst arabische Bischöfe und Klöster. Jüdische Flüchtlinge hatten sich seit dem völligen Untergange ihres Staates durch die Römer gerade in einem Theile Arabiens (dem nördlichen Hidschâz) angesiedelt, wohin das Christenthum noch am wenigsten hatte dringen können, und durch diese Juden, die sich ganz nach Weise der arabischen Stämme frei und unabhängig erhielten, erfuhren die Heiden dieser Gegend allerlei Nachrichten über ihren Ursprung und ihre alte Geschichte, die ihnen vorher völlig fremd gewesen waren. Dabei konnte es nicht ausbleiben, daß auch einzelne religiöse Ideen von diesen Juden zu ihren Nachbaren übergingen, eben so wie sich in anderen Gegenden des weiten Landes christliche Gedanken verbreiteten.

Unter diesen Umständen ist es nicht auffallend, daß sich einzelne Männer aus den Städten des Hidschâz von dem Götzendienste lossagten und zum Monotheismus bekannten. Nur über wenige dieser Männer wissen wir etwas Näheres, und dieses nur durch die Ueberlieferung der Muslime, welchen daran gelegen ist, diese Monotheisten so viel wie möglich als ihre Glaubensgenossen darzustellen. So viel ist aber sicher, daß sie mehr nach dem wahren Glauben *suchten*, als schon einen fertigen Glauben hatten; auch waren diese an verschiedenen Stellen auftretenden und fast nirgends den Götzendienst energisch bekämpfenden Männer nicht durch ein gemeinsames Band verbunden, so daß es uns erlaubt wäre, sie als eine förmliche Sekte anzusehen, wie es in neuerer Zeit Sprenger thut. Von Einem von ihnen (Umaija aus Tâif) wissen wir z. B., daß er entschieden unter christlichem Einfluß stand, während Andere vielmehr jüdische Einwirkung erfahren zu haben scheinen. Auf alle Fälle hatte diese Bewegung noch keine große Kraft gewonnen, als sie endlich in *Muhammed* ihren rechten und energischen Ausdruck erhielt.

Muhammed war um das Jahr 570 in *Mekka* geboren. Ehe wir zur weiteren Erzählung seiner Geschichte übergehen, wird es zweckmäßig seyn, Einiges über die Verhältnisse seines Geburtsortes einzuschalten. Mekka liegt im südlichen Hidschâz in einer äußerst unfruchtbaren Gegend. Schon ehe hier eine Stadt bestanden hatte, lag hier ein Heiligthum, von seiner Gestalt Alkaaba, d. h. der Würfel, genannt, welches von einem großen Theil der arabischen Stämme hoch verehrt ward. Die Pilgerfahrten, welche zuerst nach der Kaaba und dann von hier aus nach einigen heiligen Orten in der Nähe gingen, führten jährlich eine Menge Menschen hier zusammen, und es entwickelte sich dadurch ein starker Handelsverkehr. Kusai, ein Ahnherr Muhammed's, hatte (im 5ten Jahrhundert) die Kuraisch, einen Zweig der umwohnenden Beduinen, veranlaßt,

sich hier fest anzusiedeln, und diese ersetzten den Mangel an Bodenerzeugnissen durch den Handel mit den zum Fest kommenden Beduinen, und durch kühne Karavanenreisen, die sich bis Syrien, Aegypten, Babylonien, Süd- und Ostarabien erstreckten; ja sie dehnten ihren Handel auch nach Abyssinien aus. Dadurch kamen einige Familien zu großem Reichthum und Ansehen. Es fehlte in Mekka noch, ganz wie bei den Beduinen, an einer eigentlichen Obrigkeit. Es gab keine Staatsgewalt. Wohl aber hatten einige durch Klugheit, Tapferkeit, Reichthum und große Familie hervorragende Männer ein überwiegendes Ansehen, und bei der Festigkeit des Familienzusammenhanges und der Heiligkeit der alten Sitte wurde eine festere Staatsordnung kaum vermißt. Was die angesehensten Männer beschlossen, das pflegte ausgeführt zu werden, wenn es auch jedem einzelnen Manne oder jeder einzelnen Familie frei stand, sich davon auszuschließen. Die Kuraischiten verwalteten die Heiligthümer Mekka's, ohne daß man sie darum als Priester betrachten dürfte. Die ganze Verwaltung bestand wohl nur darin, daß sie den Tempel, dessen Schlüssel zu führen das besondere Ehrenamt einer gewissen Familie war, in Stand hielten und die jährlichen Umzüge anführten. Das Ansehen der einzelnen Geschlechter war natürlich zu verschiedenen Zeiten verschieden. Muhammed's Familie (die Hâschim) war zwar mit den angesehensten Geschlechtern verwandt, nahm aber selbst keinen hohen Rang ein und war im Ganzen ohne Vermögen.

Muhammed war der Sohn Abd-allâh's und der Amina. Von seinen Jugendschicksalen weiß die Legende sehr Viel, die Geschichte sehr Wenig. Sein Vater war kurz vor oder kurz nach seiner Geburt gestorben. Auch seine Mutter starb auf der Rückreise von Jathrib (Medîna), wohin sie den etwa sechsjährigen Knaben mit sich genommen hatte, ohne daß sie hätte ahnen können, welche Rolle ihr Söhnchen einst in dieser Stadt spielen würde. Der arme Waisenknabe wurde von seinem Großvater Abd-almuttalib und, als auch dieser starb, von seinem edlen Oheim Abû Tâlib aufgenommen. Abû Tâlib nahm sich des Sohnes seines Bruders bis zu seinem Tode zärtlich an, aber da er selbst arm war, konnte er ihn nicht hinlänglich ernähren. Frühzeitig mußte er sich daher selbst seinen Unterhalt gewinnen, indem er für einen kärglichen Lohn Schafe hütete. Dieser Umstand zeigt schon seine völlige Armuth an, denn weit entfernt, daß bei den Arabern, deren ganzer Reichthum doch in ihren Heerden besteht, das Geschäft des eigentlichen Hirten angesehen wäre, wird es nicht bloß bei den seßhaften Arabern, sondern auch bei den Beduinen verachtet und nur von den Sklaven und den Allerärmsten (zum Theil auch von den Weibern) versehen.

Als Jüngling soll Muhammed als Begleiter seiner Oheime, aber nicht als Kämpfer, einer Schlacht gegen einen Beduinenstamm der Nachbarschaft beigewohnt haben. Dann finden wir ihn wieder als untergeordneten Begleiter einer Handelskaravane. Wie viele Reisen er als solcher gemacht hat, ist ungewiß. Er soll schon als Knabe mit Abû Tâlib und als junger Mann noch einmal nach Syrien gekommen seyn. Diese beiden Reisen sind der Legende willkommene Anläße, ihn mit allerlei Mönchen, Einsiedlern und Rabbinen zusammen zu bringen, die durch Wunderzeichen seine prophetische Bestimmung erkennen und sich theils glücklich preisen, den künftigen großen Propheten gesehen zu haben, theils aber ihn als den gefährlichsten Feind ihrer Religion umbringen wollen. Aber obgleich diese Legenden zum Theil schon in ziemlich alter Zeit entstanden sind, so sind sie doch ohne alle geschichtliche Beglaubigung, und es liegt überhaupt kein zwingender Grund zu der Annahme vor, daß Muhammed überhaupt in Syrien gewesen sey und das Christenthum dort selbst gesehen habe. Unmöglich ist dieß freilich nicht.

Als Muhammed 25 Jahre alt war, änderten sich seine Vermögensumstände auf einmal gänzlich durch seine Verheirathung mit der reichen, schon zweimal verwittweten Chadîdscha, in deren Dienst er vorher gestanden hatte. Die schon ziemlich bejahrte Frau, die auf eigene Rechnung Karavanen aussandte, heirathete den vermögenslosen Mann gegen den Willen ihres Vaters, und es kostete viele Mühe, diesen zu versöhnen.

Das eheliche Verhältniß war ein sehr glückliches; noch lange nach dem Tode Chadîdscha's ward seine Lieblingsgattin Aïscha durch das zärtliche Andenken, das er der „alten zahnlosen" Frau schenkte, eifersüchtig gemacht. Chadîdscha gebar ihrem Gatten mehrere Kinder. Von dem Erstgeborenen, Alkâsim, nahm Muhammed nach arabischer Sitte den Namen Abulkâsim, „Vater Alkâsim's", an. Der Name eines anderen Sohnes, Abd-Manâf, „Knecht des (Götzen) Manâf", zeigt, daß Muhammed damals noch dem Götzendienste seiner Landsleute zugethan war. Beide Söhne starben früh; seine Töchter Zainab, Rukaija, Umm Kulthûm und Fâtima erlebten sämmtlich noch die Flucht ihres Vaters nach Medîna, aber nur Fâtima überlebte ihn, und zwar nur ganz kurze Zeit. In dieser Zeit nahm der jetzt wohlhabende Muhammed den kleinen Alî, den Sohn seines Oheims Abû Tâlib, zu sich, da es diesem schwer ward, seine zahlreiche Familie zu ernähren. Die enge Verbindung zwischen Muhammed und Alî ist für die ganze Geschichte des Islâms sehr wichtig geworden.

Wenn wir überhaupt nur wenig sichere Thatsachen aus den ersten vierzig Jahren Muhammed's wissen, so fehlen uns leider gänzlich genaue Nachrichten über die gewaltige Umwälzung, welche sich gegen sein vierzigstes Jahr in ihm zutrug und ihn zum Propheten und Religionsstifter machte. Daß diese Veränderung in ihm nicht plötzlich, sondern erst nach langem Nachdenken, langen geistigen Kämpfen geschah, versteht sich von selbst. Auch die Ueberlieferung deutet dieß an. Aber diesen inneren Kämpfen näher nachzugehen, ist uns versagt. Veranlassung dazu, über die Richtigkeit der Religion seiner Landsleute nachzudenken, hatte er genug. Wir haben schon oben gesagt, daß sich damals einige Männer vom Götzendienst losgesagt hatten; zu diesen gehörten auch einige Mekkaner, unter Anderen Waraka, ein Verwandter seiner Frau. Juden kamen des Handels wegen von Jathrib (Medîna) mehrfach nach Mekka, und es ist sicher, daß Muhammed sich mit ihnen angelegentlich über ihre Religion unterhielt. Auch einige Christen lebten in Mekka, doch waren dieß nur Sklaven oder Freigelassene, die vom Christenthum selbst größtentheils nur geringe Kenntnisse gehabt hatten und zum Theil auch schon seit ihrer Jugend unter den Heiden lebten. Daher kannte Muhammed vom Christenthum, namentlich im Anfang seiner prophetischen Laufbahn, nur wenige Einzelheiten, einige mehr oder weniger verdrehte Legenden und Bruchstücke von Glaubenssätzen. Sich eine tiefere Kenntniß vom Christenthum oder auch vom Judenthum zu verschaffen, dazu war er überhaupt der Mann nicht, und wenn es in neueren Büchern oft heißt, er habe gefunden, beide Religionen hätten ihre Fehler und er habe darum aus ihnen leider mit einigen eigenen Zuthaten eine dritte ausgedacht, so wird damit die Sache ganz falsch aufgefaßt. Muhammed war nicht der Mann der kühlen und scharfen Ueberlegung; ein solcher hat auch wohl nie eine Religion gestiftet. Freilich kam ihm der Anstoß zu seinem Auftreten von Außen, freilich ist seine Lehre voll von jüdischen Sätzen und hat auch manches Christliche, aber dabei ist diese doch ein Werk der tiefen Begeisterung und der gewaltigen religiösen Bewegung, die ihn mit sich riß. Der Satz: „Es ist nur **ein** Gott", konnte nach dem Vorgang der vorgeschrittenen Landsleute und bei dem Beispiel der Juden und Christen ihm nicht so fern liegen. Aber daß dieser Satz in Muhammed ganz anders wirkte, als bei jenen, das unterscheidet ihn wesentlich. Dieser Satz, einmal gefaßt, entzündete seine Feuerseele; er trug ihn in sich und hatte keine Ruhe mehr davor. Er zog sich in die Einsamkeit zurück, Visionen und Träume erschienen ihm, bis der zweite Gedanke an's Licht trat, nämlich daß er berufen sey, diese Wahrheit den übrigen Menschen mitzutheilen, daß er, Muhammed, der Gesandte Gottes sey.

Es ist Muhammed sicher schwer geworden, diesen Gedanken zu erfassen, welcher ihn zum Propheten und Religionsstifter machte. Es war nicht Berechnung, sondern die innere Stimme trieb ihn dazu, den Zagenden, so gewaltig, daß er nicht widerstehen konnte. Wenn wir seine phantastischen Erregungen in einfache Gedanken umsetzen wollen, so können wir den Gedankengang etwa so fassen: „Gott ist nur Einer,

alle Vielgötterei ist falsch; sie muß dem einen Gott ein Gräuel seyn; er muß sie als den einzigen wahren Abfall von ihm schrecklich bestrafen; dieser Strafe können deine Landsleute nicht entgehen, wenn sie sich nicht schleunig bekehren", und nun war es nur noch ein Schritt bis zum Schluß: „Du bist berufen, ihnen diese Wahrheit zu predigen." Die Furcht vor dem göttlichen Gericht und der Höllenstrafe tritt bei Muhammed besonders im Anfang seiner Laufbahn gewaltig hervor und dadurch, daß er seine Zuhörer mit derselben Furcht erfüllte, indem er ihre Phantasie gefangen nahm, machte er viele Bekehrungen. Alle übrigen Theile seiner Lehre entwickelten sich nun allmählich aus diesen beiden Hauptsätzen. Hatte der eine Gott, der Herr aller Geschöpfe, ihn an die Menschen gesandt, so mußte er die religiösen Ideen, die ihn erfüllten, als absolute Offenbarungen ansehen, welche die übrigen Menschen ohne Widerrede hinzunehmen hatten. Der gotterfüllte Prophet bestimmte den Glauben. Es wäre daher ungerecht, Muhammed den Namen eines Propheten abzusprechen. Denn das Wesen der Prophetie, die Begeisterung durch eine hohe religiöse Idee, die als unmittelbar von Gott herkommend, durch den Begeisterten den Menschen verkündet werden soll, findet sich vollständig bei ihm. Freilich wurden die reinen Ideen in ihm durch die Schlacken seines Wesens vielfach getrübt, aber dieß darf unser Urtheil nicht beirren.

Es war in Muhammed von Anfang an etwas Krankhaftes. Er litt an epileptischen Zufällen, und nach dem Glauben seines Volkes hielt er sich anfangs für besessen von bösen Geistern. Aber durch eigenes Nachdenken oder durch Zureden Anderer wurden ihm zuletzt gerade diese Zufälle zum Zeichen, daß eine himmlische Macht in ihn gefahren und daß sich der heilige Geist in dieser Erschütterung seines ganzen Wesens offenbarte. Hallucinationen und Träume bestärkten ihn in seinem Glauben. Bei einer solchen Natur konnte sich das Prophetenthum nicht in seiner größten Höhe und Reinheit zeigen. Dabei fehlte es ihm an Schärfe der abstrakten Reflexion und, was das Schlimmste ist, an einem strengen Gefühl für den Unterschied des Guten und Bösen. Dem Hauptzweck, die anderen Menschen zu bekehren, mußte alles Andere untergeordnet und mit der Wahl der Mittel konnte es dann nicht so ängstlich genommen werden. Aber eine unbefangene Betrachtung wird immer zu dem Ergebniß kommen, daß der Gebrauch vieler unsittlichen Mittel, der weit ausgedehnte fromme Betrug doch nicht dagegen streitet, daß er von der Wahrheit seiner Sendung tief überzeugt war. Muhammed ist ja nicht der Einzige, der im besten Glauben, Gott zu dienen, Vieles gethan hat, was er bei Anderen selbst verdammen mußte.

Die Kämpfe, welche Muhammed zuweilen bis zur Verzweiflung trieben und ihm Selbstmordgedanken einflößten, erhielten vorläufig ihren Abschluß durch eine Traumerscheinung in der Einsamkeit des Berges Hirâ unweit Mekka, in welcher ihm befohlen ward, seine Lehre zu verkündigen und durch die Schrift seine Offenbarungen zu verbreiten (Anfang der 96sten Sûra). So mußte er denn seine Furcht vor dem Spott und dem Zorn seiner Landsleute unterdrücken und sich offen als Gesandten Gottes bekennen. Dieß geschah um das Jahr 610. Das genaue Datum läßt sich bei der Verschiedenheit und der Unsicherheit der Angaben nicht bestimmen. Muhammed soll damals 40 Jahre alt gewesen seyn. Wie weit Muhammed, als er zuerst auftrat, seine Lehre schon ausgebildet hatte, ist schwer zu sagen. Jedenfalls standen die Grundzüge schon fest, oder wurden doch gleich darauf festgestellt. Er glaubte an den einen allmächtigen Gott, der die Frevler mit zeitlichen und ewigen Strafen belegt, den Guten aber die himmlischen Freuden schenkt, der ihn berufen, diese Lehre zu verkündigen, wie er früher schon mehrere Propheten berufen, darunter den Abraham, Moses und Jesus. Gebet, Fasten und Almosen waren ihm Mittel, die Gnade Gottes zu erlangen, aber als ächter Mekkaner hielt er auch die Befolgung der Gebräuche hoch, die sich an die Kaaba und die anderen heiligen Orte knüpften; denn er sah diese als von Abraham gestiftet, den damit verbundenen Götzendienst aber als spätere Entstellung an. Natürlich gab er dabei auch allgemeine sittliche Lehren und eiferte gegen Laster und üble Gebräuche. Manche

Glaubenssätze und äußere Satzungen wurden erst später ausgebildet; bis an seinen Tod war der Islâm noch stark im Fluß, was in mancher Hinsicht auch die rechtgläubigen Muslime zugeben müssen. Doch wir wollen diese Lehre unten etwas weitläuftiger darstellen und einstweilen mit der Geschichte des Stifters selbst fortfahren.

Wie Muhammed zuerst aufgetreten und wen er zuerst bekehrt hat, darüber herrscht in der Ueberlieferung großer Zwiespalt. Jedenfalls waren die ersten Bekehrten seine Familienglieder, nämlich seine Frau, seine Töchter, sein Pflegesohn Ali und sein Sklave Zaid, den er vielleicht damals schon freigelassen und adoptirt hatte; ferner sein Freund Abû Bekr, ein Mann von edlem Gemüth und großer praktischer Klugheit, der von Anfang an die rechte Hand, ja der Leiter seines Freundes war, dessen geistige Ueberlegenheit er doch stets willig anerkannte. Seine übrigen Verwandten wiesen ihn zurück und Abû Lahab, sein Oheim, erklärte ihn geradezu für einen Narren.

Als Muhammed öffentlich zu predigen anfing, hörten ihm die Mekkaner zuerst ruhig zu. Sie hörten von ihm manches vernünftige Wort und nahmen an seinem excentrischen Wesen keinen so großen Anstoß, da sie so Etwas an Wahrsagern und Dichtern öfter gesehen hatten, von denen jene mit Muhammed das gemein hatten, daß sie auch Mancherlei redeten, was die Zuhörer nicht verstanden. Andere erklärten ihn einfach für verrückt, aber sie ließen ihn doch ruhig gewähren. Von den Kuraischiten traten höchstens Einige zu ihm über, aber freudig kamen ihm die Sklaven und Leute der niedrigsten Klasse entgegen. Die Anhänglichkeit dieser Menschen an den Neuerer war ein Hauptgrund für die stolzen Kuraischiten, sich von ihm fern zu halten, aber Muhammed gab nie den Forderungen dieser nach, seine armen und verachteten Anhänger zu verstoßen. Als nun aber Muhammed in seinen Predigten und in den fliegenden Blättern, die seine Offenbarungen enthielten, den Götzendienst immer heftiger angriff, die Mekkaner und ihre Väter, deren Andenken sie so heilig hielten, Thoren nannte, die in ewiger Höllenqual ihre Thorheiten büßen müßten, da ging den Meisten die Geduld aus, und sie forderten, daß dergleichen Reden aufhören sollten. Dazu kam die Furcht, daß die Araber, wenn Muhammed's Lehre durchdränge, vielleicht Mekka nicht mehr als Pilger besuchen, seine Heiligkeit nicht mehr anerkennen und ihrem Handel die Lebensadern abschneiden würden. Nun ließ sich aber Muhammed nicht so leicht zurückhalten, und zwingen konnte man ihn nicht, da ihn sein Oheim Abû Tâlib, der freilich selbst nicht an ihn glaubte, und das ganze Geschlecht der Hâschim schützten. Freilich allerlei Neckereien und Mißhandlungen war er ausgesetzt, aber der, welcher sein Blut vergossen hätte, würde sofort der Rache seiner Geschlechtsgenossen erlegen seyn; denn das forderte die altarabische Sitte. Ebenso waren die Gläubigen aus kuraischitischem Blute ihres Lebens sicher durch den Schutz, den ihnen ihre ungläubigen Verwandten nicht versagen konnten. Aber dieselben Verwandten erlaubten sich vielerlei Mißhandlungen der gläubigen Kuraischiten. Allein mit voller Härte traf der Zorn der Ungläubigen die bekehrten Sklaven und Freigelassenen, die recht- und schutzlos waren. Diese wurden zum Theil auf's Härteste gepeinigt, bis sie widerriefen, und nur Wenige hielten am Glauben fest. Muhammed erlaubte diesen Leuten endlich geradezu, ihn zu verläugnen, wenn sie nur im Herzen gläubig blieben. Abû Bekr und einige andere wohlhabende Angehörige Muhammed's erleichterten endlich das Loos mancher von diesen Unglücklichen, indem sie sie loskauften und unter ihren Schutz nahmen.

Auch einige kuraischitische Anhänger scheinen zurückgetreten zu seyn, theils aus Rücksicht auf ihre Verwandte, theils vielleicht auch, weil ihnen bei näherer Betrachtung die neue Lehre doch weniger gefiel als im Anfang. Ueberhaupt dürfen wir uns die Anhänger Muhammed's nicht zu sehr als eine geschlossene Gemeinde denken. Die Stimmung für ihn und wider ihn schwankte hin und her; die Versuche Muhammed's, bald auf diese, bald auf jene Weise seine Zuhörer an sich zu fesseln, waren von wechselndem Erfolge, und wenn vielleicht jetzt sich Einige zu ihm neigten, weil sie von der glühenden Schilderung des nahe bevorstehenden Gerichts erschraken, so traten sie doch bald wieder

zurück, wenn dies Gericht zu lange ausblieb. Sehr ungelegen kam es Muhammed, daß einige der angesehensten Männer sich von Anfang an entschieden gegen ihn aussprachen. Denn bei dem großen, freilich rein moralischen, Einfluß der Familienleiter wurden dadurch viele ihrer Geschlechtsgenossen von vornherein abgehalten, sich dem neuen Glauben zu nähern. Der heftigste der Gegner war Abulhakam Amr, von Muhammed Abû Dschahl, „Vater der Thorheit", genannt, einer der angesehensten Männer der reichen und mächtigen Familie Machzûm. Dieser ließ sich sogar zu thätlichen Beleidigungen gegen den Propheten hinreißen. Aber mehr verfolgten ihn die Gegner mit ihrem Spott. Es war nicht schwer, Manches in Muhammed's Reden und Offenbarungen in's Lächerliche zu ziehen und die Macht dessen, der die Lacher auf seiner Seite hat, war damals schon eben so groß wie heutzutage. Die Forderung, er sollte ihnen ein Wunder vormachen, brachte den Propheten oft in große Noth, wie wir aus seinen nicht immer streng logischen Ausreden im Korân sehen. Uebrigens machten die Feinde auch den Versuch, Muhammed's Person in ihre Gewalt zu bringen, indem sie an Abû Tâlib, oder eigentlich wohl an das ganze Geschlecht Hâschim, die Forderung stellten, ihn auszuliefern, d. h. auf seinen Schutz und, wenn sie ihm ein Leids anthäten, auf die Blutrache zu verzichten. Aber eine solche Forderung, wie sie ein arabisches Geschlecht sich nur in der äußersten Noth wohl gefallen ließ, um dadurch drückende Schande auf sich zu laden, wurde energisch zurückgewiesen.

Als nun aber die Lage der standhaften Gläubigen immer schlimmer ward, da richtete Muhammed seine Blicke auf eine Zuflucht für sie. Abyssinien war ein christliches Land. Hier konnten die Gläubigen Schutz vor den Götzendienern erwarten. Muhammed, der sich in dieser Zeit des Unterschiedes seiner Lehre von der der Christen sehr wenig bewußt war, empfahl ihnen dies Land als Zufluchtsort. So zogen denn Viele, die sich in Mekka nicht gegen die Schmähungen und Bedrückungen der Fremden wie der eigenen Angehörigen schützen konnten, einige Jahre nach Muhammed's ersten Auftreten über das Rothe Meer. Unter ihnen war auch Abû Tâlib's Sohn, Dschaafar, und der spätere Chalife Othmân, aus der Familie Umaija, der Gemahl von Muhammed's schöner Tochter Rukaija. Aber bald wurden die Auswanderer durch das Gerücht zurückgerufen, ganz Mekka hätte sich bekehrt. Dies Gerücht beruht auf folgendem eigenthümlichen Ereigniß.

Muhammed sann auf ein Compromiß mit den Götzendienern. Es kam ihm ja hauptsächlich darauf an, daß sie Allâh als den höchsten Herrn der Welt anerkannten. Nun glaubte er selbst an Engel und Dämonen (Dschinn) und schrieb dabei, wie das christliche Alterthum, den Götzen eine reale Existenz zu. Es lag also nahe, die heidnischen Götter als Untergötter nach Art der Engel anzuerkennen; dadurch wurde der Würde Allâh's eben nichts vergeben und es war Aussicht, die Heiden zu gewinnen. So ließ er sich denn zu dem falschen Schritt hinreißen, in den öffentlichen Vortrag eines Korânstückes einige Worte mit einzuschalten, in welchem die drei Hauptgöttinnen Mekka's für erhabene Wesen erklärt wurden, die bei Gott viel vermöchten. Dieses Zugeständniß zog manche Mekkaner zu ihm herüber, und so entstand das Gerücht von der Bekehrung Mekka's. Aber sein Gewissen ließ ihm keine Ruhe; wie schwer es ihm werden mochte, er erklärte öffentlich jene Worte für Eingebungen des Satans, und der Widerstand wurde nun desto schlimmer. Uebrigens ist dieß nicht der einzige, wenn auch der grellste, Fall davon, daß Muhammed sich zu Schritten hinreißen ließ, die seinen Grundprincipien entgegen waren und die er dann widerrief. Ein Theil der aus Abyssinien Zurückgekehrten blieb in Mekka, darunter Othmân, indem sie von einem angesehenen Manne das Versprechen des Schutzes erlangt hatten. Andere kehrten nach Afrika zurück und Andere scheinen noch später hinübergegangen zu seyn. Der christliche König gab ihnen Schutz und wies das Verlangen der Kuraischiten, sie auszuliefern, zurück. Es war ihnen ja leicht, zu zeigen, wie viel näher sie dem Christenthum

stünden als jene; erkannten sie ja doch sogar die Maria als die jungfräuliche Mutter Jesu, wenn auch nicht als Mutter Gottes an.

Eben in dieser Zeit traten zwei energische Männer zu Muhammed über, nämlich sein Oheim (der Bruder Abû Tâlib's und Abû Lahab's) Hamza, und der junge, thatkräftige, redliche Omar, der von jetzt an neben Muhammed und Abû Bekr das dritte Haupt der Muslime war. Diese Bekehrung läßt sich mit ziemlicher Sicherheit in das Jahr 617 oder 618 setzen. Omar, der sich besonders nach Muhammed's Tode als einer der größten Staatslenker bewies, die je gelebt haben, flößte den Gläubigen wieder stolzes Selbstvertrauen ein. Nach der Auswanderung waren ungefähr 40 Muslime in Mekka geblieben; diese hatten sich aus Furcht zu ihren Andachtsübungen in das Haus eines der Ihrigen, des Arkam, zurückgezogen; aber Omar veranlaßte sie, öffentlich vor der Kaaba ihre Gebete zu verrichten. Aber auch die Gegner wurden jetzt energischer. Es waren sicher nur noch wenige gläubige Mitglieder anderer Geschlechter in Mekka zurückgeblieben; so konnten sich denn diese leicht zu einer Maßregel verbinden, durch welche man die Familie Muhammed's zwingen wollte, ihm ihren Schutz zu versagen. Man verband sich zu einer förmlichen Achtserklärung der Hâschim und der eng mit diesen zusammenhängenden Almuttalib. Die Geächteten hielten aber fest zusammen; Gläubige und Ungläubige zogen sich in ihren Stadttheil zurück, und ohne daß irgend eine wirkliche Feindseligkeit vorgekommen wäre, trat doch ein gewisser Kriegszustand ein, der besonders dadurch für die Ausgeschlossenen lästig war, daß es ihnen sehr erschwert ward, die nöthigen Lebensmittel zu bekommen, da die Uebrigen den Verkehr mit ihnen hinderten. Doch dauerte diese Drangsal nicht lange. Die, welche einsahen, daß ein solcher Zustand schließlich zu einer Katastrophe führen mußte, und die, welche aus Verwandtschafts- und Freundschaftsrücksichten milder gesinnt waren, setzten es endlich nach zwei oder drei Jahren durch, daß die Geschlechter ihren Beschluß wieder aufhoben.

Aber schlimmere Schläge trafen jetzt den Propheten. Seine geliebte Chadîdscha und sein greiser Oheim Abû Tâlib starben innerhalb einiger Monate. Abû Tâlib weigerte sich noch auf dem Sterbebette, die neue Religion anzunehmen, aber er hatte seinen Neffen nicht bloß stets treu beschützt, sondern hatte ihn auch immer mit Rücksicht behandelt. Dieß hatte Abû Lahab nicht gethan, und obgleich derselbe, jetzt das Haupt der Familie und der natürliche Beschützer, ihn in seinen Schutz nahm, so war dieß Verhältniß zwischen beiden doch nicht auf die Dauer durchzuführen und Muhammed verzichtete bald auf den Schutz von Seiten dieses seines heftigen Gegners.

Muhammed stand jetzt fast ganz schutzlos da; das Vermögen Chadîdscha's mochte bei den Wirren der letzten Jahre auch ziemlich zerrüttet seyn, und so lag denn der Gedanke auch für ihn nahe, sich eine andere Heimath aufzusuchen. Der nächste größere Ort war Tâif, östlich von Mekka. Muhammed begab sich hierhin, sah aber bald, daß er hier, wo er gar keinen Familienanhang hatte, noch viel weniger einen fruchtbaren Boden für seine Lehre fände. Er gerieth sogar in Lebensgefahr, indem ihn der Pöbel umbringen wollte. Ein reicher Mekkaner, Otba, der in der fruchtbaren Gegend von Tâif einen Garten hatte, nahm sich seiner an. Otba, damals so ziemlich der angesehenste Mann in Mekka, trat überhaupt milder gegen ihn auf, als die meisten anderen Häupter der Kuraischiten. Auf der Rückkehr von Tâif soll Muhammed die Vision gehabt haben, in welcher ihn, nachdem er von den Menschen verstoßen war, die Genien als Propheten anerkannten. Als Muhammed nach Mekka kam, ließ er zwei angesehene Männer vergeblich bitten, ihm ihren Schutz zu gewähren; endlich nahm ihn ein Anderer, Almut'im, in seinen Schutz, und nun betrat jener wieder den Boden seiner Vaterstadt.

Kurze Zeit nach seiner Rückkehr ersetzte Muhammed die Stelle seiner Chadîdscha durch Sauda, die Wittwe eines in Abyssinien gestorbenen Gläubigen.

In diese Zeit scheint auch der Traum zu fallen, in welchem Muhammed zuerst nach Jerusalem und dann in den Himmel fuhr. Solche Träume und Visionen hat Mu-

hammed mehrere gehabt, wie uns sichere Andeutungen im Korân zeigen; aber dieser Traum hat dadurch eine solche Berühmtheit erlangt, daß er, vielleicht schon von Muhammed selbst, als Faden benutzt ist, um eine vollständige Schilderung der jenseitigen Welt darauf zu reihen. Muhammed's eigenen Anhängern war aber dieser Traum zu kraß, da Muhammed ihn eben für mehr als einen bloßen Traum ausgeben wollte. Nur Abû Bekr glaubte auch hier dem Worte des Propheten, weil es eben das Wort des Propheten war.

Muhammed benutzte besonders die Zeit, wo das Pilgerfest Araber aus den verschiedensten Gegenden nach Mekka führte, um diesen seine Lehre zu predigen. Aber er fand hier nicht mehr Anklang als bei den Mekkanern. Vergeblich wandte er sich an einen Stamm nach dem anderen. Es ist ein großes Zeichen seines festen Glaubens an seinen Beruf, daß er unter allen diesen Umständen nicht den Muth verlor.

Endlich fand Muhammed einmal aufmerksame Ohren. Einige Pilger aus *Jathrib* hörten ihm zu und wurden für seinen Glauben gewonnen. Aus diesen Leuten erwuchs denn in kurzer Zeit der gewaltige Staat, an dessen Spitze der Prophet sich nach Besiegung aller Feinde für die mehr als zehnjährige Schmach trösten konnte, als dessen Leiter er Wunder vollbrachte, welche die Mirakel der alten Propheten doch noch übertrafen und seine Gegner beschämen mußten. Die Bewohner von Jathrib bestanden aus den beiden Stämmen *Aus* und *Chazradsch*. Neben diesen wohnten einige jüdische Stämme, welche, ohne ihren alten Glauben aufzugeben, doch fast ganz zu Arabern geworden waren und an den blutigen Fehden, welche jene beiden Stämme unter einander auskämpften, tapfer mit Theil nahmen. Durch den häufigen Verkehr mit diesen Juden waren die Bewohner des palmenreichen Jathrib an manche religiöse Begriffe gewöhnt, welche den Mekkanern so äußerst fremdartig vorkamen. Heilige Schrift, Offenbarung, Prophetie, von dem Allen hatten sie schon öfter reden gehört. Ja sie wußten auch, daß die Juden noch auf einen großen Propheten hofften, der sie aus aller Drangsal erlösen werde und mit dessen bevorstehender Ankunft sie ihre Feinde schreckten. Nun sahen jene Leute einen neuen Propheten, und es lag nicht fern, zu denken, daß er eben der von den Juden erwartete Messias wäre. Kurz Muhammed bekehrte sie und sie breiteten nach ihrer Rückkunft die neue Lehre daheim weiter aus. So erschienen denn bei der nächsten Wallfahrt schon zwölf Männer aus Jathrib und verpflichteten sich auf die Grundgebote des Islâms. Muhammed sandte seinen muthigen Anhänger Mus'ab nach Jathrib, um dessen Bewohner in den Lehren des Islâms zu unterrichten und ihnen die Korânstücke vorzulesen. So hatte die sich schnell ausbreitende Gemeinde ein Haupt, welches auch die gemeinschaftlichen Gebete leitete; ohne einen solchen Fremden hätte es bei der gegenseitigen Feindschaft und Eifersucht der beiden Stämme sogleich zwei Gemeinden gegeben. Der Islâm bewirkte aber in kurzer Zeit die Versöhnung der Aus und Chazradsch. Der Uebertritt einiger der angesehensten Häupter hatte die Bekehrung ganzer Familien zur Folge.

So konnte denn Muhammed bei der nächsten Pilgerfahrt schon mit mehr als siebzig Leuten aus beiden Stämmen einen Vertrag schließen, durch den sie sich verpflichteten, ihn gegen seine Feinde zu schützen, als gehörte er zu ihnen, wenn er nur nach ihrer Stadt käme. Dieser Vertrag, der Nachts an der Höhe *Akaba* geschlossen ward, begründete Muhammed's feste Stellung in einer neuen Heimath. Die Kuraischiten merkten übrigens trotz der Heimlichkeit, mit welcher man bei dieser Zusammenkunft verfuhr, daß der Prophet mit Fremden conspirirte. Aber Alles, was sie thun konnten, war, daß sie einen derselben mißhandelten, bis er von einem alten Gastfreund befreit wurde, dessen Schutz er angerufen hatte.

Nun hatte also der Islâm eine Heimath gefunden. Muhammed forderte alle Gläubigen auf, dorthin zu fliehen. Fast Alle, die nicht von ihren Familien oder Herren zwangsweise zurückgehalten wurden oder die nicht schließlich doch ihren ruhigen Besitz in Mekka der Fremde und dem Himmelreich vorzogen, folgten dem Rufe. Ungefähr

100 Männer nebst einer Anzahl von Weibern und Kindern wanderten nach und nach aus. Nur Wenige brachten ein Vermögen von Bedeutung mit, aber die neuen Glaubensbrüder nahmen sie freundlich auf, und bei den geringen Bedürfnissen der Araber genügte ein wenig Mildthätigkeit, um jene wenigstens vor dringender Noth zu schützen.

Als alle wahren Gläubigen, die über sich selbst verfügen konnten, Mekka verlassen hatten, mußten endlich auch Muhammed und Abû Bekr an die Auswanderung denken, welche bis jetzt mit ihren Familien absichtlich zurückgeblieben waren. Abû Bekr bezahlte die Kosten, welche durch die Anschaffung der nöthigen Kameele, des Reisevorraths und das Miethen eines Führers verursacht wurden. Muhammed vermied es aber, offen seine Abreise zu bewerkstelligen. Man konnte jetzt, wo seine Anhänger und besonders auch seine gläubigen Verwandten alle fort waren, leichter daran denken, ihn gewaltsam zurückzuhalten, wenn man nicht gar noch etwas Schlimmeres im Schilde führte; denn daß es gegen das Interesse Mekka's wäre, daß zu den feindlich gesinnten Ausgewanderten auch ihr Anführer stieße, lag auf der Hand.

Abû Bekr und Muhammed gingen, um die Aufmerksamkeit zu täuschen, erst nach Süden zu und hielten sich hier einige Tage in einer Höhle auf, wohin ihnen heimlich Nahrung geschafft wurde. Dann erst zogen sie mit ihrem Führer, einem heidnischen Beduinen, fort nach der neuen Heimath. Alî, der noch die letzten Geschäfte Muhammed's ordnen mußte, und die Familien Abû Bekr's und Muhammed's folgten ihm bald unbelästigt nach. Nur des Propheten Tochter, Zainab, die an einen Ungläubigen verheirathet war, blieb in Mekka.

Im Sommer des Jahres 622, nur drei Monate nach dem Vertrage von Akaba, kamen die beiden schon lange sehnsüchtig Erwarteten in dem Orte Kubâ, nicht weit von Jathrib, an. Dieß ist die Hidschra oder Flucht, von der an die Muslime ihre Aera beginnen, nur daß sie das Jahr nicht von dem Tage der Ankunft an, sondern vom Anfang des ersten arabischen Monats, dem 1sten Muharram, an rechnen. Jathrib erhielt nun aber allmählich den Namen Medînat-annabî, „Stadt des Propheten", oder „Almedîna", „die Stadt", und so wollen wir sie denn auch von jetzt „Medîna" nennen.

Nun hatte Muhammed also nicht bloß einen sicheren Aufenthalt, sondern er stand jetzt an der Spitze einer kriegerischen Gemeinde. Freilich hatte er keine gesetzlich bestimmten Befugnisse, sondern er stand ganz wie ein arabischer Häuptling da, welcher sich auf sein moralisches Ansehen verlassen muß. Aber für den wahrhaft Gläubigen war er doch unendlich mehr, als ein bloßer Häuptling; er war ja der von Gott inspirirte Prophet, dessen Befehlen zu gehorchen Glaubenssache war. So gebot er fast unbedingt über die kleine Schaar seiner ausgewanderten Landsleute (der Muhâdschirûn) und nicht viel weniger gehorchte ihm ein Theil der Medînenser, der sogenannten „Hülfsgenossen" (Ansâr). Freilich mußte er anfangs mit großer Vorsicht auftreten, denn nicht nur blieb ein Theil der Medînenser noch lange dem alten Götzendienste treu, sondern es gab auch eine große Menge von Halbgläubigen, die sich bald an ihn anschlossen, bald wieder von ihm trennten. Aber diese mehr oder weniger Ungläubigen bildeten keine geschlossenen Parteien; das religiöse Interesse war bei ihnen überhaupt nicht so groß, um sie zu erbitterten Feinden zu machen. Bei der losen staatlichen Verbindung war es möglich, daß Muhammed bei manchen Unternehmungen auch viele von den sogenannten „Zweiflern" (Munâfikûn) auf seiner Seite hatte, während er sich bei anderen nur auf den Kern der wahren Gläubigen verlassen konnte. Einen besonderen Takt erforderte es, sich die angesehenen Häupter Medîna's geneigt zu erhalten, ohne doch die allgemeine Führerschaft aufzugeben. Zwar ordneten sich einige der früheren Führer aus vollem Glauben dem Propheten unter, aber andere, wie namentlich Abd-allâh, Sohn Ubai's, vor Muhammed's Ankunft der angesehenste Mann des größten Stammes (Chazradsch), mußten mit großer Schonung und Zartheit behandelt werden, damit nicht zahlreiche Familien gegen ihn aufgebracht wurden. Natürlicher wurde diese Rücksicht immer

geringer, je mehr sich der Glaube in der Stadt befestigte, doch blieb Abd-allâh bis an seinen Tod, der nur zwei Jahre vor dem Muhammed's erfolgte, ein sehr unbequemer Nebenbuhler, wie sehr jener es auch selbst beklagen mußte, daß er seinen Einfluß immer mehr an den Fremdling verlor.

Wenige Tage nach seiner Ankunft in Kubâ zog Muhammed in Medîna ein. Man stritt sich darum, wer den gefeierten Gast beherbergen sollte; mit kluger Berechnung überließ er es der „göttlichen Leitung", wohin ihn sein Kameel tragen würde, und zog bei Abû Aijûb ein, als sich sein Thier vor dem Hause desselben niederließ. Hier blieb er wohnen, bis für ihn ein Haus oder vielmehr eine elende Hütte fertig war, die er mit seiner Frau bezog.

Wie er schon in Kubâ den Grund zu einer Moschee (eigentlich Masdschid, „Andachtsort" oder vielmehr „Verehrungsort") gelegt hatte, so war auch seine erste Sorge in Medîna der Bau einer solchen. Neben seiner Wohnung wurde ein für die damaligen arabischen Verhältnisse großer und kostbarer Bau ausgeführt, in dem sich die Gemeinde zu den täglichen Gebeten, wie zu den allgemeinen Andachten am Freitag versammeln sollte. Dieß ist die „Moschee des Propheten", das zweite Heiligthum des Islâms *). Freilich ist dieselbe später vielfach erweitert und umgebaut worden.

Muhammed hatte in der ersten Zeit viel mit der ersten Einrichtung der Gemeinde zu thun. Er mußte den inneren Zwiespalt der beiden Medînischen Stämme, die sich noch vor wenigen Jahren in offener Schlacht bekämpft hatten, gänzlich tilgen und durch eine enge Verbindung zwischen den meist ganz mittellosen Ausgewanderten und den Medînensern jenen eine sichere Stellung verschaffen. Die Richtung des Islâms, alle Gläubigen als ein Volk von Brüdern anzusehen und alle Unterschiede des Stammes und der Nation, die gerade bei den Arabern so sehr hervortraten, aufzuheben, diese Richtung schwebte Muhammed von Anfang an vor, und sie ist später im Islâm praktisch viel weiter fortgebildet, als im Christenthum. Die Gläubigen sind ein Volk, das zur Herrschaft bestimmt ist; ihnen stehen die Völker der Ungläubigen gegenüber, mit welchen jene nie einen eigentlichen Frieden schließen durften. Freilich war Muhammed in jener Zeit noch durchaus nicht in der Lage, solche Folgerungen zu ziehen. Vorerst galt es, sich eine Gemeinde zu gründen, auf die er sich fest verlassen konnte.

Muhammed war nach Medîna mit großen Hoffnungen auf die Juden gekommen. Er hatte in Mekka auch noch als Prophet in vielfachem Verkehr mit Juden gestanden, er war der Meinung, daß zwischen seiner und ihrer Religion kein großer Unterschied bestände, und hoffte daher, daß sie ihn als Propheten anerkennen würden. Um sie sicher zu gewinnen, nahm er von ihnen einige religiöse Einrichtungen an, z. B. das Fasten am Versöhnungsfest (jaum âschûrâ, vgl. 3 Mos. 16, 29.) und die Richtung des Gesichts beim Beten (Kibla) nach Jerusalem (vgl. schon Dan. 6, 10 u. s. w.), während er in Mekka nach der Kaaba hinsehend gebetet hatte. Er schloß nicht nur mit den verschiedenen jüdischen Stämmen Friedens- und Freundschaftsverträge, sondern er ging selbst in die Synagoge (bait almidrâs, בית המדרש) und disputirte mit den Rabbinen. Aber bald wußte er schon, daß er sich in seinen Hoffnungen auf Bekehrung der Juden getäuscht hatte. So wenig wir bei diesen arabischen Juden eine große Gelehrsamkeit voraussetzen können, so war denn doch das tausendjährige Schriftthum der mosaischen Religion nicht so mit einem Male zu vergessen, daß man die tiefe Differenz zwischen Judenthum und Islâm auch nur auf kurze Zeit hätte übersehen können. „Ist Muhammed der Messias?", das war die einzige Frage, die hier in Betracht kam, und auf sie mußte jeder Jude mit einem entschiedenen „Nein" antworten. So traten sie dem aus den Heiden hervorgegangenen Propheten denn anfangs spröde und dann immer feindlicher entgegen. Sie ärgerten ihn mit spitzen Fragen und boshaften Bemerkungen

*) Das erste ist die „heilige Moschee" in Mekka, das dritte „die entfernteste Moschee" in Jerusalem. Der letztere Name beruht auf einer Koranstelle (Sûra 17, 1).

ab brachten ihn bald so auf, daß er sich als Werkzeug des göttlichen Zorns über ein Volk ansah, dessen halsstarrige Väter ja schon so oft von Gott gezüchtigt wären. Wir erden weiter unten sehen, welches traurige Schicksal diese jüdischen Stämme ereilte. Nur wenige Juden gingen zum Islâm über, und von diesen stammt der größte Theil er Fabeln über das Alte Testament und alles jüdische Wesen, welche von den Muslimen gläubig aufgenommen wurden. Es bezeichnet wohl schon eine Entfremdung von en Juden, daß um diese Zeit, in welcher die über eine weite Strecke zerstreute Gemeinde eines allgemeinen Zeichens, das zur Gottesverehrung rief, bedurfte, statt der bei en Juden üblichen Posaunen (und des Geläutes der Christen) der Gebetsruf (Adhân) ngeführt wurde. Bilâl, der schwarze Freigelassene, rief nun täglich fünfmal die Gläubigen vom Moscheendache herab zum Gebet.

Ein halbes Jahr nach seiner Ankunft in Medina verheirathete sich Muhammed mit er erst zehnjährigen Tochter Abû Bekr's, Aïscha. Mit dieser Heirath beginnt für das ausliche Leben des Propheten eine neue, wenig erfreuliche Periode. Macht schon „die ffenliebe zu diesem Kinde", wie Sprenger sagt, an und für sich keinen angenehmen indruck, so berührt ein näherer Blick in das von nun an beginnende Haremsleben och unangenehmer. Ueber funfzig Jahre war der Prophet alt geworden, ohne je mehr ls eine Frau gehabt zu haben; in seinen letzten 10 Jahren mehrte sich die Zahl seiner Weiber von Jahr zu Jahr. Er wurde ihnen immer leidenschaftlicher ergeben und ihr Einfluß machte sich auch in seiner Geschichte bemerklich. Aïscha war übrigens immer ie bevorzugteste Gattin. Für jede neue Frau wurde eine neue Hütte gebaut, freilich ne so schmucklos wie die andere.

Nun konnte er aber allmählich daran denken, gegen seine äußeren Feinde aufzutreten. Die Kuraischiten zu züchtigen und mit Gewalt zur Bekehrung zu zwingen, as war sein Hauptzweck. Der Handel, den die Mekkaner trieben, gab ihm Gelegenheit, sich seinen Feinden fühlbar zu machen. Ihren Karavanen aufzulauern, sie wo möglich egzunehmen oder doch die Wege so unsicher zu machen, daß sie es nicht mehr wagen urften, Güterzüge ohne starke Bedeckung auszusenden, das war ein Mittel, eine ganz uf den Karavanenhandel angewiesene Stadt in große Noth zu bringen, und dieß ließ ch mit verhältnißmäßig kleinen Haufen ausführen. Denn er gebot damals zu solchen Unternehmungen nur über die wenig zahlreichen ausgewanderten Mekkaner, da die Medinenser zwar die Pflicht der Vertheidigung, nicht aber die des Angriffs auf sich genommen hatten. Großes konnte er freilich so nicht ausrichten. Es gelang seinen zum Theil von ihm persönlich angeführten Schaaren nie, eine Karavane wegzunehmen. Zweimal urden sich freilich die Feinde ansichtig, aber beide Male war die Bedeckung zu stark, ls daß ein Angriff räthlich gewesen wäre. Aber die Mekkaner wurden durch diese Streifzüge doch schon sehr beunruhigt. Muhammed benutzte diese Züge nebenbei, um it den verschiedenen Beduinenstämmen Neutralitäts- und Freundschaftsbündnisse abzschließen, welche ihm für seine spätere Unternehmungen von großem Nutzen waren.

Wie nach Syrien, so trieben die Mekkaner auch nach dem fruchtbaren Jamâma n Innern Arabiens bedeutenden Handel. Dorther kam ihnen das meiste Getreide. Auch diesen Weg suchte nun Muhammed unsicher zu machen. Acht Muslime, unter er Anführung des Abd-allâh, Sohnes des Dschahsch, nahmen auf seine Veranlassung ei Nachla, zwischen Mekka und Tâif, eine ohne Bedeckung reisende Karavane weg. Dabei wurde ein Mekkaner Namens Amr getödtet und zwei wurden gefangen genommen. Damit war das erste Blut im Kriege Muhammed's mit seinen Landsleuten vergossen. Aber dieß war nicht das Schlimmste. Der Kampf hatte im heiligen Monat Radschab attgefunden, in welchem zu kämpfen den alten Arabern als das größte Verbrechen galt. In Medina nahm man allgemeinen Anstoß an diesem Frevel. Muhammed hatte denelben nicht geradezu anbefohlen; er mußte jetzt aus Rücksicht auf die Ansichten der Araber die Thäter fallen lassen. Aber ein bald erscheinender Korânvers entschuldigte ie That, die zwar nicht zu rechtfertigen sey, aber dem Frevel des Götzendienstes, gegen

dessen Anhänger sie gerichtet war, gegenüber doch gar nicht in Betracht komme. Darauf vertheilte Muhammed die Beute unter die Theilnehmer des Zuges und ließ den einen Gefangenen gegen Lösegeld frei, während der andere sich bekehrte und in Medîna blieb.

Erst 18 Monate nach Muhammed's Ankunft in Medîna (Anfang 624) fand das erste blutige Zusammentreffen Muhammed's mit den Kuraischiten statt. Ein großer Handelszug, dem Muhammed schon auf der Hinreise vergeblich aufgelauert hatte, kam von Syrien zurück, geführt von Abû Sufjân, dem Haupt der Familie Umaija. Dieser, welcher vernommen hatte, daß Muhammed ihm auflauerte, schickte einen Eilboten nach Mekka, um dessen Bewohner aufzufordern, der Karavane zu Hülfe zu kommen. Ganz Mekka gerieth in Bewegung als diese Schreckenspost eintraf, denn fast jeder Mekkaner hatte an dieser reichen Karavane irgend einen Antheil. So zog denn nach zwei Tagen schon ein Heer von 950 Mann *) aus, von denen 100 auf Pferden und 700 auf Kameelen ritten. Ein großer Theil des Heeres war gepanzert.

Muhammed, dem unterdessen die Kunde gekommen war, daß die Karavane sich nahte, bot nun seine Genossen auf. Da es einer reichen Beute galt, so zog eine ziemlich beträchtliche Schaar mit. Es waren ungefähr 300 Leute, von denen etwa drei Viertheile aus Medînensern bestanden. Sie führten nur zwei oder drei Pferde und 70 Kameele mit sich. Muhammed zog erst auf der großen Straße nach Mekka zu, dann wandte er sich westwärts. Zwei Späher, die er nach Badr, einem beliebten Stationsort der Karavanen, schickte, brachten die Nachricht, daß Abû Sufjân mit der Karavane in der Nähe wäre. Aber dieser hatte die Nähe Muhammed's gemerkt und zog eilig dicht am Meere her, so daß er bald außer Gefahr war. Er schickte nun Boten an die ausgezogenen Mekkaner, um sie zu benachrichtigen, daß sie umkehren könnten. Ein großer Theil der Mekkaner wollte diesem Rathe folgen. Da sie ihr Eigenthum in Sicherheit wußten, fiel der Grund eines Kampfes mit den sehr kriegsgeübten Medînensern weg. Der Gedanke an einen Glaubenskrieg, den Muslimen schon nicht mehr fremd, lag ihnen noch völlig fern. Sie sahen doch noch in ihren bei Muhammed befindlichen Verwandten ihre Angehörigen und begriffen nicht, was es hieß, daß der Islâm alle Bande des Blutes und der Freundschaft aufhebt, um dafür um die Gläubigen sein eigenes unzerreißbares Band zu schlingen. Aber die persönliche Feindschaft gegen Muhammed ließ den Abû Dschahl nicht ruhen. Er wußte es durchzusetzen, daß man, um dem Vorwurf der Feigheit zu entgehen, beschloß, bis Badr zu ziehen, um dort eine Zeit lang sich zu lagern und sich dann über Muhammed lustig zu machen, der es nicht gewagt hätte, sie zu beunruhigen. Eine solche Prahlerei war ächt arabisch. Auf einen Angriff von Seiten Muhammed's rechnete man durchaus nicht, und so zog man denn weiter; doch kehrten einige Familien noch vom Wege um. Muhammed hörte, daß die Karavane ihm doch entgangen, daß dagegen ein Heer heranzog. Was sollte er nun thun? Es war zweifelhaft, ob die Medînenser, die bei ihm waren, an einer Schlacht Theil nehmen würden, während sie auf reiche Beute gehofft hatten. Verpflichtet hatte er sie ja nur zum Vertheidigungs-, nicht zum Angriffskriege. Aber Omar und Abû Bekr und ebenso der alte tapfere Saad, Sohn Muâdh's, einer der angesehensten medînischen Häuptlinge, riethen zum muthigen Vorgehen, und es gelang, das Widerstreben eines großen Theils des Heeres zu überwinden. Freilich wußten sie nicht, wie stark die Mekkaner ihnen an Zahl überlegen waren. Am Abend gelangte das Heer nach Badr und erfuhr hier, daß der Feind ganz in der Nähe hinter einem Hügel lagerte. Am anderen Morgen sah man die Feinde über den Hügel herabsteigen in das Thal von Badr, an dessen wasserreichen Brunnen die Muslime standen. So standen sich zuerst ein muslimisches und ein feindliches Heer kampfbereit gegenüber. Muhammed stand hinter seinem Heere in einer Hütte, die man ihm schnell aus Baumzweigen gebaut

*) Wahrscheinlich ist 950 nicht die Zahl der Ausziehenden, sondern derer, welche nach der Umkehr eines Theiles von ihnen am Kampfe Theil nahmen.

tte. Die Mekkaner vermutheten einen Hinterhalt, jedoch der Anführer der Reiterei, :lche ausgeschickt ward, um das Terrain nach allen Seiten zu durchsuchen, kam mit r Meldung zurück, daß außer dem kleinen gegenüberstehenden Heere kein Feind vornden wäre. Aber er hatte es den Muslimen angesehen, daß sie entschlossen waren, siegen oder zu fallen. Noch einmal beriethen sich die Mekkaner, ob sie nicht lieber ch umkehren wollten, statt für nichts gegen ein Heer zu kämpfen, in dem ihre nächsten rwandten sich befanden. Aber Abû Dschahl trieb wieder zum Kampfe gegen Muammed und beschwor endlich das Blut des bei Nachla von den Muslimen getödteten nr herauf, das nothwendig gerächt werden müßte.

So entschlossen sich denn die Mekkaner mit Widerstreben zum Kampfe, während h die Muslime mit Begeisterung in ihn stürzten, um sich dadurch die ewigen Freuden s Paradieses zu verdienen. Es war keine Schlacht im eigentlichen Sinne, sondern ein gelloses Handgemenge. Nicht einmal von einer Leitung der beiden Heere durch Oberfehlshaber kann man sprechen. Mehrfach concentrirte sich das Interesse auf Einzelmpfe, und wenn in einem solchen ein tapferer Vorkämpfer gefallen war, so ergriff die nze Reihe jähes Entsetzen, wie bei den Kämpfen in der Ilias. Es fielen auf der eite der Mekkaner die angesehensten Männer theils im Zweikampf, theils im Handmenge. Der Fall der Vorkämpfer scheint den Mekkanern bald den Muth genommen haben; sie wandten sich zur Flucht, und nun würgten die Verfolger erst recht. Mir nigstens scheint die große Anzahl der auf Seite der Mekkaner Gefallenen gegenüber n wenigen gefallenen Muslimen nicht wohl anders erklärlich, als durch den Umstand, iß die Mekkaner größtentheils im Fliehen erschlagen wurden.

Unterdessen hatte Muhammed in seiner Hütte inbrünstig gebetet; es handelte sich jetzt um Tod oder Leben seiner Lehre. In dieser Aufregung ward er von seinen ileptischen Zufällen ergriffen, die ihm als Zeichen seiner göttlichen Sendung galten. ls er wieder zu sich kam, empfand er die Gewißheit, daß Gott den Seinen den Sieg ben würde. Als symbolisches Zeichen warf er eine Hand voll Staub auf die Feinde, id darin sahen die Muslime den entscheidenden Schlag, der die Ungläubigen zum leichen brachte.

Die Muslime schrieben aber den Sieg nicht sich, sondern den Legionen von Engeln , welche Gott ihnen zu Hülfe gesandt hatte. Diesen Glauben spricht auch Muhammed ı Korân aus.

Die Feinde hatten etwa 70 Todte und ungefähr eben so viele Gefangene verloren. nter jenen befanden sich die vornehmsten Mekkaner, wie Otba, Schaiba und Muhamed's Todfeind, Abû Dschahl, während dessen Bruder Alhârith entflohen war. Einige uraischiten hatte Muhammed vergeblich zu schonen befohlen; sie fielen als Opfer der luth ihrer Gegner oder ihres eigenen Hochsinnes. Die Muslime machten außerdem ne reiche Beute. Nachdem die 14 gefallenen Muslime begraben und die Leichen der ngläubigen in eine Grube geworfen waren, zog sich Muhammed noch am Nachmitge auf dem Wege nach Medina zurück, denn an eine strategische Benutzung des Sieges urde nicht gedacht, da es sich ja nicht um die Gewinnung eines feindlichen Gebietes ndelte. Der Hauptgewinn für Muhammed bestand aber darin, daß so viele Feinde id unter ihnen die angesehensten Männer Mekka's gefallen waren. Dieß, darauf konnte mit Sicherheit rechnen, würde auf alle Araber einen tiefen Eindruck machen, daß sein eines Heer so viele Mekkaner erschlagen und gefangen genommen hätte; es mußte nen der Gedanke kommen, daß dem Sieger hier eine höhere Macht geholfen hätte. ebrigens war eine Schlacht, in der im Ganzen gegen 100 Mann gefallen waren, für e Bewohner dieser Gegenden schon ein großes Ereigniß, denn in den unaufhörlichen ehden der Beduinen wurde doch selten an einem Tage so viel Blut vergossen.

Von den Kämpfern hatte jeder für sich von der Beute genommen, was er gerade tte erwischen können. Da bestimmte Muhammed auf dem Rückwege, daß Jeder die n ihm gemachte Beute herausgeben und daß Alles zu gleichen Theilen unter die

Kämpfer und einige Bevorzugte, die aus dringenden Gründen nicht an der Schlacht hatten Theil nehmen können, vertheilt werden sollte. Ein Fünftheil der ganzen Beute wurde für öffentliche Zwecke ausgesondert. Die Gefangenen ließ man nach längerer Berathung am Leben; nur zwei seiner eifrigsten Gegner ließ Muhammed noch hinrichten. Die Uebrigen, unter denen auch sein Oheim Al-abbâs, wurden nach und nach, meistens gegen ein hohes Lösegeld, freigelassen.

In Medîna, wo man gar nicht an eine Schlacht gedacht hatte, wollte man die Siegesnachricht kaum glauben. Bald kam die Kunde auch nach Mekka. Abû Sufjân, jetzt, nach dem Tode so vieler hervorragender Männer, der unbestrittene Führer der Mekkaner, wußte es zu bewirken, daß man die Todtenklage aufschob, bis die Gefallenen gerächt wären, und diese Rache in's Werk zu setzen, darauf richtete sich jetzt sein ganzes Streben.

Die Muslime haben die Wichtigkeit des „Tages von Badr" für die schnelle Ausbreitung des Islâm's von jeher anerkannt. Ueber keine Schlacht aus dieser ganzen Zeit haben wir so genaue in's Einzelne gehende Schilderungen, wie über dieses Handgemenge zweier kleiner Schaaren. Die Namen aller muslimischen Kämpfer hat man in wohlgeordneten Listen aufbewahrt, damit die Nachwelt sicher wisse, wer an dieser verdienstvollen That Antheil habe, die den höchsten Adel unter den Glaubenskämpfern verlieh.

Als Muhammed nach diesem Siege nach Medîna zurückkam, fand er seine Tochter Rukaija, die Gattin Othmân's, die er krank verlassen hatte, schon todt und begraben. Um ihn zu trösten, gab er ihm nach wenigen Monaten seine andere Tochter, Umm Kulthûm, zur Frau. Othmân, der Gemahl der beiden Prophetentöchter, erhielt den Beinamen Dhunnûrain „der Besitzer der beiden Lichter".

An den ersten Erfolg schloß sich rasch ein zweiter. Die Stellung Muhammed's zu den Juden war immer feindlicher geworden. Schon kurz vor der Schlacht hatte er die mit Rücksicht auf sie getroffenen Einrichtungen wieder aufgehoben. An die Stelle des jüdischen Fastens setzte er das Fasten im Monat Ramadân, während dessen die Gläubigen von Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang weder Speise noch Trank zu sich nehmen dürfen; für die Betenden stellte er die alte Richtung des Gesichtes nach der Kaaba wieder her. Aus kleinen Neckereien wurde ein großer Streit, und bald nach der Schlacht zog Muhammed gegen den tapfern jüdischen Stamm der Kainukâ, der sich durch seine Kunstfertigkeiten, namentlich in Goldarbeiten, viel Vermögen erworben hatte. Die in ihrer Burg belagerten Juden hofften vergeblich auf die Hülfe der Chazradsch, denen sie mit ihren 400 Gepanzerten und 300 Leichtbewaffneten noch vor Kurzem so tapfer beigestanden hatten. Sie mußten sich auf Gnade oder Ungnade ergeben. Doch setzte Abd-allâh, der Sohn Ubai's, der jetzt wenigstens für seine alten Bundesgenossen auftrat, es durch, daß Muhammed ihnen freien Abzug bewilligte. Aber ihre Habe mußten sie zurücklassen, als sie nach Syrien zogen.

Am Schluß des Jahres 2 der Hidschra (Frühling 624) kam Abû Sufjân mit einer kleinen Schaar in die Gegend von Medîna, knüpfte Verbindungen mit dem jüdischen Stamme Nadîr an und zog sich dann, als Muhammed heranrückte, eilig zurück. Von den Mehlfässern, welche die Kuraischiten, um eiliger fliehen zu können, weggeworfen hatten, nennt man diesen Zug die „Mehlexpedition".

In diese Zeit fallen einige Ermordungen besonders verhaßter Feinde, welche Muhammed entweder selbst anordnete oder doch billigte. Gefährliche Feinde für ihn waren die Dichter, welche die bei Badr gefallenen Mekkaner in Klagelieder verherrlichten oder gegen ihn und die Seinigen Rache- und Spottlieder machten. Der lebhafte, ehrliebende und rachsüchtige Geist der Araber wurde durch solche Lieder stark ergriffen und die Dichter konnten ihm großen Schaden thun. So machte er sich denn kein Gewissen daraus, mehrere ihm feindliche in oder bei Medîna sich aufhaltende Dichter umbringen zu lassen. Kaab, Sohn des Aschraf, zu dem jüdischen Stamme Nadîr gehörig, welcher

rch seine Lieder und sonst die Kuraischiten zur Rache wegen der bei Badr Gefallenen
fforderte, fiel durch die Hand seiner früheren Freunde, welche aber durch den neuen
lauben sich von jeder Rücksicht gegen den Feind ihres Propheten entbunden glaubten.
n solcher Fanatismus, statt abzustoßen, machte gerade einen tiefen Eindruck und die
milie einer Dichterin, die wegen ihrer Feindschaft gegen Muhammed ermordet war,
g gleich nach dieser That zum Islâm über, aus Bewunderung vor dem Geiste, der
Anhänger jenes zu solchen Thaten befähigte. Muhammed sah in diesen Meuchel-
rden gerade so ein Mittel, die Feinde Gottes auszurotten, wie in dem offenen
mpfe.

Während dieser Zeit unternahm Muhammed mehrere Züge gegen einige Beduinen-
mme des inneren Hochlandes (Nadschd), welche wahrscheinlich durch Räubereien von
eiten dieser veranlaßt waren. Die einzelnen Beduinenlager pflegten sich beim Heran-
hen einer muslimischen Schaar zurückzuziehen, waren aber nicht immer im Stande,
e Heerden in Sicherheit zu bringen, und so wurde auf diesen Zügen zwar kein Blut
gossen, wohl aber zuweilen eine ziemlich bedeutende Beute gemacht.

Im Herbst 624 nahm Muhammed's Adoptivsohn, Zaid, eine reiche Karavane weg,
lche es wagte, nachdem die Syrische Handelsstraße abgeschnitten war, quer durch das
dschd nach Babylonien zu ziehen.

Muhammed's Tochter, Fâtima, gebar in dieser Zeit ihrem Gatten Alî einen Sohn,
r Alhasan genannt wurde, und nicht lange darauf einen zweiten, Namens Alhu-
in. Durch diese beiden Enkel pflanzte sich das Geschlecht des Propheten fort und
e äußerst zahlreichen Abkömmlinge bilden in den muslimischen Ländern eine
t Adel. Der Prophet selbst hatte unterdessen die Hafsa, die Tochter Omar's, ge-
rathet.

Die Rüstungen der Kuraischiten zu einem Rachezuge waren jetzt vollendet. Abû
afjân ordnete Alles mit großer Umsicht an. Eine Menge von Arabern aus der Nach-
rschaft schlossen sich dem Zuge an, der im Frühling 625 auszog und 3000 Mann
t 200 Pferden und 3000 Kameelen stark gewesen seyn soll. Ein in der Nähe von
ekka wohnender Beduinenstamm, die Chuzâa, welche hauptsächlich wegen eines alten
ndnisses mit Muhammed's Familie diesem als Spione dienten, überbrachte noch zur
hten Zeit die Nachricht, daß der Feind sich nahte. In dem Heer der Mekkaner be-
nden sich auch mehrere Weiber, welche durch ihre Gesänge das Heer zur heißen Rache
spornten, darunter besonders Hind, die Frau Abû Sufjân's, die Tochter Otba's,
lche nach Rache für ihren Vater, ihren Sohn, ihren Bruder und ihren Oheim lechzte,
alle bei Badr gefallen waren. Die Mekkaner zogen westlich vor Medina vorbei und
ndten sich dann nach Osten.

Muhammed wollte den Feind in der Stadt abwarten; dann hatte er alle Vortheile
Vertheidigers für sich und brauchte sich vor dem Heere nicht zu fürchten, von dem
erwarten mußte, daß es mit der größten Tapferkeit kämpfen würde, da es von
chedurst beseelt war, einer Leidenschaft, die das Gemüth des Arabers wohl mehr, als
e andere aufregt. Auch Abd-allâh, der Sohn Ubai's, rieth, in der Stadt zu bleiben.
er die Kampflust der jungen Leute und die Ungeduld vieler Medinenser, welche es
ht länger ansehen wollten, wie ihre Aecker von den Feinden verheert würden, ließ
nicht zurückhalten. Muhammed gab dem allgemeinen Verlangen nach und zog mit
gefähr 1000 Mann aus. Die Medinenser wollten ihre jüdischen Verbündeten zu
lfe rufen, aber Muhammed traute entweder den Juden nicht oder wußte, daß sie
ch nicht kommen würden. Nachdem sich die beiden Heere schon eine Nacht gegenüber
legen hatten, nur durch einen Hügel getrennt, wurden sie am andern Morgen einander
sichtig. Aber nun erklärte Abd-allâh, er hätte keine Lust, in dieser gefährlichen Lage
gen eine Uebermacht zu kämpfen, die ihm Nichts zu Leide gethan hätte. Wäre man,
e er es gewünscht hatte, in der Stadt geblieben, so hätte er sich bei der Verthei-

digung seiner Vaterstadt nothwendig betheiligen müssen. Mit ihm zog ein großer Theil der Kämpfer ab, und Muhammed behielt nur noch ungefähr 700 Mann bei sich.

Die Muslime standen am Fuß des Berges Uhud, der sich nördlich von Medina ganz nackt erhebt. Die fruchtbare Niederung südwestlich davon nahmen die Mekkaner ein, durch natürliche Hindernisse von der Stadt abgeschnitten, obgleich sie näher bei dieser standen, als die Muslime. Die Mekkaner stellten sich in zwei Flügeln auf, die Medinenser wahrscheinlich in drei. Auf die linke Seite, wo das Terrain offen war, stellte Muhammed seine 50 Bogenschützen, um die feindliche Reiterei abzuhalten, die ihm um so gefährlicher war, da er gar keine Reiter hatte.

Bei den Mekkanern befand sich auch ein Medinenser, Abû Amir. Dies war einer der Männer, welche sich schon früher vom Götzendienst losgesagt hatten, aber er erkannte Muhammed nicht an und floh vor ihm nach Mekka. Er trat zuerst vor, um seine Landsleute von ihrem Propheten abwendig zu machen. Aber seine Worte fanden kein Gehör; vielmehr mußte er sich vor den Steinwürfen der Medinenser hinter die Reihen ihrer Feinde zurückziehen.

Auch in dieser Schlacht, obgleich sie etwas größere Verhältnisse hatte, als die bei Badr, spielten noch Zweikämpfe eine Rolle. Die Familie Abd-addâr hatte das ererbte Recht, in der Schlacht das Banner der Kuraisch zu tragen. Die tapfersten Muslime stürzten sich auf die Bannerträger; einer nach dem andern fiel und immer wieder nahm ein Mitglied der Familie das Banner auf, bis es, nachdem zehn von ihnen getödtet waren, einer ihrer Sklaven ergriff, der schließlich auch erschlagen ward. Hier mag es gewesen seyn, wo die Gläubigen die Reihen der Feinde durchbrachen und bis in's Lager der Gegner drangen. Aber das Glück wandte sich bald. Der Tod Hamza's, des „Löwen Gottes“, der bei Badr wie in dieser Schlacht mit dem größten Heldenmuth für den Glauben seines Neffen focht, erschreckte die Muslime*). Und die Bogenschützen, welche die Angriffe der Mekkanischen Reiter mehrfach zurückgewiesen hatten, stürzten, als sie ihre Genossen in's feindliche Lager dringen sahen, beutegierig ihnen nach. Châlid, der Anführer der Mekkanischen Reiter, bemerkte dies und fiel den ungedeckten Muslimen in den Rücken, Tod und Verderben um sich verbreitend. Eine allgemeine Flucht begann. Muhammed, der sich wieder hinter dem Rücken des Heeres gehalten hatte, gerieth selbst in Gefahr, so daß er selbst kämpfen mußte. Neben ihm fiel der Bannerträger der ausgewanderten Mekkaner; er selbst wurde durch mehrere Steinwürfe in's Gesicht getroffen, so daß er kraftlos umsank. Der Ruf „Muhammed ist todt“ nahm den Gläubigen jede Kraft des Widerstandes. Sie flohen den Berg hinan, um zur Stadt zu entkommen; nur Wenige blieben stehen und erwarteten verzweiflungsvoll ihren Tod. Aber zum Glück erkannte ein tapferer Muslim die blitzenden Augen des Propheten durch die Visierlöcher seines Helmes und rief den übrigen zu, daß dieser noch lebte. Muhammed, der sich in Gefahr glaubte, winkte ihm, zu schweigen. Aber schnell hatten sich einige Muslime gesammelt, trugen Muhammed höher nach einer geschützten Stelle und ergriffen die Maaßregeln, welche seine, nicht schweren, Wunden erheischten. Die Mekkaner, durch Muhammed's Tod befriedigt, und nicht im Stande, die Geschlagenen über die steilen Berge zu verfolgen, hatten sich unterdeß zurückgezogen. Die Schlacht hatte nicht einmal bis zum Mittag gedauert, da Muhammed das Mittagsgebet schon wieder leiten konnte. Freilich war er zu schwach, um aufzustehen, und betete daher sitzend vor.

Mehr als 70 Muslime, darunter 4 geflüchtete Mekkaner, sowie etwa 20 Ungläubige, lagen auf dem Schlachtfelde. Die Mekkaner untersuchten die Leichen, bemühten sich aber vergeblich, Muhammed's Körper zu finden. Da trat Abû-Sufjân an den Fuß des Berges und rief laut dem Omar, der sich bei Muhammed befand und in der Höhe sichtbar ward, die Frage zu, ob Muhammed noch lebte. Omar bejahte dies, und

*) Ob Hamza vor oder nach dem Durchbrechen der Mekkanischen Reihen fiel, ist allerdings nicht sicher.

in einem kurzen Zwiegespräch wurde nun verabredet, man wollte nächstes Jahr um dieselbe Zeit wieder bei Badr zusammen treffen. Dann entfernten sich die Mekkaner und die Gläubigen konnten wieder die Wahlstatt betreten. Da lagen die Leichen, zum Theil von den Weibern barbarisch verstümmelt. Dies Schicksal hatte besonders auch Hamza getroffen, an dessen Leiche Hind ihre Wuth ausgelassen hatte. Muhammed wurde hierüber von glühendem Zorn erfüllt und gelobte, sich bei der nächsten Gelegenheit durch die Verstümmelung vieler Feindesleichen zu rächen; aber, als die Besonnenheit zurückkehrte, nahm er dies Gelübde zurück. Hamza's Tod schmerzte ihn ungemein und er vergoß bittere Thränen um ihn.

Die Kuraischiten hatten jetzt ihre Rache für die Niederlage bei Badr. Ein Theil von ihnen wollte noch ein weiteres Unternehmen gegen die Stadt wagen, aber die Besonneneren verhinderten dies, da davon wenig Erfolg zu erwarten war. Die Muslime hielten sich allerdings erst sicher, als die Feinde sich weit entfernt hatten.

Um den Eindruck der Niederlage etwas zu verwischen, rief Muhammed schon am Tage nach der Schlacht die Seinigen zu einem Zuge auf. Nur die durften mitgehen, welche an der Schlacht theilgenommen hatten; bloß ein Einziger erhielt noch die Erlaubniß mitzuziehen. Ein großer Theil des Heeres bestand aus Verwundeten, und dieses wäre zu keinem ernsten Kampfe fähig gewesen; aber der Zug war doch ganz richtig auf den Geist der Araber berechnet, welche daran sehen sollten, wie wenig die Niederlage die Gläubigen muthlos gemacht hätte. Muhammed blieb einige Tage in Hamrâ-al-asad, etwa 2 Meilen von der Stadt und kehrte dann um.

Die Niederlage that Muhammed's Sache großen Schaden, da sie den Eindruck des vorigen Sieges fast aufhob. Seine Feinde jubelten, daß ihn Gott im Stiche gelassen daß es sich gezeigt hätte, daß er dem schwankenden Kriegsglück, wie Andere, unterworfen wäre. Die Zweifler erhoben kühner ihr Haupt, seine eigenen Anhänger mußten an ihm irre werden, da er ihnen doch gewiß Sieg verheißen hatte. Nur mit großer Mühe konnte er das Vertrauen wieder heben, indem er die Schuld des Unglücks allein auf den Unglauben und den Mangel an Gehorsam bei den Seinigen schob.

Die Wunden Muhammed's heilten erst nach einem Monat wieder; eine Zahnlücke zeigte noch später die Spuren eines Steinwurfes, der ihn am Uhud getroffen hatte.

Ein im Frühling 625 vorgenommener glücklicher Zug gegen den Beduinenstamm Asad, der diesen von weiteren Feindseligkeiten abschreckte und einige Beute einbrachte, kam wenig in Betracht gegen zwei unglückliche Ereignisse, die gleichfalls in diese Zeit fallen. Muhammed sandte bald nach der Schlacht sieben oder zehn Leute als Späher in die Gegend von Mekka. Aber nicht weit von dieser Stadt, bei Arradschî, wurden sie durch einen Haufen Hudhail-Beduinen angefallen; denn diese hatten von den Muslimen Blutrache für einen Häuptling zu fordern, der auf Muhammed's Anstiften ermordet war, weil dieser seine Feindschaft fürchtete. Die Hudhailiten handelten ganz nach arabischer Sitte und verdienten nicht den Vorwurf des Verraths, den die Muslime gegen sie erhoben. Die meisten der Ausgesandten fielen im Kampf. Nur drei ergaben sich und sollten von den Hudhailiten, deren Rachedurst jetzt gestillt war, an die Mekkaner verkauft werden; einer von ihnen wurde noch bei einem Fluchtversuch getödtet. Die beiden Uebrigen, Zaid, Sohn Addathina's, und Chubaib, wurden von Mekkanischen Familien gekauft, um durch ihr Blut den Tod ihrer im Kampf gegen die Muslime gefallenen Mitglieder zu sühnen. Beide gaben vor ihrem Tode noch viele Proben ihres Glaubenseifers und ihrer Anhänglichkeit an den Propheten. Sie starben mit Freude und Festigkeit den Märtyrertod.

Noch viel trauriger war ein Verlust, den Muhammed noch in demselben Monat erlitt. Abû Barâ, ein Häuptling des großen Stammes Amir im Nadschd, hatte sich für die Sicherheit einer Schaar von 40 Muslimen verbürgt, welche Muhammed auf seine Veranlassung aussandte, um den Beduinen des Nadschd den Islâm zu predigen, obwohl

er selbst nicht Muslim war. Man dachte nicht an Feindseligkeiten. Aber ein Neffe Abû Barâ's, Amir, Sohn Tufail's, war aus unbekannten Beweggründen den Muslimen feindlich. Da er seinen eignen Stamm nicht bewegen konnte, gegen die Schutzbefohlenen etwas Feindliches zu unternehmen, so wandte er sich an einen Theil des Stammes Sulaim, und diese, von denen Einer einen Neffen bei Badr verloren hatte, gingen auf seinen Wunsch ein. Beim Brunnen Maûna überfielen sie die Muslime und machten sie bis auf zwei nieder. Der schon betagte Abû-Barâ war nicht im Stande, sich für die Niedermetzelung seiner Schützlinge zu rächen.

Von den beiden dem Gemetzel Entgangenen war einer entflohen, der andere in Folge eines Gelübdes von Amir freigelassen. Auf der Rückkehr traf dieser zwei Stammgenossen Amir's an und erschlug sie in Wuth über das Schicksal seiner Genossen im Schlaf. Aber diese beiden Leute hatten mit Muhammed freundschaftlich verkehrt und standen unter seinem Schutze. Ihre Ermordung war ihm daher sehr unangenehm und er weigerte sich durchaus nicht, das Blutgeld für sie an ihre Familien zu bezahlen.

Da dies Blutgeld eine ziemlich hohe Summe ausmachte, so begab sich Muhammed persönlich zu dem jüdischen Stamm Nadir, um diesen aufzufordern, einen Theil der Summe für ihn zu bezahlen. Plötzlich entfernte sich aber Muhammed, als die Verhandlung gerade im Gange war, wie es heißt, weil sie einen Anschlag auf sein Leben machten. Aber auch ohne einen solchen Anlaß war der gegenseitige Haß, besonders seit der oben erwähnten Ermordung des Dichters Kaab schon groß genug geworden, um einen Ausbruch zu drohen. Muhammed forderte die Nadir auf, ihr Gebiet zu verlassen, und erklärte ihnen auf ihre Weigerung den Krieg. Muhammed belagerte sie, die weder von ihren alten Medinischen Bundesgenossen, den Aus, noch von ihren Glaubensgenossen den Kuraiza, unterstützt wurden, eine Zeit lang in ihren Schlössern. Erst als Muhammed, gegen den arabischen Kriegsgebrauch, ihren Hauptbesitz nämlich ihre Dattelpflanzungen zerstören ließ, verstanden sie sich dazu, gegen die Gewährung freien Abzuges mit aller beweglichen Habe ihr Gebiet zu räumen. Einige zogen nach Syrien, Andere, darunter die Angesehensten, zogen zu den Glaubensgenossen in Chaibar, nördlich von Medina. Das eroberte Land erklärte Muhammed, weil es nicht durch Kampf, sondern durch Vertrag erworben war, für sein Eigenthum, und vertheilte es unter die ausgewanderten Mekkaner. Nur Zwei von den Nadir behielten ihre Besitzungen gegen Annahme des Islâm's.

Mit diesem im Sommer 625 ohne Blutvergießen errungenen Vortheil, der auch dadurch merkwürdig ist, daß während des Feldzuges der Wein definitiv verboten wurde, schließt die Periode des Unglücks ab. Denn wenn dem Propheten auch später noch manches Unternehmen fehlschlug, so haben ihn doch nie wieder zwei so bedeutende Unglücksfälle getroffen, wie die Niederlage am Uhud und die Ermordung der Seinigen beim Brunnen Maûna.

Als die Zeit da war, für welche das neue Zusammentreffen mit den Kuraischiten bei Badr verabredet war, zog Muhammed mit einem großen Heere dorthin. Aber die Feinde blieben aus. Abû Sufjân hatte sie veranlaßt, wieder umzukehren, nachdem sie schon ausgezogen waren, da die große Dürre des Jahres die Ernährung des Heeres zu schwierig machte. Er dachte auch auf ein größeres Unternehmen gegen Muhammed.

Im Sommer oder Herbst 626 wagte es Muhammed schon, einen Zug nach Dûmat-aldschandal an der Syrischen Gränze zu unternehmen, von dessen Einzelheiten wir leider nichts Genaues wissen.

Die Pläne Abû Sufjân's waren aber jetzt reif geworden. Die feindlichen Stämme des Nadschd hatten sich mit den Kuraischiten zu einem großen Unternehmen gegen Medina verbunden und auch mit dem letzten jüdischen Stamm dieser Gegend, den Kuraiza, waren Unterhandlungen angeknüpft. So zogen sich denn gegen das Ende des Jahres

5 der Hidschra die Feinde von allen Seiten um Medîna zusammen. Auf den Rath Salmân's, eines aus Persien stammenden Freigelassenen, zog Muhammed um den Theil der Stadt, der nicht durch seine Bodenbeschaffenheit oder seine feste Bauart geschützt war, einen Graben, ein den damaligen Arabern ganz unbekanntes Vertheidigungsmittel, an dessen Herstellung die ganze Stadt 5 Tage lang arbeitete. Da es sich darum handelte, die Stadt zu vertheidigen, so konnte sich Niemand ausschließen, und so erreichte sein Heer die Höhe von 3000 Mann, welche, größtentheils nur durch den Graben getrennt, dem mehr als dreifach überlegenen Feinde außerhalb der Stadt gegenüber stand. Dazu war die Theilnahme der Juden an den Feindseligkeiten jeden Augenblick zu erwarten. Die Medînenser hatten allen Grund, in großer Besorgniß zu seyn; offen klagten Manche Muhammed als die Ursache dieser Noth an. Wenn auf die Pfeilschüsse aus der Ferne ein allgemeiner Sturm folgte, so war das Schlimmste zu befürchten. Muhammed dachte daher an Unterhandlungen. Er versprach einem der hervorragendsten Anführer des Beduinenstammes Ghatafân, dem Ujaina, ein Drittel der Ernte Medîna's, wenn er abzöge. Aber zum Glück verhinderte der Stolz und die Glaubensfestigkeit zweier der angesehensten Medînenser den Abschluß dieses Vertrages.

Die Belagerung zog sich über einen Monat in die Länge; nur zweimal wurde ernstlich gekämpft, und zu einem allgemeinen Sturm kam es nie. Eine eigentliche Belagerung war eben eine den Arabern zu wenig bekannte Sache und dabei handelten die einzelnen Stämme der Belagerten zu unabhängig von einander, ohne gemeinschaftlichen Plan und ohne gemeinschaftliche Oberleitung. Die Feinde wurden schließlich der Belagerung überdrüssig, als bei dem kalten Winterwetter das Vieh zu Grunde ging und allgemeiner Mangel zu befürchten war. Dazu wußte Muhammed durch schlau angelegte Unterhandlungen die verschiedenen Stämme der Belagerer und die Juden, welche sich wohl noch gar nicht thätlich an den Feindseligkeiten betheiligt hatten, gegen einander mißtrauisch zu machen. So entschloß sich denn Abû Sufjân in einer rauhen Winternacht, als der Sturm die Zelte umwarf, und der Regen die Feuer auslöschte, plötzlich abzuziehen und ein Unternehmen aufzugeben, von dem kein Erfolg mehr zu erwarten war. Ihm folgten die andern Belagerer.

Mit einem Verlust von nur 5 Todten und einem Schwerverwundeten (Saad Sohn des Muâdh), der einige Zeit später an seiner Wunde starb, war diese große Gefahr abgewandt. Aber Muhammed benutzte rasch die günstige Gelegenheit. Schon am Mittag des Tages, an dessen Morgen er in die Stadt zurückgekehrt war, rief er die Seinigen auf, gegen die jüdischen K u r a i z a zu ziehen, die es mit dem Feinde gehalten hatten. Er wollte der Gefahr, die ihm von solchen Feinden in seiner unmittelbaren Nähe drohte, ein für allemal vorbeugen. Die Juden zogen sich in ihre Burg zurück, wurden aber nach einer Belagerung von zwei oder drei Wochen gezwungen, sich auf Gnade oder Ungnade zu ergeben. Muhammed, der sich sonst so leicht zur Milde neigte, kannte gegen sie keine Gnade. Als die Aus für das Leben ihrer früheren Bundesgenossen baten, wie es früher dem Abd-allâh und den Chazradsch gelungen war, die Freigebung der Kainukâ zu erlangen, verwies sie Muhammed auf das Urtheil ihres Häuptlings, des bei der Belagerung Medîna's tödtlich verwundeten Saad. Die Gefangenen, wie die, welche für sie sprachen, hofften, Saad würde seinen alten Verbündeten das Leben retten, aber Muhammed hatte den Grimm und den Fanatismus des Mannes besser gekannt. Saad entschied, daß alle Männer getödtet, alle Frauen und Kinder als Sklaven vertheilt werden sollten, und Muhammed billigte dieses Urtheil. So wurden denn 600—900 Juden hingerichtet, fast alle starben mit Freudigkeit für ihren Glauben, nur wenige erkauften ihr Leben durch Abfall zum Islâm.

Der Feldzug, der dem Islâm den Untergang drohte, war so also glänzend beendet. Die verbündeten Heere aller Feinde hatte dem Propheten Nichts anhaben können, und d i e Gegner, von denen er eingesehen hatte, daß sie nie würden versöhnt werden,

die Juden, waren gänzlich aus der Gegend Medina's vertilgt. Muhammed's Einfluß und Ansehen mußte immer zunehmen, in der Stadt selbst konnte er mehr und mehr als Herrscher auftreten. So zog er sich denn auch etwas mehr von der Menge zurück und verlangte allerlei Rücksichten von denen, welche mit ihm verkehrten. Seine Frauen, deren Zahl jetzt schon wieder größer geworden war, wurden gänzlich abgesperrt, und der Umgang mit ihnen „den Müttern der Gläubigen“ ward verboten. Dabei ließ Muhammed übrigens freundlich und leutselig gegen Jedermann und seine Lebensbedürfnisse wurden nicht größer, als vorher. Er wohnte, aß, und kleidete sich, wie jeder andere Medinenser.

Von den gefangenen Jüdinnen hatte Muhammed die schöne Raihâna für sich ausgewählt; diese blieb immer seine Sklavin und nahm erst lange nachher den Islâm an. Mehr Aufsehen erregte aber seine Verheirathung mit Zainab, der ehemaligen Gattin seines Adoptivsohnes Zaid. Nach arabischer Anschauung war die Frau des Adoptivsohnes dem Vater ebenso unerlaubt, wie die wirkliche Schwiegertochter. Muhammed empfand aber eine heftige Liebe für Zainab, erklärte durch eine Korânstelle, die Adoption mache den Adoptirten durchaus nicht zum Sohn, veranlaßte dann den Zaid, der sich von jetzt an nicht mehr „Sohn Muhammed's“ nennen durfte, sich von seiner Frau zu scheiden, und heirathete diese selbst.

Im Jahre 6 der Hidschra unternahm Muhammed mehrere Züge gegen verschiedene Stämme, welche aber ohne größere Bedeutung sind. Wir bemerken hier, daß sich der Kreis der mit ihm in feindliche und freundliche Berührung tretenden Stämme allmählich immer weiter ausdehnte. Einer dieser Züge galt dem Stamme Almustalik, einem Zweige der sonst Muhammed günstig gesinnten Chuzâa. Wir wissen nicht, wodurch diese Feindschaft veranlaßt war. Muhammed überraschte den Stamm beim Wasser Almuraisî. Nach kurzem Kampf, der kaum Blut gekostet hatte, fiel ein großer Theil der Männer mit ihren Familien und den Besitzthümern den Siegern in die Hände. Dschuwairijâ, die schöne Tochter eines Häuptlings, gefiel dem Propheten so, daß er ihr die Freiheit verschaffte und sie heirathete. Aus Rücksicht auf Muhammed gaben nun die Muslime die gefangenen „Schwäger des Propheten“ und die Beute zurück. Mit dem Stamm wurde bald darauf ein Freundschaftsvertrag geschlossen. Die Verheirathung mit den Töchtern der besiegten oder getödteten Häuptlinge, wovon wir unten noch mehrere Beispiele finden werden, geschah übrigens wesentlich aus politischen Rücksichten. Bei solchen Handlungen müssen wir immer die ganze Anschauungsweise der damaligen Araber berücksichtigen.

Auf dem Rückwege gerieth Aïscha, Muhammed's Lieblingsgattin, welche durch Zufall hinter dem Heere zurückgeblieben war, in den bösen Verdacht sträflicher Verbindung mit Safwân, welcher sie zum Heere zurückbrachte. Es gab dies viel Anlaß zu Lästerungen. Auch Muhammed schwankte eine Zeit lang über die Schuld oder Unschuld der Tochter Abû Bekr's, erklärte sie aber endlich für unschuldig und bestrafte ihre Ankläger als Verläumder. Wir sind nicht im Stande, über die Schuld Aïscha's zu entscheiden, doch scheint die feierliche Erklärung Muhammed's, dessen Urtheil über diesen Fall für uns von größtem Gewicht ist, für ihre Unschuld zu sprechen.

In demselben Jahr begegnet uns eine erfreulichere häusliche Scene. Muhammed's Tochter Zainab war mit Abul-âs verheirathet gewesen und nach der Flucht ihres Vaters bei diesem geblieben. Der Gatte wurde bei Badr gefangen genommen; Zainab sandte reichliches Lösegeld, aber Muhammed wies dieses zurück, schenkte jedoch dem Gefangenen die Freiheit gegen die Bedingung, daß er seine Frau nach Medina schickte. Jetzt wurde Abul-âs zum zweiten Mal gefangen genommen, als er eine Karavane begleitete, welche einmal wieder den Weg nach Syrien zu machen wagte, aber den Muslimen in die Hände fiel. Er flehte seine ehemalige Gattin um Schutz; diese bat für ihn bei ihrem Vater, und dieser vermochte die Muslime wiederum, ihr zu Liebe den

Gefangenen frei zu geben und ihm das Seinige zurück zu erstatten. Abul-âs war durch Zainab's und Muhammed's Zärtlichkeit so gerührt, daß er kurz darauf, nachdem er seine Sachen in Mekka geordnet hatte, zu Muhammed zurückkam, den Islâm annahm und seine Gattin zurück erhielt. Aber diese starb schon im folgenden Jahre.

Schon lange hatten die Gläubigen gewünscht, einmal wieder an den Feierlichkeiten der Pilgerschaft theilnehmen zu können, aber die Kuraischiten schlossen sie aus. Nur wenn Muhammed mit einer bedeutenden Heeresmacht erschien, durfte er darauf rechnen, die Gebräuche der Wallfahrt vollziehen zu können. Anfangs lag es offenbar in seinem Plane geradezu Mekka zu erobern. Aber da sich die mehr oder weniger vollständig bekehrten Beduinenstämme der Gegend von Medina säumig zeigten, und er kein genügend großes Heer zusammenbringen konnte, so beschränkte sich seine Absicht darauf, eine förmliche Pilgerschaft zu machen. Im Beginn des Frühlings 628 zog er aus zur Wallfahrt, nicht aber zu der großen, zu welcher die zahlreichen Pilger herbeiströmten, sondern zu der kleineren der s. g. Umrra. Die Kuraischiten verwehrten ihm aber den Eintritt in das heilige Gebiet. Er wich von der Straße ab und lagerte sich bei Hudaibija an der südlichen oder südwestlichen Gränze des heiligen Gebiets von Mekka. Boten gingen hin und her; einen Augenblick schien es, als würde es zum Kampf kommen und Muhammed ließ seine 1400—1600 Begleiter unter einer Akazie Treue bis zum Tode schwören. Doch für den Augenblick war die Erfüllung dieses „Gott wohlgefälligen Schwures“ nicht nöthig, denn aus Rücksicht auf ihren Handel und auf das Drängen ihrer beduinischen Bundesgenossen, welchen die Zurückweisung friedlicher Pilger als ein Frevel vorkam, entschlossen sich die Kuraischiten, einen förmlichen Friedensvertrag mit Muhammed zu schließen. Man verabredete einen zehnjährigen Waffenstillstand; die Muslime sollten sich im nächsten Jahre drei Tage lang als Pilger auf dem heil. Gebiete aufhalten dürfen; beiden Theilen sollte es gestattet seyn, Bundesgenossen an sich zu ziehen; nur darin lag eine für die Muslime ungünstige Bedingung, daß diese sich verpflichten mußten, diejenigen Mekkaner, welche von jetzt an ohne Erlaubniß ihrer Väter oder sonstigen Beschützer zu Muhammed fliehen würden, auszuliefern. Was die Form des Vertrages betraf, so mußte sich Muhammed dazu verstehen, daß die Ueberschrift nicht nach muslimischer Weise „Im Namen Gottes des barmherzigen Erbarmers“, sondern, wie es seit Kurzem in Mekka üblich war, „In Deinem Namen, o Gott“ lautete, und daß in demselben Muhammed bloß der „Sohn Abd-allâh's“, nicht „der Gesandte Gottes“ genannt wurde. An allen diesen Punkten nahmen die Gläubigen großen Anstoß, zumal da sie sicher darauf gerechnet hatten, jetzt gleich die Pilgerschaft zu begehen. Es kostete Muhammed viele Mühe, sie zu beruhigen.

Aber Muhammed hatte durch diesen Vertrag sehr große Vortheile erlangt. Die weithin angesehenen Kuraischiten hatten sich genöthigt gefunden, ihren vor Kurzem noch so schnöde behandelten Mitbürger als eine gleichberechtigte Macht anzuerkennen. Der Ruf, daß er die Mekkaner zum Frieden gezwungen und sie genöthigt, ihn im folgenden Jahr in ihre Stadt zu lassen, erhöhte sein Ansehen bei den Arabern ungemein. Von jetzt an beginnt seine Macht in so raschem Maaße zu wachsen, daß er in wenigen Jahren Herr von Arabien ward. Nachdem er Ruhe vor seinen entschiedensten und besonnensten Gegnern hatte, konnte er seine ganze Kraft auf die Ausdehnung seiner Macht unter den andern Arabern wenden. Und so hatte der Korân Recht, wenn er den Vertrag von Hudaibija einen „offenbaren Sieg“ nannte.

Auch die ungünstige Bedingung des Vertrages wußte Muhammed zu vereiteln. Auf seinen Wink zog sich ein entflohener Mekkaner, um nicht von ihm nach der Bestimmung des Vertrages ausgeliefert zu werden, nach der Küste hin, wo die Karavanenstraße vorbeigeht, sammelte eine Schaar von Leuten um sich, die sich in ähnlicher Noth befanden, und bedrohte die Mekkanischen Handelszüge ganz, wie vorher Muhammed. Die Kuraischiten mußten nun selbst Muhammed bitten, diese Leute nur zu sich zu nehmen, damit ihr Handel endlich wieder gesichert würde.

Kurze Zeit nach der Rückkehr von Hudaibija unternahm Muhammed einen großen Zug. Die Juden in Chaibar, einige Tagereisen nördlich von Medina, namentlich die geflüchteten Nadîriten, welche sich dort niedergelassen, hatten sich durch Aufhetzung von Beduinenstämmen und auf andere Weise schon öfter feindlich gegen Muhammed gezeigt, und es waren schon mehrere blutige Thaten von den Muslimen gegen sie vollführt. Plötzlich brach Muhammed mit einem ansehnlichen Heere auf und überfiel die Juden, welche sich in ihre Burgen zurückzogen, aber sich nicht lange halten konnten. Sie ergaben sich schließlich auf die Bedingung, daß sie ihr Leben behielten, aber ihr Eigenthum verlören. Doch ließ sich Muhammed, als sie sich schon ergeben hatten, auf die Bedingung ein, daß sie ihre reichen Aecker und Dattelpflanzungen, deren Bewirthschaftung sie am besten verstanden, als Pächter behielten, aber die Hälfte des Ertrages an die neuen Besitzer abgäben. Nur Kinâna wurde getödtet, weil er sich auch unter Folterqualen weigerte, die versteckten Schätze der Nadîriten herauszugeben. Aber Safîja, seine Gattin, deren Vater Hujai gleichfalls einer der erbittersten Feinde Muhammed's war, wurde von Muhammed zur Gemahlin genommen. Eine andere Jüdin, welche den Untergang ihres Hauses nicht so leicht verschmerzen konnte, suchte den Propheten zu vergiften; aber Muhammed merkte noch zu rechter Zeit das Gift, während einer seiner Genossen an demselben starb.

Zu der Einnahme des fruchtbaren Gebietes von Chaibar kam noch die in dieselbe Zeit oder etwas später fallende von Fadak und die des auf der Rückkehr von Chaibar in Besitz genommenen jüdischen Gebietes von Wâdilkurâ. Der Islâm hatte sich also schon ein reiches Gebiet erobert; die einzelnen Kämpfer hatten zum Theil große Reichthümer erbeutet.

Bei seiner Rückkehr fand Muhammed zu seiner größten Freude die einst nach Abyssinien geflohenen und jetzt auf seine Einladung nach Medina zurückgekommenen Gläubigen vor, unter denen sich auch Ali's Bruder, Dschaafar, und Abû Sufjân's Tochter, Umm Habîba, befand, deren Mann in Abyssinien gestorben war, nachdem er vorher das Christenthum angenommen hatte. Muhammed vermählte sich mit ihr und wurde so der Schwiegersohn seines gefährlichsten Feindes. Damit die aus Abyssinien Zurückgekehrten nicht in Armuth blieben, erhielten sie sogleich einen Antheil der Beute von Chaibar.

Ein Jahr nach dem Vertragsschlusse (März 629) zog Muhammed nach Mekka, um die ihm nun vertragsmäßig frei gestellte kleinere Wallfahrt zu begehen. Die Kuraischiten räumten die Stadt, während die nur mit Schwertern bewaffneten Pilger einzogen. Muhammed machte die sieben Umgänge um die Kaaba und beobachtete die übrigen herkömmlichen Gebräuche. So stand er denn zum ersten Male wieder, wenn auch als Fremdling, auf dem für ihn doppelt heiligen Boden seiner Vaterstadt. Nach drei Tagen mußte er aber die Stadt wieder verlassen.

In Mekka hatte Muhammed freundliche Beziehungen mit mehreren angesehenen Kuraischiten angeknüpft und eine Kuraischitin, Maimûna, geheirathet. Es mag hiemit zusammenhängen, daß bald nach seiner Rückkehr Châlid, Maimûna's Neffe, der ihm beim Uhud hauptsächlich die Niederlage beigebracht hatte und nachher als „Schwert Gottes“ eines der gewaltigsten Werkzeuge zur Ausbreitung des Islâms wurde, nebst einigen anderen vornehmen Mekkanern zu Muhammed übergingen.

Wie weit sich Muhammed's Pläne jetzt schon erstreckten, sieht man daraus, daß er um diese Zeit an die nahen und fernen Fürsten, sogar an den Kaiser in Byzanz und den Schâhanschâh von Persien, die Aufforderung ergehen ließ, den Islâm anzunehmen. Natürlich hatten diese lakonischen Aufforderungen keinen Erfolg; einige der Fürsten wiesen sie sehr barsch zurück und ein christlicher arabischer Vasallenfürst des Kaisers an der syrischen Gränze ließ den Gesandten sogar umbringen. Nur der griechische Statthalter von Aegypten antwortete wenigstens freundlich und sandte dem Pro-

pheten Geschenke, unter ihnen zwei koptische Sklavinnen, von denen er eine, Mârija (Maria), für sein Harem behielt.

Es beginnen jetzt die ernstlichen Zusammenstöße mit den Christen. Wenn er früher gemeint hatte, daß der Glaube der Christen mit dem seinigen im Wesentlichen übereinstimmte, so war es jetzt, wo sich seine politischen Beziehungen bis zur syrischen Gränze ausgedehnt hatten und wo er auch durch die Muslime, die sich lange im christlichen Aethiopien aufgehalten hatten, Näheres über das Christenthum erfahren konnte, nicht mehr möglich, daß ihm der große Unterschied zwischen beiden Religionen verborgen blieb. Es genügte ihm, dem strengen Monotheisten, Etwas mehr von der Dreieinigkeit, dem Sohne Gottes und der Vergötterung Maria's zu erfahren, um ihn zurückzustoßen. Freilich nahm er immer an, daß dieß nur Entstellungen der reinen Lehre des von ihm hochgehaltenen Jesus seyn könnten. Aber er scheute sich nicht mehr, die Christen wie die Heiden zu bekriegen. Daß alle Heiden auch ohne weiteren Kriegsgrund bekämpft werden müßten, bis sie den Islâm annähmen, daß den Christen und Juden aber die Wahl zwischen der Unterwerfung gegen Tributzahlung und der Annahme des Islâms freigestellt würde, dieser Grundsatz kam jetzt immer mehr zur Herrschaft.

So schickte denn Muhammed Ende Sommers 629 ein Heer nach dem Norden gegen die dortigen Christen, welche muslimisches Blut vergossen hatten. Aber bei Mûta im nördlichen Arabien stießen die Muslime auf ein überlegenes Heer von Griechen und Arabern und wurden gänzlich geschlagen. Zaid, Muhammed's Freigelassener und Liebling, Dschaafar, sein Vetter, und der Medinenser Abd-allâh, Sohn Rawâha's, welche nach einander nach Muhammed's Bestimmung den Oberbefehl übernommen hatten, fielen, und nur der geschickten Leitung des schnell zum Führer gewählten Châlid gelang es, die Trümmer des Heeres zu retten. Muhammed war über den Tod Zaid's und Dschaafar's tief betrübt; die Zurückkehrenden wurden in Medina als Flüchtlinge mit Hohn empfangen, aber Muhammed verbot den Spott.

Diese Niederlage hatte aber keine weiteren Folgen. Schon kurz darauf wurden die Kudâa-Stämme in der nördlichen Wüste durch eine neue Expedition theils unterworfen, theils verjagt. Ueberhaupt wuchs Muhammed's Ansehen unter den Beduinen von Tag zu Tage. Die mächtigen Stämme, welche zum Theil noch vor Kurzem gegen ihn gekämpft hatten, beugten sich und schickten Gesandte. Bei den meisten war dieß ein rein politischer Akt; man schloß sich dem Propheten an, um von ihm beschützt zu werden und an seinen Kriegszügen Theil nehmen zu können, und nahm dafür die unbequemen Gebräuche des Fastens, Betens und der Abgabe von Zehnten, des sogen. Almosens, auf sich. Letztere wurde ja durch die Beute mehr als reichlich gedeckt. Aus wirklich innerer Ueberzeugung wurden verhältnißmäßig wenige Beduinen Muslime; aber die persönliche Würde und Freundlichkeit Muhammed's übte einen großen Zauber auf die Araber. Dafür ließ er diesen Kindern der Wüste denn auch manchen Verstoß gegen die freilich noch sehr einfache Etikette hingehen, deren Beobachtung er von den Gläubigen verlangte.

Wie sehr seine Macht seit dem Frieden von Hudaibija gewachsen war, erhellt aus der großen Zahl seines Heeres, mit dem er bald darauf gegen Mekka zog. Einige Kuraischiten hatten nämlich durch die Theilnahme an einer Fehde eines Beduinenstammes gegen die mit Muhammed verbündeten Chuzâiten diesem eine erwünschte Gelegenheit gegeben, den Vertrag für gebrochen zu erklären. Vergebens suchte Abû Sufjân selbst Muhammed in Medina zu begütigen; er wurde mit einer ungenügenden Antwort entlassen. Ehe noch die Kuraischiten größere Rüstungen hatten vornehmen können, war Muhammed, der vor zwei Jahren keine 2000 Mann gegen Mekka hatte aufbringen können, mit einem Heere, das durch den Zuzug von verschiedenen Beduinenstämmen bis auf 10000 Mann angewachsen war, in der Nähe von Mekka. Nur dunkele Gerüchte waren dem Heere vorausgeeilt. Al-abbâs, der die Religion seines Neffen zwar nie

mit der Feindschaft verfolgt hatte, wie sein verstorbener Bruder Abû Lahab, aber auch nie, wie es später zu Gunsten seiner auf den Thron gekommenen Abkömmlinge behauptet ward, eine besondere Hinneigung zu ihr gezeigt hatte, kam jetzt Muhammed entgegen, nahm den Islâm an und wurde freundlich aufgenommen. Als er nun eine Botschaft zu den Mekkanern gelangen lassen wollte, daß ihnen nichts übrig bliebe, als sich der Nothwendigkeit zu fügen, traf er den Abû Sufjân an, der sich auch bald davon überzeugen mußte, daß gegen ein solches Heer an keinen Widerstand zu denken wäre. So entschloß sich denn auch der große Führer der Mekkaner, sich zu unterwerfen und, so schwer es ihm ward, das islâmische Glaubensbekenntniß auszusprechen, daß es keinen Gott gibt als Allâh und daß Muhammed sein Gesandter ist.

Muhammed war über die Bekehrung seines Feindes hoch erfreut und beauftragte diesen, nach der Stadt zurückzukehren und auszurufen, daß Niemand ein Leids geschehen sollte, der sich in die große Moschee oder in Abû Sufjân's Haus begäbe oder sich endlich in sein eigenes Haus zurückzöge und es hinter sich zuschlösse. Es lag dem Propheten Alles daran, die Heiligkeit Mekka's nicht durch Blutvergießen zu entweihen. Abû Sufjân's Sendung hatte denn auch den gewünschten Erfolg. Bis auf wenige verzweifelte Gegner, welche auf Widerstand oder Flucht sannen, fügten sich Alle in das Unvermeidliche.

Ein Theil des muslimischen Heeres dachte freilich anders als der Prophet und freute sich auf das bevorstehende Morden und Plündern. Aber Muhammed verbot streng alles Blutvergießen, außer wo Widerstand geleistet wurde. Nur einer von den vier Heerhaufen, welche von verschiedenen Seiten her in die Stadt drangen, nämlich Châlid mit seinen Beduinen, traf auf Widerstand. Ikrima, der Sohn Abû Dschahl's, hatte sich hier mit einigen Leuten aufgestellt, aber die Ungläubigen wurden bald in die Flucht getrieben, und wenn nicht Muhammed unterdessen selbst von Norden her eingerückt wäre, so wären am Ende noch mehr gefallen als 28.

Muhammed ritt gleich nach seinem Einzuge siebenmal um die Kaaba und ging selbst hinein, um seine Andacht zu verrichten. Er ließ sie von allen Götzenbildern und Gemälden reinigen und gebot überhaupt, alle Götterbilder zu zertrümmern, ein Befehl, dem die längst an ihren Göttern irre gewordenen Mekkaner ohne Widerstand nachkamen. Eine allgemeine Amnestie ward verkündet, von der nur ganz Wenige ausgenommen wurden, welche durch Mord, Apostasie oder zu arge Beschimpfung des Propheten die Gnade verwirkt hatten. Aber bis auf vier wurden auch diese nach und nach begnadigt, sogar Ikrima. Die Milde gegen die Besiegten, die Versöhnlichkeit selbst gegen seine bittersten Feinde machten einen tiefen Eindruck auf die Mekkaner. Wenn diese Versöhnlichkeit auch ohne Zweifel sehr gut berechnet war, so wäre eine solche Politik doch gar nicht möglich gewesen ohne die natürliche Geneigtheit Muhammed's zur Milde und Großmuth. Fast ohne Ausnahme bekannten sich jetzt die Mekkaner zum Islâm, und wenngleich Manche im Herzen ungläubig blieben, so wurden doch gewiß auch Viele ächte Gläubige, wenn nicht sofort, so doch nach und nach.

Wie mußte Muhammed zu Muthe seyn, als er, der lange Geschmähte und Verfolgte, so Herr seiner Vaterstadt geworden war, als Bilâl von der Kaaba herab zum Gebet rief und die Götzenbilder in Trümmer gesunken waren! So hatte er doch nicht umsonst Jahre lang Schimpf und Verfolgung ertragen!

Als die Medinenser sahen, wie zärtlich Muhammed seine Vaterstadt liebte, fürchteten sie, er würde sich von jetzt an wohl wieder hier bleibend niederlassen. Aber Muhammed erklärte ihnen, deren Hülfe er ja Alles verdankte, er würde sich nie von ihnen trennen.

Muhammed sprach nun mit Nachdruck darüber, daß das vor der Bekehrung vergossene Blut ungesühnt bleiben müsse und daß alle Gläubigen unter einander gleich wären; damit suchte er die durch Blutrache und Ueberhebung der Stämme über ein-

ander immer wieder entstehenden Fehden auf einmal zu beendigen. Aber der Kampf um den Glauben sollte desto eifriger fortgesetzt werden. Noch von Mekka aus sandte er Streifzüge unter die Beduinen der Umgegend, um diese zu unterwerfen und die Götzenheiligthümer zu zerstören. Auf einem dieser Züge ließ sich Châlid aus alter Blutrache eine Treulosigkeit gegen eine Anzahl Beduinen zu Schulden kommen, die sich ergeben hatten, indem er sie niederhauen ließ. Muhammed war über diese That sehr betrübt und begütigte die Familien der Erschlagenen durch das Blutgeld und noch Geschenke dazu.

Nach zwei bis drei Wochen brach Muhammed zu einem neuen Kriegszuge auf. Der größte Theil der weit verzweigten Hawâzin-Stämme und mit ihnen die Bewohner der auf Mekka eifersüchtigen Stadt Tâif, welche für ihre Unabhängigkeit fürchteten, sammelten sich gegen Muhammed. Die Leitung übernahm der junge Mâlik. Muhammed zog aus Mekka und der Umgegend noch zweitausend Mann an sich, und als er nun mit 12000 Mann, der Blüthe der edelsten Stämme, auszog, da erfüllte ihn und die Seinigen stolze Siegeszuversicht. Daß nun die Schlacht anfangs eine unglückliche Wendung nahm, erschien ihm später als die Strafe für dies Bauen auf die große Heeresmacht statt auf Gott.

Die Hawâzin sammelten sich in der Ebene Autâs zwischen Mekka und Tâif. Hinter dem Heere standen die Weiber und Kinder, sowie die gesammten Heerden. Der alte Duraid, der aus Altersschwäche selbst nicht mehr am Kampfe Theil nehmen konnte und der, als er hörte, daß sich die Stämme Kaab und Kilâb von der Unternehmung ihrer Brüder fern hielten, sogleich Unheil ahnte, suchte vergeblich dem Mâlik auseinander zu setzen, daß bei einer solchen Aufstellung eine verlorene Schlacht die ganzen Stämme ruiniren würde. Mâlik verachtete den Gedanken an eine Niederlage. Er ließ sein Heer in das Thal von Hunain rücken und sich in dessen Krümmungen verstecken. Als nun früh Morgens die Muslime bei regnerischem Wetter durch das Thal heranrückten, stürzten die Feinde auf einmal auf sie los; die Spitze des Heeres, von panischem Schrecken ergriffen, floh und riß das ganze Heer mit sich in die Flucht. Einige der Kuraischiten sahen diese Flucht mit unverhohlener Freude an; aber einige Getreue hielten bei Muhammed Stand. Da sein eigener Ruf nicht gehört werden konnte, so mußte Al-abbâs mit seiner gewaltigen Stimme die Medinenser herbeirufen. Der Ruf brachte sie zum Stehen. Etwa 100 Medinenser gelangten zu Fuß zu Muhammed, da sie die Kameele in dem engen Thale nicht schnell genug umwenden konnten, und hielten den Feind auf. Der Kampf ward blutig und endlich flohen die Hawâzin. Die Geschlagenen eilten zum Theil nach Tâif, zum Theil nach Nachla, von der Reiterei verfolgt, zum Theil vertheidigten sie das Lager in Autâs, welches endlich erstürmt ward und mit allen Weibern, Kindern und Heerden den Siegern in die Hände fiel. Mâlik floh nach Tâif. Der alte Held Duraid wurde auf der Flucht erschlagen, ohne sich mehr wehren zu können. Die Beute war ungemein groß, denn die geschlagenen Stämme besaßen sehr große Heerden. Muhammed ließ diese und die gefangenen Weiber und Kinder nach Dschiirrâna unweit Mekka bringen. Er selbst rückte vor Tâif. Er begann eine förmliche Belagerung, bei welchen sogar Wurfmaschinen und bewegliche Schirmdächer gebraucht wurden. Muhammed verwüstete auch einen Theil der reichen Weinpflanzungen, welche den Bewohnern von Tâif gehörten, aber Alles erwies sich als vergeblich. Die Stadt hielt sich, nur einige Sklaven gingen zu Muhammed über und wurden für frei erklärt.

Nach einem ungefähr 14tägigen Kampfe hob Muhammed die Belagerung auf und begab sich nach Dschiirrâna zur Vertheilung der Beute. Hier traf ihn eine Gesandtschaft der Hawâzin, welche versprachen, sich zu unterwerfen, aber um Rückgabe der Beute baten. Muhammed stellte ihnen die Wahl zwischen ihren Familien und ihren Besitzthümern frei. Sie wählten jene. Die alten Muslime verzichteten leicht auf die ihnen zufallenden Gefangenen, aber einige der Beduinenhäuptlinge, welche für Muhammed gefochten hatten,

wollten sich auf Nichts einlassen und wurden nur durch die Aussicht auf große Entschädigung begütigt. Muhammed benutzte das Fünftel der Beute, welches für öffentliche und milde Zwecke bestimmt war und dessen Vertheilung ihm zustand, die angesehensten Kuraischiten und Beduinen durch große Geschenke an sich zu fesseln. So versprach er auch dem Mâlik, wenn er sich stellen würde und den Islâm annähme, 100 Kameele und die Rückgabe seines Vermögens und seiner Familie. Mâlik ging hierauf ein und wurde von jetzt an den Tâifiten ein lästiger Feind, indem er diesen ihre vor der Stadt weidenden Heerden wegnahm.

So gewann Muhammed die beutelustigen Araber, welche kaum äußerlich bekehrt waren, behielt aber für seine treuen Medinenser nichts übrig. Aber als sie hierüber denn doch etwas aufgebracht wurden, wußte sie Muhammed leicht zu beruhigen, indem er ihnen vorhielt, daß ja ihr Glaube nicht erst durch irdische Güter befestigt zu werden brauchte, da er, der Prophet selbst, ihr Antheil wäre.

Nach Beendigung dieses schwierigen Geschäfts begab sich Muhammed, um die kleine Pilgerfahrt zu begehen, in die Stadt, kam aber noch an demselben Tage zurück. Dann kehrte er nach Medina heim und beendigte so seinen glänzendsten Feldzug, welcher die ersten Monate des Jahres 630 ausgefüllt hatte.

Bald nach seiner Rückkehr gebar die koptische Sklavin Mârija dem Propheten ein Söhnchen. Der hocherfreute Muhammed gab dem Kinde den Namen des Erzvaters, den er als den Begründer des Heiligthums in Mekka und als seinen eigenen Stammvater ansah, Ibrâhîm (Abraham). Aber schon nach anderthalb Jahren starb das Kind und der alte Mann, der überhaupt allen weichen Gefühlen leicht zugänglich war, vergoß bittere Thränen um dasselbe. Als aber in diese Tage eine Sonnenfinsterniß fiel und die Muslime diese für ein himmlisches Trauerzeichen über den Tod des Prophetensohnes erklärten, sprach er sich doch entschieden gegen diesen Aberglauben aus.

Nach der Einnahme von Mekka und der Besiegung der Hawâzin unterwarfen sich immer mehr arabische Stämme. Täglich langten in Medina Gesandtschaften an, welche die Bekehrung ihrer Stämme ankündigten oder anboten oder sonst Verhandlungen mit Muhammed führten. Er sandte an die verschiedenen Stämme Leute, welche den Zehnten einforderten; da man sich hie und da weigerte, diesen zu geben, so ward dadurch zuweilen eine Züchtigung der Widerspänstigen nothwendig.

Die Niederlage bei Mûta war noch nicht gerächt. Die Araber hatten eine große Scheu vor dem Kampfe mit den disciplinirten Heeren der Griechen. Aber der Krieg gegen diese war einmal begonnen und mußte, selbst wenn man nur die Herrschaft in Arabien behaupten wollte, energisch fortgeführt werden. Muhammed rüstete daher zu einem großen Heereszuge nach Norden. Gegen seine sonstige Gewohnheit verkündigte er schon lange vor seinem Auszuge das Ziel der Expedition. Der gefürchtete Name der „Rûm“ (Romäer, Byzantiner) und die Scheu vor der beschwerlichen Reise durch die Wüste, zumal bei der damaligen Hitze und Dürre, hielt viele Beduinen und selbst einige Medinenser zurück. Letztere entschuldigten sich mit allerlei Vorwänden, wurden dafür aber im Korân hart angelassen, während die Beduinen noch härter getadelt wurden. Aber dafür spendeten einige treue Anhänger große Summen zu den Kosten des Feldzugs, und als Muhammed schließlich im Herbst 630 auszog, hatte er ein Heer so groß, wie nie zuvor. Der Weg führte durch das Thal von Hidschr, dessen in die Felsen gehauenen verlassenen Wohnungen einst von dem Stamme Thamûd bewohnt waren, welcher, wie der Korân an machen Stellen erzählt, wegen seiner Gottlosigkeit vernichtet worden seyn soll. Muhammed verbot es daher, sich an dem Schatten und den Quellen dieses Thales zu laben, denn er fürchtete, daß der Aufenthalt der Frevler den Seinigen Schaden zufügen könnte.

Der Zug kam bis Tabûk, nicht sehr weit vom nordöstlichen Ende des rothen Meeres. Muhammed nahm hier die Unterwerfung der größtentheils christlichen Be-

wohner dieser Gegenden entgegen, unter denen sich auch Johanna, Fürst von Aila oder Alaba an der Nordostspitze des rothen Meeres, befand. Weiter gegen die byzantinischen Heere zu dringen, schien dem Propheten doch nicht zweckmäßig. Dagegen schickte er den Châlid östlich nach Daumat-aldschandal, wohin früher schon zweimal Muslime gedrungen waren. Châlid nahm den christlichen Fürsten Ukaidir gefangen, als er gerade auf der Jagd war, und führte ihn nach Medîna, wo er den Islâm annahm und dann als Vasall im Besitz seiner Herrschaft bestätigt ward. Ohne irgend einen Kampf erlebt zu haben, kehrte das Hauptheer nach einem zehntägigen Aufenthalte in Tabûk um und erreichte ungefähr mit dem Schluß des Jahres Medîna. Gewiß hatte aber das Erscheinen eines so zahlreichen Heeres den Erfolg, daß die arabischen Stämme jener Gegenden jetzt an der Möglichkeit eines Widerstandes gegen eine solche Macht völlig verzweifelten. Dieß ist der letzte Feldzug, an dem Muhammed persönlich Theil nahm.

Nach der Rückkehr hielt er heftige Strafreden gegen die Zurückgebliebenen. Je frömmer einer von diesen sonst war, desto härter wurde er getadelt. Drei der eifrigsten Muslime wurden förmlich mit einer Art Bann belegt und erst nach 50 Tagen daraus befreit.

In dieser Zeit starb Abd-allâh, der Sohn Ubai's, der bedeutendste von des Propheten heimlichen Gegnern. Muhammed erwies ihm noch die letzten Ehren, als wäre er ein Muslim, aber mit ihm starb die ganze Partei der „Zweifler“ aus oder hatte doch jede Bedeutung verloren.

Als das arabische Jahr zu Ende ging (März 631) bestimmte Muhammed den Abû Bekr zum Leiter der großen Wallfahrt. Er fühlte sich jetzt stark genug, um dem Heidenthum entschieden den Krieg zu erklären. Deshalb sandte er jenem den Alî nach, um zu verkünden, daß fortan kein Götzendiener mehr an der Pilgerfahrt Theil nehmen sollte, daß den Heiden überhaupt nur noch wenige Monate gelassen werden sollten, nach deren Ablauf sie alle als Feinde behandelt würden. Eine Ausnahme ward nur zu Gunsten der Stämme gemacht, mit denen die Muslime einen Vertrag auf eine bestimmte Frist geschlossen hätten; denn gegen diese sollten die Feindseligkeiten erst mit Ablauf der Frist beginnen. So war also der Grundsatz, daß es für die Heiden keine Wahl gäbe, als Bekehrung oder Kampf auf Leben und Tod, offen und feierlich ausgesprochen.

Diese energische Maaßregel beschleunigte gewiß die Bekehrung mancher Araber. Die Lage der Feinde wurde immer übler. Auch die Bewohner von Tâif wurden durch ihre bekehrten Nachbaren so in die Enge getrieben, daß sie beschlossen, eine Gesandtschaft an Muhammed zu schicken, um günstige Bedingungen zu erlangen. Aber Muhammed gestand ihnen kein Vorrecht vor den übrigen Gläubigen zu, und sie mußten sich endlich in die einfache Annahme des Islâm's fügen. Zwei von Muhammed ihnen mitgegebene Männer zerstörten ihr Hauptgötzenbild.

Der persische Statthalter in Jemen unterwarf sich Muhammed eben so wie die kleinen Fürsten dieses Landes. Von der Süd- und Ostküste Arabiens kamen Gesandte. Viele arabische Christen gingen entweder sogleich zum Islâm über oder unterwarfen sich doch und zahlten Tribut. Nach und nach starb das Christenthum in Arabien völlig aus.

Die Stellung der einzelnen Stämme, welche sich dem Islâm noch entzogen, wurde immer mißlicher; sobald eine Schaar von Gläubigen bei ihnen erschien, unterwarfen sie sich meist. Nur an wenigen Punkten kam es zu ernstem Widerstand. Als Muhammed starb, gab es nur wenige Bewohner des eigentlichen Arabiens, welche seine Herrschaft nicht anerkannten. Aber wie oberflächlich im Allgemeinen die Bekehrung war, zeigt die Empörung der meisten Stämme gleich nach dem Tode des Propheten.

Aber schon bekam Muhammed Concurrenz. An drei Stellen erhoben sich Männer, welche sich ebenfalls für Propheten ausgaben. Zwei von diesen, Tulaiha, der Prophet des Stammes Asad, und Musailima, der Prophet von Jamâma, erhoben sich

erst nach seinem Tode mit Macht und machten den Muslimen viel zu schaffen, während Muhammed noch kaum von ihnen Notiz nahm; der dritte, Al-aswad, erlangte schnell große Gewalt in Jemen, wurde aber bald darauf ermordet. Sein Tod ist ungefähr gleichzeitig mit dem Muhammed's, welcher selbst gewiß auch nur wenig von diesem seinem Nebenbuhler erfuhr.

Am Schlusse des Jahres 10, d. i. im März 632, unternahm Muhammed die große Pilgerfahrt, von der er sich seit seiner Flucht fern gehalten hatte, so lange noch Götzendiener mit abgöttischen Gebräuchen daran Theil nahmen. Wie der Prophet damals alle die verschiedenen Gebräuche der Pilgerfahrt, die großen Umzüge nach dem Berge Arafât, durch das Thal Minâ, die Opferung u. s. w. ausrichtete, ist uns genau überliefert, und die Weise, wie er dieß damals that, ist für alle späteren Muslime maaßgebend geblieben. Da ein Theil seiner Gefährten keine Opferthiere mitgebracht hatte, so erklärte er, daß diese nur die kleine Pilgerfahrt (ohne die Umzüge u. s. w.) mitmachen dürften. Für uns hat die genaue Betrachtung dieser Formen kein größeres Interesse, so wichtig sie den Muslimen erscheinen. Dagegen ist eine Bestimmung, welche er damals traf, auch für uns von großer Bedeutung. Dieß ist die Festsetzung des reinen Mondjahres zu zwölf wahren Monaten ohne alle Einschaltung. Diese höchst unzweckmäßige Bestimmung führte also ein Jahr von 354 Tagen ein, das sich an die Jahreszeiten gar nicht kehrt, neben dem daher für manche Zwecke, namentlich für die Landwirthschaft, noch eine andere Zeitrechnung gar nicht entbehrt werden kann.

Noch einige andere Bestimmungen traf Muhammed bei dieser Gelegenheit. Außerdem hielt er mehrere Reden von allgemeinerem religiösen Inhalt. In den daraus erhaltenen Bruchstücken zeigt sich das Gefühl, daß seine Religion jetzt ganz vollendet sey, aber auch eine Ahnung, daß er nicht lange mehr wirken werde. Da diese Pilgerfahrt, das letzte größere Unternehmen Muhammed's, nicht lange vor die Zeit seines Todes fällt, wird sie sinnreich „die Abschiedspilgerfahrt“ genannt.

Als er nach Medina zurückgekehrt war, ordnete er wieder einen großen Kriegszug gegen die Byzantiner an, zu dessen Leiter er den Usâma, den Sohn des bei Mûta gefallenen Zaid, ernannte, obgleich die anderen sich dem jungen Manne nicht recht fügen wollten. Muhammed beschäftigte sich noch in seinen letzten Tagen mit diesem Kriegszug, der kaum abgegangen war, als er starb. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß der Kampf gegen die Griechen das letzte Unternehmen war, das ihn beschäftigte.

Ende April 632 wurde Muhammed krank. Ob er wirklich, wie er es selbst meinte, in Folge des bei Chaibar genossenen Giftes erkrankte, ist sehr zweifelhaft. 24 Jahre solcher Aufregung und Anstrengung konnten eine so reizbare Natur wohl allein zu Grunde richten. Welche Krankheit ihm das Leben nahm, ist nicht klar, nur wissen wir, daß er in derselben heftige Fieberschauer mit Phantasieen zu bestehen hatte. Seine Krankheit brach zuerst aus nach einem Besuche des Todtenackers. Bald mußte er sich niederlegen. Er bat seine Weiber, bei denen er der Reihe nach je einen Tag zuzubringen pflegte, um Erlaubniß, daß sie ihn, so lange er krank wäre, im Hause seiner geliebten Aïscha ließen, und sie willigten ein. Bald wurde es ihm auch unmöglich, das Gebet der Gläubigen in der unmittelbar neben dem Hause liegenden Moschee zu leiten; Abû Bekr übernahm diese Leitung auf seinen Befehl. Die Krankheit verschlimmerte sich, er phantasirte oft heftig, hatte dann aber wieder Augenblicke ruhiger Besinnung. Nachdem er so einige Tage schwer krank gelegen hatte, fühlte er wieder Kraft, aufzustehen, und konnte sich in die Moschee führen lassen, wo er unter der Leitung Abû Bekr's, welcher das Gebet bei seinem Erscheinen schon angefangen hatte, mit dem Gläubigen betete. Nach dem Gebet hielt Muhammed noch eine kurze Anrede an die Gläubigen. Allgemein hielt man ihn für genesen, nur sein Oheim Al-abbâs erkannte den Tod in seinem Gesichte. Kaum war er zurückgekehrt, so kehrte die Krankheit mit doppelter Heftigkeit wieder, und bald darauf war er verschieden. Seine letzten Phantasieen

hatten sich noch um Engel und Himmelreich bewegt. Er starb auf Aïscha's Schooß Montag den 8. Juni 632 um die Mittagsstunde.

Die Muslime, welche ihn ja vor Kurzem noch gesehen und gehört hatten, wollten gar nicht glauben, daß er gestorben sey. Abû Bekr konnte sich nur mit Mühe davon überzeugen. In der Nacht vom Dienstag auf Mittwoch ward der Prophet an der Stelle, wo er gestorben war, begraben.

Wir haben Muhammed's Lebenslauf kurz geschildert und die Hauptzüge seines Karakters ergeben sich daraus von selbst. Aber freilich, um ihn gerecht zu beurtheilen, müssen wir auch sein Privatleben, sein Verhältniß zu seinen Anhängern und Freunden betrachten, und wir werden da manchen schönen Zug finden, welcher dem, der bloß die großen Ereignisse seines Lebens berücksichtigt, entgeht. Muhammed ging auch noch in seinen letzten Jahren selbst mit dem geringsten Araber freundlich um, erkundigte sich auch wohl theilnehmend nach seinen häuslichen Verhältnissen und verlor doch nie Etwas von seiner hohen persönlichen Würde. In der Freundschaft war er fest; seine Frauen behandelte er als milder Herr. Nie trat er als Tyrann auf. Wie einfach er lebte, haben wir schon oben bemerkt und ließe sich im Einzelnen des Weiteren nachweisen. Von Haus aus ernst, konnte er doch herzlich lachen, aber auch dem Kummer und dem Zorn war sein Gemüth sehr zugänglich. Seine Leidenschaftlichkeit riß ihn leicht hin, aber er war auch leicht wieder zu beruhigen. Daß Muhammed sich von Natur zur Milde neigte, haben wir schon oben gesehen. Selten trieb ihn die bittere Feindschaft zu so grausamen Maaßregeln, wie zu der Niedermetzelung der Kuraiza. Die schreckliche Macht des Fanatismus hat sich bei ihm nicht häufig in ihren Consequenzen gezeigt.

Muhammed's Karakter ist sich im Wesentlichen seit seinem ersten Auftreten immer gleich geblieben. Freilich war er in den ersten Zeiten von seinen Inspirationen heftiger erregt und kasteite sich stärker mit Fasten, Wachen und Beten, als in der Zeit, wo er die Angelegenheiten eines täglich wachsenden Reiches zu bedenken hatte; freilich verübte er als Fürst Medîna's viele Thaten, welche eine strenge sittliche Beurtheilung nicht ertragen können und von dergleichen wir aus seiner ersten Zeit nichts hören: aber das Alles berechtigt uns nicht, in Muhammed's Karakter bei seiner Uebersiedelung nach Medîna eine Veränderung anzunehmen. Daß seine religiöse Erregung mit der Zeit weniger heftig wurde, ist ganz natürlich; zu jenen Thaten fehlte ihm in Mekka einfach Gelegenheit und Macht, während sie sich mit seinen damaligen Principien sehr gut vertragen. Denn der Mangel eines streng sittlichen Gefühls und einer klaren Erkenntniß, daß die bewegenden Gefühle nicht unmittelbar Inspirationen einer höheren Macht seyn könnten, findet sich bei dem Propheten von Anfang an, und hieraus gehen alle jene Thaten hervor, welche uns so anstößig sind. Freilich ergriff ihn zuweilen Reue über eine begangene That, und er glaubte zu fühlen, daß der Satan sich auch seiner wohl einmal bemeistern könnte, aber im Allgemeinen hielt er sich als den von Gott Erfüllten und Geleiteten von allen anderen Rücksichten entbunden.

Aber auch sonst waren seine sittlichen Begriffe unklar und er war den Vorurtheilen seiner Zeit und seines Volkes unterworfen, wie er in vielen Dingen ihren Aberglauben theilte. Sein Verhältniß zu dem weiblichen Geschlecht konnte freilich dem Araber wenig anstößig vorkommen*), da das ganze Volk über eheliche Verhältnisse sehr lax dachte und z. B. Ehescheidungen ohne alle weiteren Förmlichkeiten überaus häufig vorkamen. Außerdem ist, worauf wir schon oben hingewiesen haben, die politische Seite mancher seiner Ehebündnisse zu beachten. Daß er sich überhaupt eine größere Anzahl von Frauen gestattete, als den übrigen Muslimen, geschah wohl auch mit zur Erhöhung seines Ansehens. Möglich ist es, daß seine mit den Jahren zunehmende Leidenschaft für das weibliche Geschlecht auch einen körperlichen Grund hatte.

---

*) Ernsten Anstoß nahmen dagegen die Juden daran.

So sehr dem Propheten ein scharfes Abstraktionsvermögen fehlte, so gut wußte er praktische Verhältnisse zu beurtheilen. Diese Vereinigung von religiöser Schwärmerei auf der einen und praktischer Klugheit, ja Schlauheit auf der anderen Seite gibt seinem ganzen Wesen etwas Räthselhaftes. Und so finden wir in ihm, wie ja in vielen bedeutenden Männern, mehrfach Eigenschaften nebeneinander, welche sich zu widersprechen scheinen. Es fehlte ihm an eigentlichem Muth, und dennoch ertrug er Hohn und Verfolgung mit einem festen Glauben Jahre lang, als sich noch keine Aussicht zeigte, daß er aus seiner traurigen Lage befreit werden könnte. Man denke sich nur z. B. in die Lage des Propheten, als er aus Tâif verjagt war und es nicht wagen durfte, Mekka zu betreten, während es ihm nichts kostete, als nur darauf zu verzichten, seine Lehre zu predigen, um sofort in eine behagliche Lage zu kommen. Diese Ausdauer des von der Natur so weichen und furchtsamen Mannes muß man in Anschlag bringen, wenn man ein Urtheil darüber gewinnen will, ob Muhammed selbst an seine Sendung glaubte oder nicht. Ja er hat an seine Sendung geglaubt, wie je ein Prophet an die seinige. Dieser Glaube zeigt sich ganz besonders in dem Buche, das er uns hinterlassen hat, dem **Korân**, zu dessen näherer Betrachtung wir jetzt übergehen wollen*). Freilich sehen wir auch in diesem dieselben großen Schattenseiten seines ganzen Prophetenthums, von denen wir schon mehrfach gesprochen haben, oder vielmehr sie treten hier für die unbefangene Auffassung viel deutlicher hervor. Tiefer Glaube an seine göttliche Bestimmung und absichtliche Täuschung der Mitmenschen, strenges Predigen einer buchstäblichen Inspiration, welches doch nicht hindert, daß gelegentlich Stellen verändert und aufgehoben werden heilige Gluth und rein praktische Anordnungen: das Alles steht hier neben einander, um das Urtheil zu verwirren. Schon die Form, daß, mit Ausnahme weniger Stellen, beständig Gott selbst redend eingeführt wird, hat vielen Neuerern schweren Anstoß gegeben, die doch bei den Propheten des Alten Testaments keinen Anstoß an derselben Form nehmen; und freilich ist diese Form im Korân so stehend und steif geworden, daß ihre Beibehaltung einen viel weniger erhabenen Eindruck macht, als wenn einmal ein alter israelitischer Prophet in der höchsten Begeisterung anhebt: „So spricht Gott", um dann nach Kurzem wieder in sein bescheidenes „Ich" zurückzufallen. Aber ich muß gestehen, daß für mich die Anwendung dieser Redeweise bei Weitem nicht der größte Vorwurf ist, den man dem Koran machen kann; wäre sein ganzer Inhalt rein und heilig, so hätte er immerhin als direktes Wort Gottes auftreten können, denn nach der uralten Ansicht fühlt sich ja der Prophet als bloßes Werkzeug, durch welches Gott redet. Aber bei aller Begeisterung und Glaubenstreue fehlte Muhammed die hohe sittliche Reinheit, welche die großen Propheten des Alten Testaments erhebt und uns noch nach Jahrtausenden mit Ehrfurcht erfüllt.

Um den Korân genauer beurtheilen zu können, müssen wir von der jetzigen Gestalt desselben absehen und auf seine ursprünglichen Theile zurückgehen. Muhammed gab nämlich seine Offenbarungen in größeren oder kleineren Stücken, fliegenden Blättern, von sich, welche, sobald er sie vortrug, von seinen Anhängern aufgeschrieben und verbreitet wurden. Die Frage, ob Muhammed selbst lesen und schreiben konnte, ist viel behandelt und die Ueberlieferung darüber läßt uns zu keinem sicheren Resultate gelangen; so viel ist aber gewiß, daß er vorgab, diese Künste nicht zu verstehen, und daß er daher seine Offenbarungen nicht selbst niederschrieb. Uebrigens galt durchaus nicht Alles, was Muhammed über religiöse Dinge sprach, als Korân, sondern bloß solche Stücke, welche er für höhere Eingebungen erklärte und als Gottes Wort verbreiten ließ.

Ein solches einzelnes Stück hieß entweder selbst, wie ihre Gesammtmasse, Korân, „Vorlesung", oder mit einem hebräischen Namen (שורה) **Sûra**, eigentlich „Reihe",

---

*) Vergl. außer den Werken über Muhammed's Leben: **Weil**, historisch-kritische Einleitung in den Koran. Bielefeld 1844; und des Unterzeichneten Geschichte des Qorân's. Göttg. 1860.

wofür wir etwa „Abschnitt“ sagen können, auch wohl „Schrift“ (Kitâb). Den Namen Sûra führen auch die einzelnen Kapitel des jetzigen Korâns, welche mit den ursprünglichen Abschnitten zwar oft, aber durchaus nicht immer, zusammenfallen.

Wie in Muhammed diese Offenbarungen entstanden, darüber nachzugrübeln, ist eigentlich wohl eben so vergeblich, als wenn man die inneren Vorgänge in der Seele eines Dichters analysiren wollte. Wir sehen klar, daß die Entstehungsweise dieser Stücke nicht immer dieselbe war; daß sie namentlich in der früheren Zeit in stürmischer Erregung entstanden, so daß es dem Propheten selbst unmöglich war, diese Bewegung, die ihn ergriff, für etwas Anderes, als für eine unmittelbare göttliche Inspiration zu halten. Aber manche Korânstücke sind das Produkt ruhiger Ueberlegung. Den Abschluß in der Form erhielten sie gewiß erst meistens, wenn er sie einem seiner Gefährten diktirte. Später gefiel ihm dann oft dieses oder jenes in der Form oder im Inhalt nicht mehr, und er diktirte dasselbe Stück in etwas abweichender Fassung. Kleine Abweichungen entstanden auch ohne Absicht bei ihm selbst. Nicht selten fügte er an frühere Offenbarungen später kleinere oder größere Zusätze oder schob in sie einzelne Stellen ein: das Alles ergibt sich bei einer genauen Untersuchung des jetzigen Textes, aber auch die Ueberlieferung der Muslime hat einige derartige Fälle klar aufbewahrt. Die späteren Theologen haben oft ihren ganzen Scharfsinn aufzubieten, um die Thatsache, daß der Korântext ursprünglich manche, zum Theil bedeutende, Varianten hatte, mit dem Dogma von der buchstäblich getreuen Offenbarung zu vereinigen; aber sie haben schließlich doch Formeln dafür gefunden. Wenn der Ausspruch Muhammed's, der Korân sey in sieben verschiedenen Lesarten (oder Texten) geoffenbart, ächt ist, so ist er auf die von ihm selbst ausgehenden Veränderungen zu beziehen*); die Zahl Sieben ist dabei natürlich nicht zu urgiren, sondern steht, wie so oft, für eine unbestimmte, nicht sehr große Anzahl.

Wo sich Muhammed einer solchen Verschiedenheit bewußt ward, da war es gewiß immer sein Wunsch, daß nur einer dieser abweichenden Texte gültig seyn sollte, ohne daß er sich darum große Mühe gab, dieß durchzusetzen. Denn so sehr er principiell die Heiligkeit des Buchstabens festhielt, so wenig zog er die Consequenzen dieses Satzes, sondern sein praktisch verständiger Sinn nahm solche Dinge nicht so genau, wie die Theologen späterer Jahrhunderte. Zuweilen unterdrückte er jedoch auch ganze Abschnitte oder Verse, indem er seinen Anhängern befahl, sie auszuwischen oder zu vergessen, und für „aufgehoben“ erklärte. Dagegen lag ihm nichts daran, eine Offenbarung, deren Bestimmungen für spätere Zeitumstände nicht mehr so gut paßten und daher durch eine andere Offenbarung abgeändert waren, doch noch weiter bestehen zu lassen. So enthält der Korân z. B. sehr verschiedene Gebote über das Benehmen der Gläubigen gegenüber den Götzendienern, je nachdem die Zeiten verschieden waren, und diese verschiedenen Vorschriften ließ Muhammed dennoch neben einander bestehen, da die Gläubigen nicht im Zweifel seyn konnten, welche die schließlich gültige wäre, während sie sich auch an den früheren erbauen konnten. In Allem nahm Muhammed bei seinen Offenbarungen auf die Zeitumstände Rücksicht. Besonders in Medina erregte es oft die Bewunderung der Gläubigen, wie oft Gott ihnen auf eine Frage Antwort gäbe, deren Entscheidung ihnen gerade augenblicklich von Interesse wäre. Ja, die Naivetät geht so weit, daß Othmân als Chalife bei einem streitigen Fall einst sagte: „Wäre der Gesandte Gottes noch am Leben, so, denke ich, wäre hierüber eine Korânstelle geoffenbart.“

Der Inhalt der einzelnen Korânstellen ist sehr verschieden. Manche geben allgemeine sittliche Mahnungen oder specielle Vorschriften; sie enthalten zum Theil Betrachtungen über die Größe, Güte und Gerechtigkeit Gottes, die Bosheit der Menschen,

*) Die Muslime haben diesen Ausspruch, der ihnen sehr unbequem ist, auf sehr verschiedene Weise erklärt. Natürlich kann ich hier nicht näher auf diese Punkte eingehen und verweise dafür auf mein oben citirtes Buch.

die Gnade, die ihnen Gott durch die Sendung seiner Propheten erwiesen u. s. w.; sie schildern in glühenden Farben die Schrecken der Höllenstrafe, das Entsetzen der ganzen Schöpfung beim jüngsten Gericht und dagegen die Freuden des Paradieses; sie erzählen die Geschichte der alten Propheten und der Gottlosen, welche für ihre Gottlosigkeit gestraft sind; sie drohen mit zeitlichen und ewigen Strafen; sie enthalten Betrachtungen über die jedesmaligen Zeitumstände, loben oder tadeln die Gläubigen und verdammen die Ungläubigen, ordnen rituelle und Rechtsfragen, ja in den letzten Jahren sogar die häuslichen Angelegenheiten Muhammed's; sie enthalten an einigen Stellen auch Gebet- und selbst Zauberformeln (Sur. 113, 114). Manche ursprünglichen Abschnitte beschäftigten sich nur mit einem Gegenstande, während andere von einem zum anderen übergehen.

Der Styl und der Werth der Darstellung ist bei den verschiedenen Stücken sehr verschieden. Während manche, namentlich ältere Stücke mit einer hinreißenden Gluth der Begeisterung erfüllt sind und die Phantasie gewaltig ergreifen, während andere durch Einfachheit und Großartigkeit fesseln, sind sehr viele frostig und prosaisch. Freilich kann man bei der Verschiedenheit des Inhalts auch nicht an alle Theile die Forderung poetischer oder rhetorischer Schönheit machen. Eine Verordnung über das Erbrecht kann sich nun einmal nicht gut anders als prosaisch ausdrücken, und Muhammed würde sogar gut daran gethan haben, wenn er bei derartigen Stücken die hie und da angehängten Floskeln und Flicken, durch die er äußerlich die rhetorische Form aufrecht zu erhalten sucht, ganz weggelassen hätte. Ueberdieß muß man bedenken, daß viele mehr predigtartige Stücke, welche uns, besonders wenn man mehrere nach einander liest (wohl gar in einer der jämmerlichen deutschen Uebersetzungen), leicht langweilig vorkommen, unter dem glühenden Himmel Mekka's vorgetragen, einen ganz anderen Eindruck machen mußten. Da waren den Zuhörern alle die uns größtentheils seit unseren Kinderjahren bekannten Gedanken über die Größe Gottes und die Pflichten des Menschen neu, und doch wurde jede Anspielung verstanden, deren Kraft uns leicht entgeht. Wenn Muhammed da auf die Güte des Herrn hinwies, welcher die Wolke erschafft, sie über die trostlose Wüste hinführt und durch ihren Erguß ein reiches Wachsthum hervorruft, zur Freude und zum Nutzen für Menschen und Vieh, so war das ein Bild, welches die Araber, deren ganze Existenz oft von einem Regengusse abhängt, mächtig ergreifen mußte, während es uns, die wir unter einem so wolkenreichen Himmel leben, viel weniger berührt.

Die Sprache des Korân's ist die reine arabische, wie er es selbst an mehreren Stellen mit Nachdruck hervorhebt, und wer sich eingehender mit dieser Sprache beschäftigt hat, der weiß, welche Kraft und Großartigkeit, welche Feinheit und Geschmeidigkeit ihr einwohnt. Aber für seine neuen Ideen konnte Muhammed die Sprache seiner Landsleute eben so wenig unverändert brauchen, wie sich die ältesten christlichen Schriftsteller, welche deutsch schrieben, der Mundarten unserer Vorfahren ohne fremde Beimischung bedienen konnten. Muhammed bildete viele neue Redensarten, er entlehnte Phrasen und noch mehr einzelne Wörter den Juden, zum Theil auch den Christen Abyssiniens. Die damalige arabische Sprache ist überhaupt viel reicher an Fremdwörtern, als man gewöhnlich annimmt. Namentlich ist eine Fülle von Wörtern der verwandten aramäischen (syrischen) Sprache entlehnt, von denen die meisten aber als Fremdwörter schwer erkenntlich sind, weil sie, aus einer semitischen Sprache stammend, sich in alle Flexionen des gleichfalls semitischen Arabischen fügen. Ein großer Theil dieser Wörter bezieht sich auf religiöse Gegenstände, und manche von ihnen waren gewiß schon vor Muhammed in die Gemeinsprache aufgenommen. Viele derartige Wörter mußten bei den Juden gebräuchlich seyn, denen nichts näher lag, als für die den Arabern fehlenden religiösen Begriffe die in ihrer aramäischen (resp. hebräischen) Sprache bestehenden Ausdrücke auch in die arabische Sprache aufzunehmen, welche sie angenommen hatten, und dieselben höchstens ein wenig zu verändern. Von ihnen hörte nun Mu-

hammed solche Wörter und wandte sie dann nicht immer ganz in dem Sinne derer an, von welchen er sie genommen hatte. Da Muhammed sicher keine fremde Sprache verstand und der Gedanke, daß er die jüdischen Schriften selbst gelesen hätte, durchaus keinen Halt hat, so müssen wir bei allen solchen Wörtern eine Entlehnung aus dem Munde von Juden annehmen, welche sie in die Landessprache einmischten, wie sie es ja auch anderwärts thaten. Auf ähnlichem Wege, direkt oder indirekt, muß Muhammed die übrigens nicht zahlreichen, christlichen Wörter erhalten haben, welche sich im Korân finden. Mit Recht bemerkt Sprenger, daß Muhammed mit solchen Fremdwörtern, wie auch sonst wohl mit eigenthümlichen, abgelegeneren Ausdrücken einen gewissen Prunk treibt. Aehnliches finden wir schon bei gleichzeitigen und noch viel mehr bei späteren arabischen Dichtern. Natürlich setzte aber schon das Bedürfniß, seinen Zuhörern die ihnen so schon fremdartig genug vorkommenden Gedanken nicht noch unverständlicher zu machen, solchen Absonderlichkeiten eine Schranke.

Der Styl des Korâns ist nicht eigentlich poetisch, sondern rhetorisch. Obwohl ihn die Ungläubigen in Mekka einen „Dichter" oder auch „einen verrückten Dichter" nannten, so hatte Muhammed doch gegen die Dichter eine gewisse Abneigung; jedenfalls hatte er für die reine poetische Schönheit kein Verständniß, wie ein solches bei vorwiegend religiösen Personen ja oft fehlt, und affektirte in einer Zeit, wo Alles Verse machte, sogar die Unbekanntschaft mit den ersten poetischen Grundregeln. Aber die rhetorische Wirksamkeit vieler Korânstücke ist dafür eine gewaltige. Auch der Form nach ist der Korân nicht poetisch; denn die Poesie verlangt bei den Arabern neben dem Reim ein strenges Versmaaß, der Korân ist aber nirgends metrisch. Dagegen hat er überall den Reim, freilich, namentlich in den späteren Stücken, in oft sehr nachlässiger Anwendung. Die Form der gereimten Prosa war bei den damaligen Arabern sehr beliebt; besonders redeten die heidnischen Wahrsager in solchen kurzen gereimten Gliedern. Muhammed nahm diese Form auf, obgleich sie ihm eine lästige Fessel war, und namentlich in den späteren Stücken zur Anhängung von bloßen Flickwörtern und Redensarten führte, nur um den Reim heraus zu bringen. Freilich ist es wohl in keiner Sprache so leicht, zu reimen, als in der arabischen.

Für dies richtige Verständniß der einzelnen Korânstücke ist es natürlich sehr wichtig, ihr relatives Zeitalter zu bestimmen. Aber die verschiedenen Stücke sind in unserem jetzigen Texte so durcheinandergeworfen, Stellen aus ganz verschiedener Zeit stehen unmittelbar nebeneinander, Bruchtheile sonst verlorener Offenbarungen sind an andere gehängt oder in sie eingeschoben, ja manche Veränderungen sind, wie wir oben sahen, später schon von Muhammed selbst mit älteren Stücken vorgenommen, daß die Untersuchung von vornherein darauf verzichten muß, ein bis in's Einzelnste gehendes und ganz sicheres Resultat zu gewinnen. Dazu kommt, daß die Stücke, welche aus der Zeit vor der Flucht sind, sehr selten auf Ereignisse Rücksicht nehmen, die sonst genauer bekannt sind, was in der Medinischen viel häufiger geschieht, so daß wir hier sicherer Anhaltspunkte fast ganz entbehren. Freilich zeigen dagegen diese älteren Offenbarungen wieder einen viel deutlicheren Fortschritt in der Entwickelung der Lehre und des Styls, aber dieß genügt wohl, ganze Gruppen zu unterscheiden, nicht aber auch die Ordnung der einzelnen Offenbarungen innerhalb dieser Gruppen auszumachen. Außerdem bleibt hier bei dem Mangel sicherer geschichtlicher Daten dem subjektivem Gefühl sehr viel überlassen, wie man daraus ersehen mag, daß während ich mit Weil, der diese Untersuchungen zuerst aufgenommen hat, im Ganzen und Großen übereinstimme und auch Muir nicht sehr stark von unserer Anordnung der Mekkanischen Stücke abweicht, Sprenger eine gänzlich verschiedene Ansicht von der Entwickelung der Lehre und des Styls und mithin auch von der chronologischen Anordnung in den vor der Flucht geoffenbarten Korânstücken hegt.

Ein wichtiges Hülfsmittel bei diesen Untersuchungen sind uns die Angaben der muslimischen Ueberlieferung, aber dies Hülfsmittel ist mit der allergrößten Vorsicht zu

gebrauchen, da absichtliche und unabsichtliche Irrthümer dies Gebiet ungemein entstellen. Gerade für die Zeit, für welche uns sichere Ueberlieferungen am nöthigsten wären, für die Zeit vor der Flucht, sind die Angaben der Muslime über die Veranlassung dieser oder jener Stelle am wenigsten zuverlässig oder doch so unbestimmt, daß sie uns wenig helfen. Dazu widersprechen sie sich oft gegenseitig. Aber freilich müssen diese Ueberlieferungen immer sorgfältig erwogen werden und geben uns manche Ausbeute.

Von selbst ergibt sich die schon seit ältester Zeit allgemein anerkannte Eintheilung aller Koränstellen in Mekkanische, d. h. solche, die vor der Flucht, und Medînische, d. h. solche, die nach der Flucht geoffenbart sind. Diese Eintheilung läßt sich auch am leichtesten durchführen und, wenn man gleich bei einzelnen abgerissenen Versen schwanken kann, ob sie vor oder nach der Flucht ihren Platz haben, so ist ein solcher Zweifel bei größeren zusammenhängenden Stücken doch kaum möglich. Denn die Verschiedenheit in der Lage des Propheten vor und nach der Flucht muß sich in seinen Offenbarungen ganz besonders äußern. Als verspotteter Prediger und Prophet einer kleinen Gemeinde mußte er anders und Anderes sprechen, wie als Herr einer begeisterten, sich täglich mehrenden Schaar, an deren Spitze er mit Städten, Stämmen und Reichen Kriege führte.

Viel schwieriger ist schon die Eintheilung der Mekkanischen Stücke in besondere Gruppen. Wir halten uns hier an die zuerst von Weil aufgestellte Dreitheilung, welche sich ziemlich scharf durchführen läßt. Es hebt sich nämlich eine Gruppe deutlich als die der ältesten ab, eine andere zeigt im Styl und sanst schon viel Verwandtschaft mit den Medînischen Theilen, und die dazwischen liegenden, welche den Uebergang von einer zur anderen Gruppe machen, bezeichnen wir als die zweite Gruppe. Leider läßt sich nur sehr vermuthungsweise eine Ansicht über die Dauer der einzelnen Perioden aufstellen, denen diese drei Gruppen entsprechen.

Die Stücke des ersten Zeitabschnittes erkennt man ziemlich leicht an ihrem Styl. Die Begeisterung der ersten Jahre der Prophetie drückt sich hier noch mit der größten Gewalt aus. Die Bewegung reißt Muhammed selbst fort, so daß er seine Worte nicht wählen kann, sondern sich diese aus ihm hervordrängen. Diese Stücke erinnern vielfach an die Sprüche der alten arabischen Wahrsager, denen sie auch in der Form, den kurzen Redegliedern mit meist reinen, aber nach einigen Versen wechselnden Reimen, und selbst in den dunkeln Schwüren gleichen, mit denen sie oft anheben. Alle diese Stücke sind nur kurz. Muhammed sieht Engel und himmlische Erscheinungen leibhaftig vor sich. Freilich sind nicht alle diese Stücke gleich leidenschaftlich. Gerade die allerältesten, in denen Gott ihn ermahnt, als Prophet aufzutreten, sind etwas ruhiger gehalten. Erst der Widerstand, den er fand, scheint ihn ganz mit leidenschaftlicher Begeisterung erfüllt zu haben. Die größte Erregung zeigt sich in den Schilderungen des jüngsten Gerichts, von denen einige meisterhaft sind und gar auf Leute, denen ähnliche Bilder gänzlich unbekannt waren, einen dämonischen Eindruck machen mußten. So schildert er auch die Freuden des Himmels und die Qualen der Hölle mit den grellsten Farben. Doch scheint es mir, als ob die Stücke, in denen dieß geschieht, mehr zu den späteren dieser Periode gehören. Rührend tröstet Gott in einigen dieser Süren den Propheten über seine Leiden: er, der ihn als Waise geleitet, ihn aus der Armuth befreit, ihm die gräßliche Seelenangst vor dem entscheidenden Schritt vom Herzen genommen, werde ihn auch ferner von aller Noth erlösen. Aber gegen die hartnäckigen Gegner, welche die Predigt von der Einheit Gottes, der Auferstehung und dem Gericht verspotten, tritt Muhammed in diesen Süren zum Theil mit großer Heftigkeit auf. Eine ruhige Darstellung seiner Lehre findet sich nur in wenigen Stellen; eben so wenig treten moralische Vorschriften in größerem Maaße hervor. Diese Stücke bilden fast ausschließlich den Schlußtheil des jetzigen Textes. Uebrigens ist es sehr wahrscheinlich, daß die Offenbarungen dieser Periode einst zahlreicher waren, daß manche frühzeitig verschollen, einige, die Mu-

hammed für wirkliche Inspirationen hielt, dennoch überhaupt niemals niedergeschrieben gewesen sind.

Als Muhammed's Erregung sich natürlicherweise allmählich etwas abkühlte, mußte auch der Karakter seiner Offenbarungen sich nach und nach ändern. Die Begeisterung konnte sich nicht immer auf gleicher Höhe halten, die stete Wiederholung derselben Gedanken mußte auf die Form nachtheilig wirken. An die Stelle der Phantasie tritt mehr eine ruhigere Betrachtung. Dieser Uebergang vollzieht sich sehr allmählich, und die Stücke, in denen er sich zeigt, nennen wir die zweite Gruppe. Da die Gewalt der Begeisterung und das Feuer der Phantasie bei Muhammed viel stärker war, als der Reichthum der Gedanken und die Klarheit der Abstraktion, auf welcher die Schärfe der Beweisführung beruht, so müssen die älteren Süren, in denen jene Mächte vorwalten, uns viel mehr ergreifen, als die späteren. Aus der Mittelstellung dieser zweiten Gruppe ergibt sich, daß sich ihre einzelnen Stücke theils der ersteren, theils der letzteren nähern. Die älteren haben noch viel von der alten Gluth. Aber immer mehr dringt ein ruhiger, prosaischerer Ton durch. Die Redeglieder und die ganzen Stücke werden größer. Die Wahrheit der neuen Lehre soll durch gehäufte Beispiele aus der Natur und Geschichte bewiesen, die Einwürfe der Gegner demonstrativ widerlegt werden, aber die Beweisführung ist oft unklar, ja ganz schwach, der Reiz des Stils nimmt ab.

Schon in den ältesten Süren hatte Muhammed zuweilen kurz auf die Ereignisse alter Zeiten hingewiesen, um zu zeigen, wie sich Gott der Seinigen annimmt und die Gottlosen bestraft. Diese Beweisart tritt in den Stücken dieser Periode noch viel mehr hervor. Ganze Süren erzählen, freilich zum Theil in sehr eintöniger Weise, die Geschichten der alten Propheten, die schließlich doch über ihre Gegner triumphirt hätten; so, ist der Schluß, der sich von selbst daraus ergibt, wird auch Muhammed über seine Gegner siegen. Diese Geschichten zerfallen in zwei Gruppen: 1) Biblische und zwar a) jüdische, b) christliche. Mit dem Worte „biblisch" soll aber durchaus nicht gesagt seyn, daß Muhammed sie direkt aus der Bibel entlehnte. Man braucht die Geschichten des Korâns nur mit ihren Urbildern zu vergleichen, um die Verschiedenheit zu erkennen. Die Geschichten, welche er durch mündliche Berichte von Juden erhielt, haben fast alle haggadische Veränderungen durchgemacht, wie wir sie auch sonst in jüdischen Quellen finden*). Manches hat Muhammed beim flüchtigen Erzählen auch wohl mißverstanden; Anderes ändert er selbständig ab. Die christlichen Geschichten, die viel weniger zahlreich sind, werden noch viel ärger entstellt. Ein Theil dieser Entstellungen findet sich allerdings schon in den apokryphischen Evangelien, andere lassen sich aber nur durch allmähliche Verderbniß bei der Wiedererzählung eines Unwissenden an den anderen erklären. Das Schlimmste der Art kommt allerdings erst in medînischen Süren vor. Diesen Geschichten reihen wir einige andere an, welche nicht gerade biblischen Ursprungs, aber doch durch jüdische oder christliche Vermittelung zu Muhammed gelangt sind, z. B. die Legende von den Siebenschläfern und wohl auch die von dem „Zweigehörnten", d. i. Alexander dem Großen. 2) Alte arabische Geschichten, welche zum Theil einen historischen Kern haben, zum Theil ganz mythisch sind. Muhammed modelt diese alten Sagen ganz nach dem Muster der jüdischen und läßt bei den alten untergegangenen Stämmen Propheten auftreten, welche eben so schwach argumentiren, wie er selbst. Jedenfalls ging er mit diesen Erzählungen sehr frei um.

Ein Stück des Korâns, welches zu den ältesten dieser (wenn nicht zu den spätesten der vorigen) Periode gehört, verdient besonders hervorgehoben zu werden. Es ist dieß die Perle des Korâns, die Süra 1., das Mustergebet der Muslime. Der Wortlaut ist folgender: „Im Namen Gottes des barmherzigen Erbarmers. — Lob sey Gott dem Herrn der Welten, — dem barmherzigen Erbarmer, — dem Herrscher des Gerichts-

*) Vgl. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen? Bonn 1833.

tages. — Dir dienen wir und dich bitten wir um Hülfe. — Führe uns den geraden Weg, — den Weg derer, welchen du wohlgethan hast, auf denen kein Zorn liegt und die nicht irren.“ — Die Gedanken sind so einfach, daß sie weiter keiner Erläuterung bedürfen, aber doch ist das Gebet sehr inhaltsschwer. Schade nur, daß die Wirkung desselben durch gar zu häufigen Gebrauch abgeschwächt wird, denn nach Muhammed's Vorschrift geht es täglich viele Male über den Mund jedes Muslims. Uebrigens enthält dieses Gebet mehrere den Juden entlehnte Wörter und Formeln. So ist auch der Name „der Erbarmer“ (arrahmân), der wahrscheinlich hier zum erstenmal im Koran vorkommt und dann in den Stücken dieser Periode besonders beliebt ist, jüdischen Ursprungs (רחמנא schon bei Onkelos 2 Mos. 34, 6. und nicht selten in beiden Talmûden). Die Formel „im Namen Gottes“ u. s. w. scheint in dieser Sûra auch zuerst gebraucht zu seyn.

Die dritte Gruppe, welche einen ziemlich großen Theil unseres jetzigen Korâns umfaßt, besteht schon aus fast ganz prosaischen Stücken. Die Offenbarungen sind zum Theil von bedeutendem Umfange, auch die einzelnen Verse sind viel länger als in den älteren. Von poetischer Kraft ist nicht viel mehr sichtbar, oder vielmehr, diese blitzt nur noch zuweilen durch. Ein Theil dieser Sûren macht ganz den Eindruck von Predigten, welche für die, welche mit dem Inhalt von vornherein einverstanden sind, ganz erbaulich, aber wenig dazu angelegt sind, Andersgläubige zu belehren. Aber doch hebt sich noch manche kräftige Stelle, mancher geschickt angebrachte Zug, z. B. in den Erzählungen, aus der Eintönigkeit des Ganzen hervor, aber das wilde Feuer der ersten Periode erkennt man hier nicht mehr.

Wie wir die Geschichte des Propheten seit seiner Uebersiedelung nach Medîna weit genauer kennen, als seine frühere, so können wir auch die Medînischen Offenbarungen weit besser ihren geschichtlichen Beziehungen nach verstehen, und eine chronologische Anordnung läßt sich bei ihnen viel weiter durchführen. Bei manchem Stücke ist die geschichtliche Veranlassung ganz klar, bei anderen können wir wenigstens die Situation erkennen, aus der sie hervorgegangen sind, und daraus einen mehr oder weniger genauen Schluß auf die Zeit ihrer Entstehung machen. Freilich bleibt immer noch ein Rest, bei dem wir nur sagen können, daß er Medînisch ist.

Dem Styl nach stehen die Medînischen Stücke denen der letzten Mekkanischen Gruppe ziemlich nahe. Es ist eine mit einigen formellen und rhetorischen Ausschmückungen versehene Prosa, wie denn für einen großen Theil dieser Stücke eine poetische Redeweise rein unmöglich gewesen wäre. Doch finden sich auch in diesen Sûren noch einzelne schöne und selbst erhabene Stellen.

Muhammed wendet sich in den Medînischen Theilen des Korâns bald an die Feinde und lauen Freunde, bald an seine Anhänger. Unter den Feinden werden die Götzendiener, die er in den Mekkanischen Stücken so kräftig angegriffen hatte, ziemlich selten bekämpft; denn gegen sie stritt er von Medîna aus mit dem Schwert, nicht mehr mit Beweisgründen. Dagegen polemisirt ein großer Theil dieser Stücke gegen die Juden und schilt heftig ihre Hartnäckigkeit. Viel seltener gilt seine Polemik den Christen, denen er nur einige ihm besonders anstößige Lehren vorwirft. Oft wendet er sich gegen die „Zweifler“, welche bald thun, als ob sie Gott gehorchten, und ihn dann wieder verlassen, sobald es Gefahren zu bestehen oder Ausgaben zu machen gilt. Den Muslimen gegenüber spricht sich Muhammed sehr verschiedenartig aus. Er ruft sie zum Kampfe für den Glauben auf, stellt ihnen Betrachtungen über das kürzlich erfahrene Glück oder Unglück an, schilt ihre Kleingläubigkeit, ermahnt sie zur Tugend u. s. w. Ein Theil dieser Stücke enthält bestimmte Gesetze aus dem Gebiete des rituellen, des Civil- und Kriminalrechtes, oder Verordnungen über gewisse augenblickliche Verhältnisse. Einige betreffen auch die häuslichen Angelegenheiten des Propheten. Wir können einen großen Theil der Medînischen Offenbarungen als eine Sammlung

von Armeebefehlen, Gesetzen und Verordnungen ansehen, während ein anderer mehr rednerisch ist.

Die meisten Medinischen Offenbarungen waren ursprünglich nicht lang. In der jetzigen Gestalt des Korâns ist aber ein großer Theil von ihnen zu sehr weitläufigen Abschnitten zusammengesetzt.

Als Muhammed starb, waren die einzelnen Stücke des Korâns, wie heilig sie auch der Theorie nach gehalten wurden, nur in zerstreuten Abschriften verbreitet und daher in großer Gefahr, theilweise oder ganz verloren zu gehen. Freilich wußten viele Muslime große Theile des Korâns auswendig, aber gewiß Niemand konnte sämmtliche Stücke kennen, und eine bloß mündliche Fortpflanzung hätte allen absichtlichen und unabsichtlichen Fälschungen Thür und Thor geöffnet. Muhammed selbst hatte nie an eine authentische Sammlung seiner Offenbarungen gedacht; ihm kann es gewöhnlich nur auf augenblicklich zu erreichende Zwecke an, und der Gedanke, daß er jene dem Untergang preisgäbe, wenn er nicht für ihre sichere Aufbewahrung sorgte, kam ihm nie in den Sinn. Das kann uns fremdartig vorkommen, aber wir müssen bedenken, daß einem literarisch ganz ungebildeten Menschen solche Gedanken über das Schicksal von Geisteserzeugnissen überhaupt sehr fern liegen. Als aber in den gewaltigen Kämpfen gegen die sich gleich nach des Propheten Tode empörenden Araber, namentlich gegen Musailima, den Propheten von Jamâma, viele von den besten Muslimen gefallen waren, welche auch die meisten Korânstücke auswendig wußten, da erwachte in Omar die Furcht, der Korân möchte völlig vergessen werden, und er veranlaßte den Chalifen Abû Bekr, eine Sammlung sämmtlicher Korânstücke vorzunehmen. Der junge Zaid, der Sohn Thâbit's, der hiemit beauftragt war, sammelte, was er aus schriftlichen Aufzeichnungen auf allerlei Material und durch mündliche Mittheilung erlangen konnte, und schrieb ein eigenes Exemplar zusammen, welches er dem Chalifen übergab, von dem es an seinen Nachkommen Omar kam, der es an seine Tochter Hafsa, eine der Wittwen des Propheten, vererbte. Diese Sammlung hat aber nie kanonische Geltung gehabt, und wir wissen auch fast gar nichts über ihre innere Einrichtung. Es ist aber wahrscheinlich, daß Zaid mit einer gewissen Vorsicht verfuhr und, ehe er ein Stück aufnahm, eine Beglaubigung seiner Aechtheit verlangte. — Erst mehr als zehn Jahre später wurde die Recension festgestellt, welche unseren jetzigen Texten des Korâns zu Grunde liegt. Die Muslime lasen ihre Korânstücke, wie sie sie kannten. Der eine las mehr, der andere weniger Sûren, und da, wie wir oben sahen, die Texte schon unter Muhammed und auf seine eigene Veranlassung nicht in allen Stücken übereinstimmten, so drohte aus diesem Zustande der Einheit des Glaubens und des Reiches große Gefahr, welche dadurch nicht gemindert wurde, daß einige wenige Männer, die besonders viel vom Korân wußten oder schriftlich besaßen, für ganze Provinzen oder vielmehr für die in ihnen stehenden arabischen Heeresabtheilungen Auktoritäten im Korânlesen waren; denn diese Männer stimmten unter einander nicht überein. So veranlaßte denn ein verständiger Mann, Hudhaifa, im Jahre 25 oder 30 der Hidschra den Chalifen Othmân, eine allgemein gültige Redaktion des Korâns vorzunehmen. Zaid, welcher die erste Sammlung angelegt hatte, und einige Kuraischiten wurden mit dieser Arbeit beauftragt. Sie sammelten alle Exemplare, deren sie habhaft werden konnten, nahmen besondere Rücksicht auf das die erste Sammlung enthaltende Exemplar Hafsa's und veranstalteten so eine neue Ausgabe, welche für Alle gültig seyn sollte. Um allen weiteren Streitigkeiten vorzubeugen, verbrannten sie die übrigen Exemplare, bis auf das der Hafsa, das jedoch auch bald darauf vom Statthalter Medina's vernichtet ward. Durch diese Vernichtung der übrigen Exemplare wurde zwar der Kritik ein unersetzlicher Schade zugefügt, aber für den wesentlich politischen Hauptzweck, nur eine Form des allgemeinen Religionsbuchs zu haben, um alle Streitigkeiten abzuschneiden, war dies Verfahren nothwendig.

Das Resultat dieser Arbeit haben wir in unseren Händen; wie jene Männer

aber verfuhren, ist uns sehr unklar. Die Nachrichten der Muslime über diesen Gegenstand sind mit der größten Vorsicht aufzunehmen, da bei ihnen beständig dogmatische Gesichtspunkte maßgebend sind. Nach der dogmatischen Voraussetzung mußte der Korân eigentlich ein einziger seyn, die erste Redaktion mußte diesen ächten Korân darstellen, die zweite auch; die Redaktoren mußten mit der größten kritischen Sorgfalt, halb und halb inspirirt, verfahren u. s. w. Von allem dem finden wir bei unbefangener Prüfung der wenigen zuverlässigen Nachrichten und des jetzigen Korântextes das gerade Gegentheil. An ein irgend kritisches Verfahren wird man nicht denken können in einer Zeit, wo bei den Arabern die höchste wissenschaftliche Bildung im Lesen und Schreiben bestand. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die neue Redaktion sich im Ganzen an die ältere hielt, vielleicht mit Hinzufügung einiger in jener fehlenden Stücke. Wenn wir daher über die Anordnung dieser Redaktoren sprechen, so ist es möglich, daß unsere Worte eigentlich schon von dem ersten Redaktor ausgesagt werden müßten.

Für die einzelnen Korântheile war eine Ordnung nach dem Inhalt schon deshalb unthunlich, weil oft ein und dasselbe Stück verschiedene Gegenstände besprach. An eine Ordnung nach der Zeitfolge konnte man nicht denken, weil man über die Chronologie der älteren Stücke gewiß schon keine genauen Nachrichten mehr hatte, und weil zum Theil Stücke aus verschiedener Zeit schon zusammengeschmolzen waren. Ueberhaupt lag ein derartiges kritisches Princip jener Zeit noch fern. Man stellte die Stücke daher einfach nach Belieben hinter einander und beobachtete allein den Grundsatz, daß man im Allgemeinen — aber mit großen Ausnahmen im Einzelnen — die langen Abschnitte vornhin und je die kürzeren immer weiter nach hinten stellte. Nur in der Voranstellung der kurzen ersten, als der vorzüglichsten und wichtigsten aller Sûren, liegt eine besondere Absicht, und wahrscheinlich ist auch in dem Umstande eine solche zu sehen, daß die beiden Zauberformeln oder vielmehr Formeln gegen alle zauberische und sonstige böse Einwirkung den Korân schließen. In der Einrichtung der jetzigen Abschnitte (Sûren) folgte man wohl schon den Exemplaren, die man abschrieb. Wie der Besitzer dieses oder jenes Exemplars gerade verschiedene Stellen zusammengeschrieben hatte, so nahm man sie auch in die jetzige Recension auf, nur daß man wohl hie und da einzelne kurze Bruchstücke ohne besondere Wahl an ein größeres Stück anklebte. Daher die bunte Zusammensetzung vieler jetziger Sûren, bei denen zuweilen Verse dicht nebeneinander stehen, die um zehn und mehr Jahre im Alter verschieden sind. Die einzelnen Sûren wurden nur durch die Ueberschrift „Im Namen Gottes des barmherzigen Erbarmers" (welche nur bei der neunten fehlt) getrennt. Was sich sonst noch in unseren Texten über den Sûren befindet, stand nicht in dieser Redaktion und gehört nicht eigentlich zum Korân.

Vollständig war diese Recension nicht. Dieß ist schon von vorn herein wahrscheinlich; eine nur etwas genauere Lektüre des jetzigen Korâns zeigt, daß viele Stellen Bruchstücke sind, von denen einige Theile ganz fehlen; und endlich sind uns auch noch einzelne kurze Stücke erhalten, welche ursprünglich korânisch waren, aber nicht in die kanonische Gestalt des Korâns aufgenommen, jedoch irgendwie sonst aufbewahrt sind. Ob aber die Redaktoren absichtlich Etwas ausließen, was zum Korân gehörte, ist sehr zweifelhaft; vielleicht unterließen sie jedoch die Aufnahme von Stücken, welche nicht hinlänglich als korânisch beglaubigt waren.

Dagegen haben die Redaktoren keine Zusätze gemacht und überhaupt nur Aechtes aufgenommen. Man hat zwar von ganz wenigen Versen in neuerer Zeit behaupten wollen, sie wären entweder schon von Abû Bekr oder von Othmân untergeschoben, aber eine genaue Untersuchung führt zu dem Ergebniß, daß diese Annahme, so einleuchtend sie auf den ersten Blick zu seyn scheint, unrichtig ist. Die Redaktion Othmân's enthält nur ächte Stücke, freilich zum Theil in wunderlicher Ordnung. Daß sich dagegen kleine Schreibfehler schon damals können eingeschlichen haben, soll nicht geläugnet werden; doch sind sie auf jeden Fall ohne Belang.

Die so festgestellte Redaktion wurde in vier Exemplaren niedergeschrieben, von denen eins in Medina blieb, während die drei anderen in drei Hauptstädte geschickt wurden, um hier allen Abschriften zu Grunde gelegt zu werden. Diese vier Exemplare wichen, wie wir noch jetzt im Einzelnen ziemlich genau nachweisen können, an einigen Stellen in orthographischen Dingen, in der Hinzufügung und Weglassung eines „und" und ähnlicher Kleinigkeiten von einander ab, aber nirgends berührt diese Verschiedenheit den Sinn. Alle späteren Korânhandschriften gehen auf diese vier Originale zurück.

Freilich waren die abweichenden Gestalten des Textes nicht auf einmal zu verwischen; es erhielt sich noch lange die Erinnerung, daß dieser oder jener eine Stelle etwas abweichend gelesen hätte, und eine Reihe solcher mit der Othmânischen Recension nicht stimmender Lesarten ist uns noch aufbewahrt. Doch sind alle diese Varianten, so weit sie nicht offenbar unrichtig sind, nur unbedeutend, zum Theil bloß dialektisch verschiedene Aussprachen desselben Wortes.

Gegen die Othmânische Redaktion erhob sich keine ernste Einsprache. Dieser Umstand spricht sehr zu Gunsten derselben, besonders wenn man bedenkt, daß es damals noch viele alte Muslime gab, welche den Korân aus dem Munde des Propheten gehört hatten, und daß andere Maßregeln Othmân's den heftigsten Widerspruch von Seiten der starrsinnigen Frommen erfuhren, der schließlich zur offenen Empörung wurde.

Aber dennoch war mit dieser Redaktion die Textgeschichte des Korâns noch nicht abgeschlossen. Die alte arabische Schrift war äußerst roh. Nicht bloß fehlte eine Bezeichnung der kurzen und zum Theil selbst der langen Vokale, sondern auch sehr viele Consonanten wurden durch dasselbe Zeichen ausgedrückt. So konnte manches Wort, ohne daß Othmân's Text verlassen wurde, doch auf sehr verschiedene Weise gelesen werden. Die Freiheit, die Wörter so auf verschiedene Weise zu lesen, war anfangs sehr groß; manche Korânleser scheinen ordentlich Etwas darin gesucht zu haben, neue mögliche Lesarten aufzufinden. Auch die dialektische Freiheit der Aussprache war noch nicht stark beschränkt. Manche strebten darnach, für den Korân eine mehr verfeinerte Aussprache festzusetzen, als die im gewöhnlichen Leben oder in den profanen Schriften gangbare. Die Schulen der „Leser" unterschieden sich so sehr stark, jedoch meistens ohne irgend bedeutenden Unterschied im Sinne der Wörter. Nach und nach wurde diese Freiheit mehr beschränkt. Einzelne Leser wurden die angesehensten, denen die übrigen mehr und mehr folgten. Es entstand eine große Literatur, welche die Lesarten der verschiedenen Schulen angab und beurtheilte. Nach und nach wurde die Zahl der Schulen, welche für die im wirklichen Leben gebrauchten Exemplare von Wichtigkeit waren, immer mehr beschränkt. Durch die Erfindung von Vokal-, diakritischen und anderen orthographischen Zeichen wurde der willkürlichen Vervielfältigung der Leseweisen ein Riegel vorgeschoben. Freilich waren manche Eiferer gegen die Einführung dieser gottlosen Neuerungen in den heiligen Text, aber das praktische Bedürfniß war mächtiger als die theologische Consequenz. Dennoch behielten auch noch in späterer Zeit mehrere Schulen der Aussprache für die Praxis Bedeutung, und noch heute ist wenigstens die in Afrika (ausschließlich Aegyptens) übliche Recension des Othmânischen Textes in der Vokalisation und ähnlichen Dingen vielfach von der im Orient herrschenden verschieden. Vereinzelt findet man auch jetzt noch andere „Leseweisen".

Was die Schreibweise betrifft, so hat man nach und nach die alte Orthographie in manchen Punkten geändert. In genauen Exemplaren sind diese Aenderungen, ebenso wie die hinzugesetzten Vokale und anderen Zeichen, freilich mit Dinte von anderer Farbe geschrieben, während die schwarzen Züge genau das Othmânische Original darstellen sollen.

Es gibt in europäischen Bibliotheken Handschriften oder vielmehr Bruchstücke von Handschriften des Korâns von hohem Alter; einige Fragmente mögen noch aus dem ersten Jahrhundert der Hidschra stammen. Für die Herstellung des Textes sind im

Grunde jedoch die von alten Gelehrten verfaßten Bücher über die Lesarten wichtiger, als die Handschriften, welche doch, so prachtvoll sie zum Theil geschrieben und verziert sind, nur von beliebigen Abschreibern herrühren. Im Orient leitet man freilich gern jede alte Korânhandschrift von der Hand eines der ersten Chalifen ab; dieß that man schon in ziemlich alter Zeit. Mehrere Bibliotheken rühmten sich, das von Othmân selbst geschriebene Original zu besitzen, während es doch zweifelhaft ist, ob Othmân überhaupt mit eigener Hand ein Korânexemplar geschrieben hat. Es ist übrigens wiederholt hervorzuheben, daß alle verschiedene Lesarten, so zahlreich sie sind, nur Kleinigkeiten betreffen, zum Theil die allerfeinsten Unterschiede in der Aussprache, welche durch die Schrift gar nicht einmal wiedergegeben werden kann.

Nach dieser kurzen Uebersicht der Textgeschichte, welche sehr leicht bedeutend hätte ausgedehnt werden können, wollen wir noch einen Blick auf die Geschichte der Erklärung dieses Buches werfen. Schon kurz nach des Propheten Tode legten sich einzelne Leute auf die Auslegung des Korâns. Manche Punkte in demselben mußten von Anfang an den Gläubigen dunkel seyn; andere wurden es, als die Kunde von den Veranlassungen der einzelnen Stücke mehr und mehr unterging. Leider litt die Erklärung des Korâns seit ihrem Ursprung an dem Fehler der Unredlichkeit. Muhammed's Vetter, Ibn Abbâs, von dem die ganze Exegese des Korâns ausgeht, hat aus theologischen oder anderen Gründen sehr viele Unwahrheiten in Umlauf gebracht. Alle diese Erklärungen bezogen sich mehr auf den Sinn und Zusammenhang ganzer Verse. Allmählich mit dem Aussterben des Verständnisses der alten Sprache und dem Wachsen des philologischen Studiums nahm man auch mehr Rücksicht auf die Worterklärung. Schon im 2. Jahrhundert der Hidschra wurden eigentliche Commentare des Korâns niedergeschrieben. Von diesen ist aber keiner mehr erhalten. Doch nahmen die ältesten der uns übrig gebliebenen Commentare die Ansichten der Aelteren vielfach wörtlich auf und sind für uns daher von großer Bedeutung. Der geistreichste und spitzfindigste Commentar ist der von Azzamachschari, der aber an philologischer Wichtigkeit hinter jenen weit zurücksteht. Der im jetzigen Orient sehr beliebte Commentar von Albaidâwi ist im Ganzen nur ein Auszug aus dem von Azzamachschari. Die Zahl aller orientalischen Commentare beläuft sich auf mehrere Tausende, von denen eine große Zahl noch jetzt erhalten ist. Manche jener Commentare hatten einen ungeheuren Umfang.

Die Muslime waren von Anfang an nicht im Stande, Manches im Korân zu verstehen, weil ihr Blick zu sehr befangen war; für Manches, was man anfangs noch recht verstehen konnte, ging das Verständniß bald verloren. Es ist ja bekannt, daß religiöse Schriften viel schneller unverständlich werden, als andere. Eine Menge von Sachen, zum Theil die wichtigsten, sind uns, die wir hier unbefangen urtheilen, von vornherein viel klarer, als sie es dem Muslim je seyn konnten. Aber dennoch enthalten die arabischen Commentare einen Schatz der Erklärung, den wir nicht vermissen könnten, ohne an allen Enden und Ecken anzustoßen.

Außer den eigentlichen Commentaren haben die Muslime noch eine große Literatur, die sich auf den Korân bezieht. Da finden sich Werke über die historische Erklärung einzelner Stellen, über Orthographie des Korâns, über die Schönheit seiner Sprache, die Zahl seiner Verse, Wörter und Buchstaben u. s. w., ja sogar Werke, die man jetzt „historisch-kritische Einleitungen" nennen würde.

Die Hochachtung, die der Muslim dem Korân erzeigt, ist unbegränzt und zeigt sich auch in der Weise, wie man die Handschriften desselben handhabt, nirgends aber so sehr, wie in dem seit dem dritten Jahrhundert der Hidschra fast von allen Muslimen angenommenen Dogma, daß der Korân als Wort, d. h. Gedanke Gottes, Gott selbst immanent und mithin ungeschaffen sey. Die Schwierigkeit, wie man diesen Satz mit der Wandelbarkeit der Worte und Buchstaben, aus denen der Korân besteht, und mit den Varianten, die man doch nicht gut abläugnen kann, vereinigen soll, gibt zu vielen Sophismen Veranlassung.

Leider kann ich dem Leser keine deutsche **Uebersetzung** des Korâns empfehlen, da eine noch elender als die andere ist. Die ziemlich verbreitete von Ullmann ist nicht bloß voll von groben Fehlern, sondern sie macht auch durch Einschiebung überflüssiger Erläuterungen den so oft schon breiten Text noch viel breiter. Bis wir Fleischer's schon lange erwartete Uebersetzung haben werden, muß ich dem deutschen Leser die englische Uebersetzung von Rodwell empfehlen (London und Edinburgh 1861)*).

Der Islâm beruht nicht allein auf dem Korân, sondern auch auf der **Sunna des Propheten**. Dieß ist nicht etwa ein Buch oder eine Sammlung von Büchern, sondern die Summe der Reden und Handlungen Muhammed's, so weit sie für die Gläubigen zum Muster dienen. „Sunna“ bedeutet etwa „Regel“. Die Sunna des Propheten wird aufbewahrt durch die Ueberlieferung. Die großen Werke, in denen die authentischen Ueberlieferungen gesammelt sind, haben zum Zweck, die Sunna festzustellen. Es gibt keinen Muslim, der die Sunna verwürfe. Wenn die Schiiten die Sunna derer nicht annehmen, welche sich selbst „Leute der Sunna“ (Sunniten) nennen, d. h. derer, welche die (nach ihrer Ansicht) richtige Sunna befolgen, so thun sie das, weil sie diese Sunna für verfälscht ansehen, während sie selbst die richtige zu haben glauben. Aber im Princip stimmen beide darin überein, daß der Muslim die Sunna des Gottgesandten nicht verlassen darf, denn wie der Korân sagt: „Ihr hattet im Gesandten Gottes ein schönes Muster“ (Sûra 33, 21. 60, 4.), so soll sich der Gläubige in allen Lebensverhältnissen das Benehmen Muhammed's zum Vorbild nehmen.

Auch für uns hat die Ueberlieferuug der Reden und Handlungen ein großes Interesse, schon um die eigentliche Lehre Muhammed's, welche im Korân doch nicht vollständig enthalten ist, kennen zu lernen. Die Punkte freilich, auf welche es uns hauptsächlich ankommt, die Glaubens- und Sittenlehre Muhammed's, sind ziemlich vollständig schon aus dem Korân zu ersehen, während die dem Islâm, der zwischen Staat und Kirche, bürgerlichem und religiösem Gesetz principiell keinen Unterschied macht, nicht weniger wesentlichen rituellen, bürgerlichen und peinlichen Bestimmungen größtentheils aus der Sunna geschöpft werden müssen.

Die Lehre Muhammed's, oder der eigentliche **Islâm**, ist natürlich streng zu unterscheiden von den systematisch ausgebildeten und durch fremde Zusätze entstellten Dogmen der späteren Sekten. Muhammed war, wie wir schon gesehen haben, kein spekulativer Kopf, und ein förmliches System seiner Lehre läßt sich deshalb nicht aufstellen, weil er sich durchaus nicht immer consequent blieb und, ohne es selbst zu merken, oft dicht hintereinander Sätze aussprach, deren Consequenzen zu großen Widersprüchen führen mußten. Aehnlich ist es ja auch anderen Religionslehrern gegangen, besonders solchen, deren ganze Richtung eine mehr praktische war.

Muhammed's Lehren stammen aus verschiedenen Quellen und sind nur zum geringen Theil originell. Wie wir schon gesagt haben, verdankt er die wichtigsten Theile des Islâm's dem Judenthum. Die Lehre von Gott als dem Einen, Ewigen, Allmächtigen, Allweisen, Barmherzigen u. s. w., die vom Satan, von der jenseitigen Belohnung und Bestrafung, von dem Weltgericht und vieles Andere ist wesentlich jüdisch bei ihm. Freilich findet sich manche von diesen Lehren eben so oder wenig verschieden auch im Christenthum, aber in den meisten Fällen läßt sich der jüdische Einfluß bis in's Kleinste nachweisen. Eben so erhielt er von den Juden den größten Theil seines, so zu sagen, geschichtlichen Apparates, die Geschichten der alten Propheten u. s. w., und ferner ist ein großer Theil der äußerlichen und Rechtsbestimmungen den jüdischen nachgebildet. Die Uebereinstimmung von Sätzen im Korân und in Muhammed's mündlich überlieferten Aussprüchen mit Stellen in der alten jüdischen Literatur ist oft fast wörtlich (man vergl. z. B. Sûra 5, 35. mit Mischna, Sanhedrin 4, 5.). Da aus verschiedenen

---

*) Vergl. meine Anzeige derselben in den Götting. gel. Anzeigen, 1862 Stück 27.

Gründen an eine schriftliche Mittheilung nicht gedacht werden kann, so ist hier, worauf neuerdings ein hervorragender jüdischer Gelehrter aufmerksam gemacht hat, die Sitte der alten Juden zu erwägen, solche Sätze ganz bestimmt zu formuliren, ohne daß sie darum niedergeschrieben zu werden brauchten. Muhammed hörte solche Sätze und nahm sie, so weit ihn sein Gedächtniß nicht verließ oder so weit er nicht sonst Veränderungen beliebte, vollständig auf.

In sehr vielen Dingen steht überhaupt der Islâm mit dem Judenthum auf einer Stufe. Sein Gott ist wesentlich der jüdische Gott, sein Ceremonialgesetz, obgleich viel einfacher, stellt sich dem jüdischen gegenüber; freilich ist das Judenthum sittlich strenger als der Islâm, aber ein principieller Gegensatz besteht kaum zwischen beiden ihren Grundlagen nach. Muhammed hat den Juden seiner Zeit fast nichts vorzuwerfen, als daß sie Jesum nicht als Propheten anerkannten, worauf er doch kaum ein so großes Gewicht legen konnte, und daß sie, was freilich die Feindschaft entschied, ihn selbst zurückwiesen*). Diese Feindschaft ist zwischen Muslimen und Juden bis auf den heutigen Tag geblieben. Wenn der Islâm mit einem ganz anderen Selbstgefühl auftritt, als das ihm innerlich doch so verwandte Judenthum**), so liegt das wesentlich in der herrschenden Stellung, welche jener von Anfang an einnahm. Während der gedrückte Jude noch immer sehnsüchtig die Ankunft des Messias erwartet, kann der stolze Muslim eine solche Hoffnung entbehren, und nur einzelne Sekten des Islâms haben eine Messiashoffnung ausgebildet.

Viel weniger nahm Muhammed vom Christenthum auf. Die Namen Jesus, Johannes, Maria, Zacharias — die beiden ersten in argen Entstellungen — kamen ihm frühzeitig zu Ohren nebst einigen Legenden über sie, aber vom Geiste des Christenthums hat er wenig kennen gelernt. Er glaubte, daß Jesus auf übernatürlichem Wege von der Jungfrau Maria geboren sey, Wunder gethan habe und gen Himmel gefahren sey, verwarf aber den Namen „Sohn Gottes“ als abgöttisch und glaubte nicht, daß Christus wirklich gekreuzigt wäre. Offenbar war also die Ansicht der Doketen zu ihm gedrungen, welche der hohen Stellung, die er Jesus, „dem Messias“ (Masîh), vor allen anderen Propheten anwies, angemessen zu seyn schien. Aber nur ganz vereinzelte Züge kennt er von Jesus. Mit Abscheu verwarf er die Lehre von der Dreieinigkeit, glaubte aber — was bei der abgöttischen Verehrung, welche fast alle damaligen Christen der Maria zollten, leicht erklärlich ist —, daß die Personen derselben Gott, Maria als dessen Gattin und Jesus als ihr gemeinschaftlicher Sohn sey. Den heiligen Geist erkannte er als einen Engel an und zwar, mit richtiger Ahnung der ursprünglichen Bedeutung dieses Namens, als den Engel, welcher ihm die Offenbarung überbrachte und ihn inspirirte. In seinen letzten Jahren hörte er von einem bekehrten Christen mit großem Interesse die Lehre vom Antichrist (Dabdschâl, syrisch: Daggâl) und trug diese dann seinen Anhängern vor. In den Korân hat er aber nichts davon aufgenommen.

Hätte Muhammed das Christenthum genauer gekannt, so würde er noch viel heftiger dagegen polemisirt haben. Denn eine Reihe der wesentlichsten Lehren desselben, das ganze Versöhnungsdogma z. B., steht seiner Anschauung durchaus fremdartig gegenüber. Von der hohen christlichen Ethik war ihm nichts bekannt; freilich ist diese ja auch immer mehr auf die Theorie beschränkt gewesen, als in die Wirklichkeit getreten,

*) Wenn er einmal den Juden vorwirft, sie nennten Esra den Sohn Gottes, so kann sich das nur auf eine vereinzelte, wahrscheinlich noch dazu mißverstandene Aeußerung eines Juden beziehen (Sûra 9, 30).

**) Ich spreche natürlich von dem noch ächt talmudischen Judenthum im Orient und in den östlichen Ländern Europa's, nicht von dem von europäischer Bildung mehr und mehr durchdrungenen Westeuropa's. Ueberhaupt ist anzuerkennen, daß dem Judenthum von Anfang an eine viel höhere Entwickelungsfähigkeit innewohnt, als dem starren Islâm, der sich selbst aufgeben muß, sobald er vom Buchstaben abfällt.

und dieß war unter den Christen zur Zeit Muhammed's vielleicht mehr der Fall als je sonst.

Manches mag Muhammed seinen arabischen Vorgängern verdanken, d. h. den Männern, welche sich schon vor ihm vom Götzendienst losgemacht hatten und durch die er vielleicht die erste Anregung erhielt, an diesem irre zu werden. So ist es z. B. möglich, daß die Anknüpfung des Namens Abraham's an die Mekkanischen Heiligthümer schon von einem von ihnen, nicht erst von Muhammed, herrührt, und daß er zuerst durch einen von ihnen Bruchstücke von jüdischen und christlichen Sätzen kennen lernte.

Auch aus der altarabischen Religion oder vielmehr aus der ganzen Denk- und Anschauungsweise der alten Araber nahm Muhammed Vieles in den Islâm herüber. Es war dieß ja die Sphäre, in der er aufgewachsen war. So sind denn nicht nur viele Rechtssätze und ähnliche Anordnungen altarabisch, sondern auch einige der wichtigsten rituellen Bestimmungen, z. B. Alles, was mit der Pilgerschaft zusammenhängt, ferner einzelne Glaubens- (resp. Aberglaubens-) Sätze, wie der Glaube an die Dschinnen (Dämonen), und endlich geht seine Sittenlehre wesentlich von der arabischen Ansicht über Gut und Böse aus.

So verschiedenartig waren die Einflüsse, welche auf Muhammed wirkten, und dazu kam denn noch Manches, was ihm eigen war. Freilich ist dieß meistens nur sekundär und besteht mehr in bewußten und unbewußten Modifikationen des Empfangenen, als in wirklichen Neuerungen. Im Dogmatischen ist fast nichts Originelles, als höchstens die phantastische Ausmalung des Jenseits mit schwarzäugigen Jungfrauen u. s. w. Dagegen hat er manche Gesetze gegeben, denen man im Allgemeinen das Zeugniß nicht versagen kann, daß sie für ihre Zeit sehr praktisch waren, wie wenig sie zum Theil auch für ein entwickelteres Staatsleben passen mögen. Mehr oder weniger originell sind zum Theil auch die ascetischen Bestimmungen Muhammed's.

Die wesentlichsten Züge der von Muhammed verkündigten Glaubenslehre sind ziemlich einfach. Ich habe schon gesagt, daß die Lehre von Gott im Ganzen mit der jüdischen übereinstimmt. Gott ist der schlechthin Eine, Alles Bestimmende, der Schöpfer und Erhalter der Welt. Aber während er der Theorie nach unendlich ist, wird er doch oft verendlicht und menschenähnlich gemacht. Es ist das ja in der That die allgemeine Schwäche des Menschen, welcher sich in abstracto wohl einen rein unendlichen Gott construiren kann, aber ihn, sobald er das Bedürfniß fühlt, sich seinem Gott zu nähern, und sich von ihm erwärmen zu lassen, wieder vermenschlichen muß. Und je tiefer die geistige Stufe des Menschen ist, desto gröber wird diese Vermenschlichung ausfallen.

Gott bestimmt Alles, und dem Menschen bleibt nichts übrig als sich blind seinem Willen zu ergeben. Daher der Name „Islâm", d. h. Ergebung (in Gottes Willen) und „Muslim"*), d. h. der, welcher sich ergibt. Consequent fortgebildet, führt dieser Satz zur Lehre von der unbedingten Willensunfreiheit des Menschen Diese ist in einigen Koranstellen auch ziemlich scharf ausgesprochen und von späteren Theologen völlig oder mit einigen consequenzwidrigen Milderungen behauptet. Bekannt ist ja der „Fatalismus" der meisten heutigen Muslime. Aber ein Volkslehrer wird schwerlich je Erfolg haben, wenn er eine solche Lehre immer scharf durchführt. Wo es auf praktische und moralische Vorschriften ankommt, spricht sich Muhammed aus, als hielte er den Willen des Menschen für frei. Offenbar ist ihm dieser Widerspruch, der sich ja auch in anderen Religionssystemen findet, nie zum Bewußtseyn gekommen, und er hat nie darüber nachgedacht, wie die Sätze, daß Gott Alles bestimmt, und daß der Mensch glauben und gut handeln soll, mit einander auszugleichen seyen. Die späteren theologischen Parteien haben heftige Kämpfe hierüber geführt, bei denen sich jede auf Koranstellen berufen

*) Den Namen „Muhammedaner", welcher von den Muslimen selbst gar nicht gebraucht wird, sollte man auch bei uns wieder abschaffen. Da ist „Muselmann" aus dem Persisch-Türkischen **Musulmân** (für Muslim) doch noch eher zu empfehlen.

konnte, die deutlich für sie sprachen. Wenn die bei den jetzigen Muslimen herrschend gewordene Ansicht von der Prädestination — aber nicht in ihrer ganzen Strenge — im praktischen Leben oft zur Trägheit und Stumpfheit führt, so hat sie doch auch ihre schönen Seiten. Die musterhafte Ergebung, womit sich der Muslim fast durchgängig in das Unglück fügt, so daß Selbstmorde bei den Bekennern des Islâms fast gar nicht vorkommen, beruht wesentlich auf dieser Lehre, welche übrigens dem beweglichen, kräftigen Europäer weit weniger zusagt, als dem quietistischen Morgenländer. Aber, wie gesagt, Muhammed hat die Lehre von der strengen Prädestination nicht rein durchgeführt, wie sie selbst später nur von einzelnen philosophischen Dogmatikern ganz durchgebildet wurde.

So bleibt es also dabei, daß Gott von dem Menschen Gehorsam fordert und dieser ihn häufig verweigert. Wenn der Mensch den rechten Glauben hat und recht handelt, soll er selig werden. Aber freilich ist es wenig genau definirt, wie weit die Werke in Betracht kommen. Daß der Glaube durchaus nöthig sey, ist sicher; aber Muhammed würde die Frage, ob Einer, der geglaubt hätte, aber sonst ein Bösewicht gewesen, selig werden könnte, schwerlich mit „Ja" beantwortet haben. Allein Gott ist barmherzig und verzeiht gern, wenn der Mensch seine Sünde bereut. Selbst der Götzendienst, das allerschwerste Verbrechen, kann durch rechtzeitige Bekehrung gesühnt werden. Die guten Handlungen werden dem Menschen, jede besonders, angerechnet und belohnt. Die Fürbitte des Propheten beim Weltgericht wird für viele Sünden der Gläubigen Verzeihung erwirken.

Die Todten schlafen in ihren Gräbern, wobei die Gottlosen schon von Engeln gepeinigt werden, bis die Stunde des Weltgerichts und der Auferstehung hereinbricht. Muhammed glaubte diesen Augenblick sehr nahe, spricht es aber auch aus, daß nur Gott die „Stunde" kennt. Dann kommen die Gerechten in ewige Seligkeit, die Ungerechten in ewige Pein, und nach einer Stelle ist dazwischen noch ein Mittelort für die, welche weder gut noch böse sind. Die Strafen und Belohnungen sind stufenweise verschieden. Die Schilderungen beider sind sehr phantastisch und die spätere Dogmatik hat die Einzelheiten noch näher bestimmt. Natürlich stimmt bei diesen Phantasieen nicht Alles zusammen. So heißt es z. B. von einigen Propheten und Frommen, daß sie schon im Paradiese seyen (wohin sie eigentlich erst nach dem Weltgericht kommen sollten).

Die Zahl der Engel ist sehr groß. Der heilige Geist, der von Muhammed nach seiner Flucht mit Gabriel identificirt wird, gehört zu ihnen. Daneben gibt es Dämonen (Dschinn), menschenähnliche Wesen, welche theils fromm, theils gottlos sind und wie die Menschen gerichtet werden sollen. Der Satan gehörte zu den Engeln, nach anderen Stellen zu den Dschinnen. Er fiel aus Hochmuth, weil er den Befehl Gottes, sich vor dem neugeschaffenen Adam zu verneigen, nicht nachkommen wollte. Er lauert den Menschen auf, um sie zu verführen.

Gott hat nach und nach viele Propheten an die Menschen geschickt, um diese zur Bekehrung aufzufordern. Die Gebote dieser Propheten stimmen nicht immer überein, da Gott einige Gesetze nur für gewisse Genossenschaften gab. Der Prophet, der vor Muhammed herging, war Jesus, größer als alle seine Vorgänger. Bis Muhammed erschien, war es Pflicht, seiner Lehre anzugehören, und die Juden haben sich durch seine Zurückweisung schwer verschuldet. Aber die Anhänger Jesu haben seine Lehre entstellt, daher er selbst beim jüngsten Gericht gegen sie zeugen wird. Muhammed ist aber der letzte Prophet, an den alle Menschen bis zur Auferstehung glauben müssen. Er ist nur ein schwacher Sterblicher und Diener Gottes, aber Gott hat ihn erwählt. Die Gabe, Wunder zu thun, welche früheren Propheten verliehen war, spricht er sich an einigen Stellen geradezu ab. Er ist der Sünde unterworfen und bedarf der göttlichen Verzeihung. Die späteren Muslime haben die letzten Sätze glücklich wegzudeuten gewußt und behaupten zum Theil seine Sündlosigkeit und alle, daß er große Mirakel

verrichtet. Als das eigentliche Wunder, welches die Göttlichkeit des Islâms beweist, sehen sie freilich die unübertreffliche Schönheit des koränischen Styls an. Muhammed erkannte die Göttlichkeit der vor ihm geoffenbarten heiligen Schriften an. Er spricht nicht bloß von der Thora, den Psalmen und dem Evangelium, sondern läßt auch nach einer jüdischen Ansicht dem Abraham heilige Schriften geoffenbart werden. Seine Ansichten von dem Inhalt des Alten und Neuen Testaments sind theils ganz aprioristisch, theils beruhen sie auf einzelnen wahren und erlogenen Mittheilungen von Juden und Christen. Von vornherein behauptet er, daß seine Ankunft in den heiligen Schriften geweissagt werde, und übergetretene Juden bestärkten ihn in dieser Ansicht.

Die Moral des Islâms hat nicht entfernt die Erhabenheit der christlichen und steht auch der jüdischen an Ernst und Strenge nach. Aber es wäre doch ganz falsch, zu glauben, daß Muhammed auf Tugend und Bekämpfung der Leidenschaften keinen Werth gelegt hätte. Er predigte nicht das große Princip der Liebe und Duldung, aber wohl schärfte er seinen Gläubigen die Tugenden ein, ohne welche keine Religion bestehen kann: Ergebung in Gottes Willen, Verträglichkeit, Wohlthätigkeit u. s. w. Diebstahl, Lüge und andere Laster werden streng bekämpft. Aber die Moral sucht sich doch oft gar zu sehr mit der Praxis zu vertragen. So soll der Eid heilig gehalten werden, aber es wird doch ein Weg angegeben, sich von einem unüberlegten Schwur loszusagen; der Mensch soll fest bei seinem Glauben beharren, aber im Nothfall, wenn er sich gar nicht anders retten kann, darf er ihn wohl verläugnen, und ähnliche Fälle gibt es mehr.

Der Begriff einer Religion ohne Asketik ist dem Morgenländer schwer faßbar. So hat auch Muhammed eine Reihe von äußeren Gebräuchen vorgeschrieben, welche den Geist zu Gott erheben und die Leidenschaften ertödten sollen. Der wichtigste dieser Gebräuche ist das fünfmalige Gebet, welches jedesmal aus mehreren Niederbeugungen, vollständigen Prostrationen und verschiedenen anderen Stellungen besteht, wobei gewisse Formeln hergesagt werden müssen und noch andere Gebete gesprochen werden können*). Dem Gebete muß eine Abwaschung, eventuell, wenn kein Wasser zu haben ist, eine Abreibung mit Sand vorhergehen. Waschungen sind auch, wie im Judenthume, bei verschiedenen Verunreinigungen vorgeschrieben. Das Gebet in Gemeinschaft der Gläubigen in der Moschee unter Leitung des Vorbeters (Imâm's) ist verdienstlicher als das Gebet im Hause. Das öffentliche Gebet am Freitag, dem der Gottesverehrung besonders gewidmeten Tage, der darum aber doch kein Ruhetag ist, hat noch eigene Feierlichkeiten. Im Kriege, wenn Gefahr vom Feinde droht, und auf Reisen sind bestimmte Erleichterungen und Verkürzungen der Gebetsceremonien verstattet. Freiwillige Gebete außer den fünf vorgeschriebenen haben ein besonderes Verdienst.

Das Fasten im Monat Ramadân besteht darin, daß der Fastende den ganzen Tag über bis zum Sonnenuntergang weder Speise noch Trank zu sich nehmen darf. Dieß ist eine der beschwerlichsten Vorschriften. Wenn der Fastenmonat gerade in den Sommer fällt, so ist es keine Kleinigkeit, im heißen Arabien den ganzen Tag über keinen Tropfen Wasser zu genießen und diese Entbehrung einen ganzen Monat fortzusetzen.

Die Wallfahrt nach Mekka mit ihren zahlreichen Ceremonien**) soll der Muslim erfüllen, so oft er es kann. Es ist ganz im Sinne Muhammed's, daß man später, als sich der Islâm über so weite Länder ausbreitete, die Unvermögenden und sonst Behinderten von der Pflicht der Wallfahrt entband. Je weiter von Mekka, desto weniger Leute findet man natürlich, welche diese Pflicht überhaupt erfüllt haben.

---

*) Wer die Gebräuche des Gebetes genauer kennen lernen will, den verweise ich auf Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter, übersetzt von Zenker, Bd. I. S. 65 ff. (mit Abbildungen der verschiedenen Stellungen).

) Eine auf eigener Anschauung beruhende Beschreibung der Einzelheiten, welche bei der Pilgerschaft vorkommen, findet man bei **Burton, Personal narrative of a pilgrimage to El-Medinah and Mecca. Vol. III.

Einen bestimmten Theil seines Vermögens soll Jeder als Almosen geben. Dieses „Almosen“ ist als eine Steuer anzusehen.

Zu den Pflichten des Muslims gehört vor Allem der heilige Krieg gegen die Ungläubigen. Nicht bloß mit seiner Person, sondern auch mit seinem Vermögen soll er diesen Kampf unterstützen. Der Tod in der Schlacht für die heilige Sache Gottes gibt die sicherste Anwartschaft auf das Himmelreich.

Die Speiseverbote, welche Muhammed gab, sind nicht zahlreich. Sie betreffen das Fleisch der Schweine, Hunde und einiger anderen unreinen Thiere, des Crepirten, der Thiere, welche nicht ordnungsmäßig unter Aussprechung des Namens Gottes geschlachtet sind, und das Blut. Bei Gefahr, daß er sonst verhungere, darf aber der fromme Muslim auch alles das genießen. Der Wein ist den Gläubigen durchaus verboten. Nach Muhammed's Sinn ist dies Verbot auf alle berauschenden Getränke auszudehnen. Auch verbot Muhammed das bei den Arabern sehr beliebte Glücksspiel mit Pfeilen; ob damit alle Glücksspiele verboten seyn sollten oder ob das Verbot nur gegen die Verschwendung gerichtet war, welche sich vielfach mit diesem Spiel verband, wage ich nicht zu entscheiden.

Die Beschneidung der halb erwachsenen Knaben ist zwar von Muhammed nicht ausdrücklich geboten, offenbar aber nur, weil er die Beobachtung dieser bei den Arabern uralten und durchgängig gebräuchlichen Sitte als selbstverständlich ansah, wie denn auch alle seine Anhänger demgemäß handeln.

Mit den religiösen und rituellen Geboten Muhammed's hat man es später sehr genau genommen; man hat bestimmt, wodurch dieser oder jener Gebrauch ungültig wurde, und die Vorschriften sind schließlich oft so peinlich genau aufgefaßt, daß ein Nichtgelehrter eben so wenig nach dem strengen Gesetze leben könnte, wie ein Jüdischer עם הארץ. Aber diese Peinlichkeit ist im Islâm doch nur selten theoretisch so weit getrieben. Sie ist ganz gegen den Sinn Muhammed's, der seinen Anhängern alle möglichen Rücksichten auf die praktischen Verhältnisse gestattete.

Einen Unterschied von Kirche und Staat kannte Muhammed so wenig, wie das Judenthum. Aber seine staatsrechtlichen Einrichtungen konnten nur sehr wenig zahlreich seyn. Das Staatsrecht des Islâms hat erst unter seinen Nachfolgern begonnen, sich weiter zu entwickeln*).

Auf die sonstigen Rechtseinrichtungen Muhammed's können wir hier nicht näher eingehen. Nur einen Punkt wollen wir etwas näher besprechen: es ist die Stellung, die er den Frauen anwies. Man hat ihn von dieser Seite her oft heftig angeklagt, aber nicht immer mit der gehörigen Rücksicht auf die thatsächlichen Verhältnisse. Muhammed hat wenig an der Stellung geändert, welche die Weiber bei den Arabern einnahmen. Die Vielweiberei war in Arabien weit verbreitet; natürlich konnten sich aber damals, wie jetzt, doch immer nur Wenige den Luxus verstatten, mehrere Frauen resp. Familien zu ernähren. Die Araber sandten eine Frau, die ihnen nicht gefiel, ohne Umstände ihrem Vater zurück; Muhammed hat wenigstens die Scheidung an die Bedingung geknüpft, daß die Frau ihre Mitgift zurückerhält. Es ist fraglich, ob er überhaupt die Macht gehabt hätte, so sehr den Anschauungen der Araber in's Gesicht zu stoßen, daß er den Frauen eine mehr gleichberechtigte Stellung gegeben oder gar die Monogamie eingeführt hätte. Sicher ist es, daß ihm so Etwas nie in den Sinn gekommen ist. Er theilte einmal die orientalische Ansicht von der Stellung der Frau, nach der diese viel tiefer ist, als die des Mannes. Es ist dem Gläubigen gestattet, vier Gemahlinnen und daneben noch eine unbeschränkte Anzahl von Sklavinnen (Beischläferinnen) zu haben. Die Frauen müssen von allen fremden Männern möglichst abgesondert werden und dürfen sich öffentlich nur tief verschleiert sehen lassen. In vermögensrecht-

*) Vergl. Bluntschli's geistreichen Artikel „Muhammed und muhammedanisches Staatsrecht“ in dessen Staatswörterbuch, welcher freilich einige kleine Ungenauigkeiten enthält und mehrere Ansichten ausspricht, die ich nicht theilen kann.

licher Hinsicht verbesserte Muhammed die Lage der Frauen bedeutend, indem er ihnen ein ausgedehnteres Erbrecht gab, als sie früher bei den Arabern hatten. Die Ermordung der neugeborenen Töchter, welche namentlich bei den Beduinen vorkam, bekämpfte er seit seinem ersten Auftreten als eine fluchwerthe That mit großer Kraft.

Muhammed erklärte die Freigebung der Sklaven für ein verdienstliches Werk und traf überhaupt Verordnungen, um ihre Stellung zu erleichtern und ihnen eine gewisse Rechtssicherheit zu geben. An eine völlige Aufhebung der Sklaverei, die ja damals auch noch in der ganzen Christenheit bestand, konnte er nicht denken, aber das Loos des muslimischen Sklaven ist immer ein viel milderes gewesen, als das dem armen Neger von christlichen Barbaren noch jetzt bereitete.

Es ist schon öfter bemerkt worden, daß der Islâm in der Geschichte der Religionen als ein Anachronismus dasteht. Eine Religion, welche gewisse, wenn auch nicht sehr zahlreiche, äußere Gebräuche für durchaus wesentlich erklärt, welche das große Princip der Liebe nicht kennt, dafür aber ihren Bekennern einen mächtigen Fanatismus einpflanzt, welche den Staat nicht von der Kirche scheidet, tritt noch nach dem Christenthum auf mit dem Anspruch, die Weltreligion zu werden. Hätte sie sich darauf beschränkt, nur die Religion der Araber seyn zu wollen, so würde ihr Auftreten viel weniger befremden können. Denn dem Geist der mit dem Christenthum wenig bekannt gewordenen Araber ist allerdings der Islâm in vieler Hinsicht sehr angemessen; seine Fehler wie seine Vorzüge erklären sich zum großen Theil aus dem Karakter dieses Volkes.

Den schnellen Sieg, den der Islam über so gewaltige Ländermassen davon trug, zu erklären, so weit er überhaupt zu erklären ist, dazu würde ein weiterer Raum gehören, als der uns hier verstattete. Wir bemerken nur, daß neben der durch Fanatismus, Eroberungs- und Beutesucht gehobenen Volkskraft der Araber, neben der Größe seiner Staatsmänner und Feldherren einer der Hauptgründe dieser Erscheinung die Verkommenheit des Christenthums und der Christen im Morgenlande war. Bei dem elenden Gezänke spitzfindiger Eiferer über die Formeln, in die sie die Geheimnisse der Dreieinigkeit und der Natur Christi fassen wollten, war alles wahrhaft christliche Leben im Osten erstorben; die Parteien haßten und verfluchten sich und versanken dabei auf gleiche Weise in Götzendienst und starres Formelwesen. Dem elenden byzantinischen Despotismus war die Religion nur ein Mittel mehr, die Menschen zu beherrschen. Da traf die Wetterwolke der jugendfrischen begeisterten Araber auf das morsche Gebäude, und bald stand es in Flammen und die Trümmer stürzten mit Krachen ein.

Auf den Trümmern erhob sich bald ein neues Gebäude. Die Araber entwickelten sich rasch zu einer hohen Blüthe, und bald überragten sie weit die Europäer an Bildung und Wissenschaftlichkeit. Aber dieser Bildung waren doch von vorn herein ihre Schranken gesteckt. Während die Europäer langsam fortschritten, um erst die verlorenen geistigen Gebiete wieder zu gewinnen und dann nach und nach immer neue zu erobern, hatten die Islâmischen Völker bald die Gränze erreicht, über die sie hinfort nicht gehen durften, und Stillstehen heißt im geistigen Leben Rückschreiten. Die Fesseln des Islâms sind freilich nicht die einzigen Gründe, weshalb die arabische Cultur nach so frischem Aufschwunge so bald erstarrte, aber doch bilden sie wenigstens eine der Hauptursachen. Wenn auch einige hellsehende Forscher die Schranken übersprangen, welche die Religion den Fortschritten des Geistes in den Weg stellte, wenn auch einige Mystiker diese Schranken nicht sehen wollten und, nach Wahrheit suchend, die strengen Gebote des Korâns umdeuteten, um größere Freiheit zu bekommen, so ist der Buchstabe des Korâns doch viel zu starr, um solche Versuche auf die Dauer ungestraft zu gestatten. Der Korân gibt sich von Anfang an buchstäblich als Wort Gottes; was mit seinem Buchstaben streitet, ist falsch, wer seiner Auktorität irgend widerspricht, ist ein Frevler; diese Sätze waren zu einfach, um nicht allgemein einzuleuchten. Eine Wissenschaft, die über den Buchstaben und Geist des Korâns vordringen wollte, mußte daher

für den größten Frevel gelten. So wurde der Fortschritt über den Korân hier unmöglich gemacht.

Keine Religion gibt auf die Dauer ihren Bekennern einen solchen Fanatismus, wie der Islâm, weil er von Anfang an auf unklare Begeisterung, auf Fanatismus gebaut ist. Ein Glaube, der alle Nichtbekenner grundsätzlich als Feinde ansieht und nur Einigen aus besonderer Gnade verstattet, als Unterworfene zu leben, während alle Anderen vertilgt werden sollen, ein solcher Glaube kann nie die Grundsätze der Milde und Duldung annehmen*), welche im Christenthum, trotz aller vorübergehenden Verfinsterungen, immer wieder zum Durchbruch kommen müssen. Eine Versöhnung des Islâms mit der Humanität ist, so oft sich auch in unserer Zeit Spuren davon zeigen wollen, nach meiner Ansicht unmöglich.

Der Theorie nach ist der Islâm unwandelbar. „Neuerung" (bid'a) ist dem Muslim der schwerste Frevel. Aber so wie es selbst der gewaltig concentrirten römischen Kirche nie gelungen ist, sich auch nur in wenigen Jahrhunderten oder selbst in derselben Zeit in den verschiedenen ihr angehörigen Ländern ganz gleichmäßig zu erhalten, so ist auch der Islâm nicht stehen geblieben; denn der menschliche Geist kann nicht ohne Entwickelung bestehen, und eine Religion, die sich über verschiedene Völker verbreitet, kann sich dem Einflusse der verschieden auf sie einwirkenden Anlagen und Bildungselemente dieser Völker nie ganz entziehen.

So hat sich denn auch der Islâm in manchen Stücken mit Muhammed's Tode verändert und sich in zahlreiche Sekten zerspalten. Dem, welcher sich eine genauere Kenntniß der Verschiedenheiten derselben zu erwerben wünscht, müssen wir auf Werke, wie Aschschahrastânî's „Religionsparteien und Philosophenschulen" (arabisch herausgegeben von Cureton, London 1842—46; deutsch von Haarbrücker, Halle 1850. 51) verweisen. Wir können hier nur einige der Hauptpunkte hervorheben, welche jene Sekten unter einander entzweiten.

Die Gründe zum Zwiespalt liegen theils in rein dogmatischen Fragen, theils in solchen, welche zugleich eine politische Seite haben. Nur die letzteren haben großen Sekten den Ursprung gegeben und gewaltige Kämpfe zur Folge gehabt, während Fragen der ersteren Art mehr bloß Zankäpfel für die Gelehrten waren. Zu dogmatischen Streitigkeiten war der Anlaß schon im Korân gegeben. Wir haben oben mehrfach kurz gezeigt, daß die Lehre Muhammed's Widersprüche enthielt, welche, ihm selbst verborgen, hervortreten mußten, sobald die Consequenzen schärfer gezogen wurden. Frühzeitig entbrannte so ein Streit darüber, ob der Mensch frei oder unfrei sey, wie weit sich die Wirksamkeit Gottes auf die einzelnen Handlungen des Menschen erstrecke, ob Gott auch die bösen Thaten unmittelbar veranlasse u. s. w. Bei diesen Streitigkeiten konnte jede Partei mit gutem Recht Koranstellen für ihre Ansicht anführen. Die, welche die Willensfreiheit behaupteten, wurden früher gewöhnlich Kadarîja, später mehr Mutazila genannt. Viele hervorragende Männer und berühmte Gelehrten gehörten zu ihnen; sie waren aber immer in der Minderheit. Die Mutazila neigten sich in der Erklärung des Korâns zu einem rationalistischen Verfahren, d. h. sie suchten Manches, was den gesunden Menschenverstand zu sehr in's Gesicht zu schlagen schien, durch Umdeutung zu entfernen. Der Islâm, ohne eigentliche Mysterien, aber mit ein paar Sätzen von Supranaturalismus der gröbsten Art an seiner Spitze, ist einem solchen Verfahren nicht günstig; dennoch hat auch der Korân einem solchen nicht entgehen können.

Die strenge Consequenz in der Behauptung der unbedingten Willensunfreiheit, der völligen Einflußlosigkeit des Menschen auf seine Handlungen, zogen die Dschabarîja; aber auch diese Consequenz fand gleichfalls im Volke wenig Anhänger, und die herr-

*) Zum Ruhme ist es jedoch dem Islâm anzurechnen, daß er keine Inquisition kennt und es für unerlaubt hält, den Glauben dessen, der sich äußerlich für einen Muslim ausgibt, argwöhnisch zu untersuchen.

schende Ansicht ist die, welche zwar die Prädestination annimmt, aber doch dem Menschen selbst einen gewissen Spielraum für seine Thaten läßt.

Ein anderer dogmatischer Streit ist der über die Ewigkeit oder Geschaffenheit des Korâns. Auch hierüber haben wir schon oben kurz gesprochen. Die Mutazila nehmen an, daß Gott sein Wort geschaffen habe; auch die meisten Dschabarîja stimmten ihnen hierin bei; aber die allgemeine Meinung entschied sich für die Ewigkeit desselben. Offenbar wirkte hierbei die im Christenthum und auch im Judenthum so wichtige Lehre vom λόγος mit auf die Dogmatik des Islâms ein. Sofern nun einige hervorragende Lehrer diese Ewigkeit näher so bestimmten, daß mit „Wort Gottes" hier nicht das geschriebene, sondern das in Gott befindliche Urbild desselben gemeint sey, hat diese Lehre einen Sinn; aber in der groben und natürlich dem Volke allein verständlichen Gestalt, in der sie von Manchen gelehrt ward, daß nämlich die Buchstaben und Worte selbst ewig und ungeschaffen seyen, zerstört sie die Grundlehren des Islâms.

Ein dritter Streit dreht sich um die Eigenschaften und Attribute Gottes. Im Korân werden Gott allerlei menschliche Eigenschaften, als Wissen, Macht, Güte ꝛc., beigelegt, und es wird selbst von Händen, Augen und vom Thron Gottes gesprochen. Nun war es schwer, diese Attribute, welche doch als ewig und nothwendig in Gott vorhanden anzusehen waren, mit dem strengen Einheitsbegriff in Einklang zu bringen. Daher läugneten denn einige spekulative Köpfe die Wesentlichkeit dieser gänzlich und erklärten die Ausdrücke im Korân für Bilder, welche allegorisch zu deuten wären. Dieß ist die, freilich mehrfach variirende, Ansicht der Mutazila und der Dschabarîja, welche die Lehre von der Einheit Gottes streng fortbildeten. Dagegen hielten sich die Anhänger der alten Lehre einfach an den Buchstaben des Korâns und erklärten jene Eigenschaften für wesentlich, ohne über ihren Sinn tiefer nachzudenken. So sprach Mâlik (im zweiten Jahrhundert der Hidschra) recht im Sinne der Orthodoxen und, man muß es gestehen, im Sinne Muhammed's selbst in Bezug auf Korânstellen, in denen es heißt, Gott sitze auf dem Thron, und welche von jenen Leuten weggedeutet wurden: „daß Gott (auf dem Throne) sitzt, weiß man; wie dieß ist, weiß man nicht; daran zu glauben, ist nothwendig; darnach zu fragen, ist eine (ketzerische) Neuerung." Nun gingen aber Einige noch viel weiter, nahmen jene Eigenschaften und Glieder Gottes wörtlich, machten Gott immer mehr menschenähnlich, gaben ihm schließlich selbst einen Körper, bestimmten die Größe seines Throns u. s. w. Diese Ausschreitungen haben aber keinen großen Anhang gefunden.

Alle diese und einige ähnliche Streitigkeiten waren schon im Gange, ehe den Arabern die Philosophie und dialektische Methode der Griechen bekannt geworden waren. Nachdem sie diese kennen gelernt, eigneten sich die Theologen dieselben mit Eifer an, und der Streit nahm nun ein wissenschaftlicheres, spekulativeres Ansehen; man focht mit philosophischen Beweisgründen pro und contra und stellte ganze Systeme auf. Nach und nach mit dem Sinken des philosophischen Studiums erlahmte auch dieser Eifer; doch zeigen auch die neueren systematischen Darstellungen des Islâms noch immer die Einwirkung der Philosophie.

Mit ganz anderer Gewalt, als diese rein dogmatischen Streitigkeiten, bewegten die dogmatisch-politischen die Muslime. Der Streit dreht sich hauptsächlich um das Imâmat (Chalifat) oder die Vorsteherschaft der Gemeinde aller Muslime. Nach Muhammed's Tode wurde, ganz im Sinne des Propheten, Abû Bekr zu seinem Nachfolger (Chalifen) gewählt; dieser hatte „den Besten", Omar, zu seinem Nachfolger bestimmt; nach dessen Tode war hauptsächlich durch Einfluß des Geschlechtes Umaija der zu diesem gehörende Othmân Chalife geworden. Als dieser sich unfähig zeigte und vom Wege des Propheten abwich, wurde er von einer aufständischen Schaar in Medina ermordet. In Medina erwählte man nun den Schwiegersohn Muhammed's, Alî, welcher der Ermordung Othmân's wenigstens nicht in den Weg getreten war, aber in Syrien erhoben die Muslime den Umaijaden Muâwija, den Sohn Abû Sufjân's, zum Chalifen. Es entstand ein Bürgerkrieg, und von hier an trennten sich die Parteien. Alî hatte sich von Anfang an für sich und

seine Söhne, die Enkel des Propheten, nur ungern den anderen Chalifen gefügt. Aber da keine Bestimmung über die Nachfolgerschaft feststand, am allerwenigstem aber von einem Erbrecht die Rede seyn konnte, so hatte er warten müssen, bis er, und zwar nicht ohne Schuld von seiner Seite, erst lange nach dem Tode Muhammed's zur Herrschaft kam. Während nun die größte Masse derer, welche ihn gewählt, dieß nur aus Zweckmäßigkeitsrücksichten gethan hatte, behaupteten doch nun schon Einige, daß Alî als Eidam Muhammed's ein Recht auf das Chalifat habe. Der Bürgerkrieg dauerte nicht lang, und es erhob sich aus der Alidischen Partei noch eine dritte, welche beide Bewerber, Ali wie Muâwija, als Gewaltherrscher des Thrones für unwürdig erklärten. Dieß sind die Chawâridsch, d. h. Aufständischen. Die drei Parteien, die Schiâ oder vollständiger Schîat Alî, d. h. die Anhängerschaft Alî's, die Anhänger der gerade bestehenden Chalifen, welche sich selbst „Leute der Sunna“, Sunniten, nennen und die Chawâridsch, welche die Herrschaft je dem Besten ertheilen wollen, stehen sich von nun an gegenüber.

Muâwija's überlegene Klugheit besiegte die Alidische Partei und die Umaijaden saßen ein Jahrhundert auf dem Throne von Damaskus. Der klägliche Untergang Alhusain's, Sohnes des Alî und der Prophetentochter Fâtima, welcher in einem Aufstande fiel, erregte das allgemeine Mitleid der Frommen und sein „Martyrium“ verschaffte seinem Hause viele Anhänger. Die Umaijaden, obgleich zum Theil als Herrscher groß, waren doch im Ganzen keine guten Muslime, ja Einzelne von ihnen verbargen kaum ihren Haß gegen die Religion, welche ihre Ahnen als Führer der Mekkaner so eifrig bekämpft hatten. So kam es denn, daß sich die frommen Muslime immer mehr auf die Seite der Aliden neigten. Als nun aber die Nachkommen von Muhammed's Oheim Al-abbâs die Umaijaden gestürzt hatten, indem sie sich auf ihre nahe Verwandtschaft mit dem Propheten beriefen, fielen die meisten Frommen dem neuen Hause zu, welches eine gewisse Frömmigkeit zur Schau trug, obgleich die Ansprüche desselben eigentlich ganz unrechtmäßig waren; denn wenn die Verwandtschaft mit dem Propheten entschied, so mußten ja zuerst die Aliden berücksichtigt werden. Das Chalifat erbte sich so im Hause der Abbâsiden Jahrhunderte lang fort.

Inzwischen hatten sich unter der Schîa sehr eigenthümliche Ansichten entwickelt. Wenn das Imâmat sich durch Erbschaft fortpflanzt, mithin Einer von Gott selbst zum Imâm bestimmt ist, so muß diesem blinder Gehorsam geleistet werden; seine Befehle sind unbedingt gültig, mögen sie scheinbar auch verkehrt oder gottlos seyn. Also eine absolutistisch-theokratische Anschauung der strengsten Art! Nun fehlte wenig daran, daß man dem Imâm ein übermenschliches Wesen zuschrieb, und man ging wirklich so weit. Nach einigen schîitischen Sekten pflanzte sich ein Theilchen der Gottheit oder selbst ein vollkommen göttliches Wesen von einem Imâm auf den anderen fort. Wir erwähnen hier schîitische Sekten; die Schîa theilt sich nämlich in viele Sekten, welche theils über dogmatische, theils über Personalfragen auseinandergehen. Denn die Fortleitung des Imâmats unter den zahlreichen Nachkommen Alî's machte große Schwierigkeiten, da das Recht der Erstgeburt nirgends feststand. So hielt denn ein Theil diesen Aliden, ein anderer jenen für den wahren Imâm u. s. w. Frühzeitig bildete sich schon die Ansicht, daß die Zahl der Imâme eine beschränkte sey, daß der letzte von ihnen nicht sterbe, sondern in der rechten Stunde erscheinen werde, um seinen Anhängern den Sieg zu geben und, wie der stehende Ausdruck ist, „die Erde mit Gerechtigkeit zu erfüllen.“ Diese Messiashoffnung wird von den meisten jetzigen Schîiten auf den zwölften Imâm gesetzt, dem man den Namen Alkâim gibt, d. h. „der sich Erhebende“. Die schîitischen Fürsten dürfen sich nur als Verwalter ansehen, welche jeden Augenblick bereit seyn müssen, ihre Herrschaft diesem Messias abzutreten. Das Ansehen Alî's stieg immer mehr, und einige Schîiten stellen ihn geradezu über Muhammed. Die Verdrehung der Thatsachen, welche in der Hervorhebung Alî's über Abû Bekr, Omar und Andere lag, konnte nicht ohne die übelsten Folgen seyn. Die Aliden und ihre Partei haben un-

glaublich viele Lügen und Verdrehungen in Umlauf gebracht. Ihre Ueberlieferungen sind voll von Entstellungen zu Gunsten der „Familie des Propheten"; ebenso ist ihre Korânexegese weit tendenziöser, als die der Sunniten*). Die mystischen Lehren von der Gottähnlichkeit der Imâme, der Uebertragung ihres Geistes auf ihre Nachfolger u. s. w. sind dem Geiste des Islâms offenbar entgegen; sie sind zum Theil ganz unarabisch und jüdischen, christlichen und persischen Ursprungs. Die große Abweichung vom ursprünglichen Islâm machte es leicht, daß sich rein heidnische Ideen mit schîitischen vermengten, und in den Ismaeliten, Alî-Ilâhîs (Alî-Vergötterern), Nußairiern und Drusen haben wir Sekten, die, von der Schîa ausgehend, doch nur noch ganz lose mit dem Islâm zusammenhängen. Die Schîiten haben ihre Gegner vielfach bekämpft, und oft mit Glück. Sie haben in Aegypten lange geherrscht, und noch jetzt sind fast alle Perser und sehr viele Inder Schîiten. Die zum Mysticismus geneigten Perser waren die Nation, bei welcher sich von jeher diese Entstellung des Islâms am meisten festgesetzt hat.

Leider hat die Lehre der Schîiten auch auf die der übrigen Muslime einen großen Einfluß geübt, einen Einfluß, den wir namentlich in vielen Entstellungen der Geschichte Muhammed's und seiner Nachfolger wahrnehmen können. So wie unter der Herrschaft der Abbâsiden zwar die Verwandtschaft mit dem Propheten besonders betont ward, ohne daß man aber darum das Reich den Nachkommen Fâtima's übergeben hätte, so erhielt auch die Reichsreligion eine Alidische Färbung, ohne darum Alidisch zu werden. Es stand nun fest, daß zwar die drei ersten Chalifen rechtmäßig gewesen waren, aber im Kampfe gegen Muâwija und seinen Sohn stellte man sich doch auf Seiten Alî's und Alhusain's. Ueberlieferungen und Koranerklärungen zu ihren und ihres Hauses Gunsten wurden ersonnen und geglaubt; sie drängten sich in die besten Werke dieser Zeit, und so ist das Ansehen Alî's und einiger seiner Nachkommen auch bei allen sogenannten Sunniten noch heut zu Tage sehr groß. So nimmt denn auch die Erwartung der Erscheinung eines Aliden (des schîitischen Messias) einen, freilich ganz untergeordneten, Platz in der Eschatologie der Sunniten ein, jedoch verehren sie dabei Abû Bekr, Omar und selbst Othmân hoch, während die Schîiten, bis auf wenige, Abû Bekr und besonders Omar mit den gröbsten Schimpfwörtern überhäufen.

Die Chawâridsch haben zwar den bestehenden Reichen viele Noth gemacht, allein ihre vereinzelten Aufstände konnten doch nie in Betracht kommen gegen die schrecklichen Kämpfe, womit sich Sunniten und Schîiten bis auf den heutigen Tag zerfleischen. In ihrem Anspruch, daß nur der Beste Imâm seyn und, wenn er schlechter würde, abgesetzt und durch einen Besseren ersetzt werden sollte, lag ein, dem Islâm an und für sich nicht fremdartiges, demokratisches Princip, das sich aber auf die Dauer nirgends durchführen läßt, am wenigsten im Orient. Es liegt in der Natur der Sache, daß sie immer nur vereinzelt hervortreten und sich nie zu einer großen Gesammtpartei vereinigen konnten. Dabei lag es nahe, daß sich einzelne Theile von ihnen mehr und mehr vom Islâm selbst absonderten und Dogmen annahmen, welche den Grundlehren des Islâms widersprachen. Im Ganzen herrschte bei den Chawâridsch ein großer Rigorismus, und sie hielten eine schwere Sünde für eben so genügend zur ewigen Verdammung, wie offenbaren Unglauben, eine Meinung, die sich auch sonst bei manchen Muslimen findet, aber von Anderen heftig bekämpft ward. Denn der Streit über die seligmachende Kraft des Glaubens allein oder der Werke und des Glaubens bewegte auch den Islâm, wie das Christenthum.

Diese politisch-dogmatischen Sekten kreuzen sich vielfach mit den rein dogmatischen. Ein strenger Schîit konnte z. B. nebenbei zu den Mutazila gehören oder zu den Dschabarîja u. s. w.

---

*) Sogar eine ganze Sûra hat ein Schîit in den Korân einzuschieben gesucht. Die Unächtheit dieses Machwerks ist jetzt außer Zweifel gestellt.

Unter den Sunniten gibt es vier große theologisch-juristische Schulen, welche oft fälschlich Sekten genannt werden. Sie weichen nicht im Dogmatischen von einander ab, wohl aber in den Bestimmungen über die unzähligen Einzelheiten der Rechtsgelehrsamkeit und der religiösen Bräuche. Alle vier gelten als rechtgläubig, indem sie in ihren Grundprincipien übereinstimmen und nur in den Folgerungen von einander abweichen. Es sind dieß die Schâfiiten und Hanefiten, welche beide Schulen im größten Theile der islâmischen Welt herrschen, die Mâlikiten, welche hauptsächlich in Nordafrika (ausschließlich Aegyptens) wohnen und die nur noch wenig zahlreich in Asien vorkommenden Hanbaliten. Die Namen dieser Schulen stammen von den Stiftern Aschschâfi, Abû Hanîfa, Mâlik und Ibn Hanbal.

Käme Muhammed jetzt plötzlich wieder, so würde er nur einen kleinen Theil der Muslime als seine ächten Jünger anerkennen, nämlich die in Arabien selbst im vorigen Jahrhundert aufgetretenen Wahhâbiten. Diese Sekte ist wirklich nichts als eine Restauration des ursprünglichen Islâms in seiner ursprünglichen Heimath. Sie ist wesentlich negativ, indem sie einerseits den Götzendienst verfolgt, der sich aus der Verehrung der sogenannten Heiligen und ihrer Gräber auch bei den Muslimen entwickelt hat, andererseits mit größter Strenge gegen die sittliche Entartung der Muslime eifert und auf die streng erklärten sittlichen Gebote des Korâns hält. Ueber den Korân und die Sunna des Propheten gehen die Wahhâbiten durchaus nicht hinaus, und im Kampfe gegen die entarteten Muslime oder die dem Islâm zum Theil fast ganz entfremdeten Beduinen entwickeln sie denselben Fanatismus, wie die ersten Muslime. Durch einige große Führer hatten sie ein großes, auf den Grundsätzen des ächten Islâms aufgebautes, nationales Reich in Arabien begründet, welches aber durch die Brutalität und Hinterlist der türkischen Machthaber, namentlich des eben so klugen wie gewissenlosen Muhammed Alî von Aegypten, im Anfang unseres Jahrhunderts fast ganz zerstört ward. Inzwischen ist die Macht der Wahhâbiten in Arabien und der syrischen Wüste wieder bedeutend gewachsen.

Welche Zukunft dem Islâm bevorsteht, darüber enthalten wir uns aller Vermuthungen. Hat er auch lange aufgehört, sich in ehemaligen Culturländern auszubreiten, ist seine Existenz in Südosteuropa auch sehr gefährdet, so schreitet er doch in Afrika immer noch weiter fort; und wenn auch die Berührung der europäischen Bildung und die Herrschaft der Europäer die Starrheit des Islâms allmählich zu erweichen scheint, so möge man sich doch ja nicht darüber täuschen, daß noch viele Millionen mit ganzer Seele an ihm hangen und jeden Augenblick, wenn die Gelegenheit sich bietet, durch den religiösen Fanatismus zu einer Gluth entflammt werden können, welche in ihnen durch nichts Anderes erregt werden könnte.

Th. Nöldeke.

Verzeichniß

der im achtzehnten Bande enthaltenen Artikel.

W.

X.

Y.

Z.

Druckfehler.

Band III.

Seite 534 Zeile 21 von unten lies 1668 statt 1688.

Band XVI.

Seite 519 Zeile 14 von oben lies Longuerue statt Langueme.
„ 521 „ 10 u. 11 von oben lies den Glaubensbekenntnissen (unseren Glaubensbekenntnissen) statt dem Glaubensbekenntnisse (der zweiten helvetischen Confession).
„ 525 „ 4 von oben lies Baulacre statt Baulaue.

Band XVII.

Seite 67 Zeile 22 von oben lies Pharisäer statt Pfarrherr.
„ 542 „ 6 „ „ lies jene Dokumente statt seine.
„ 545 „ 8 „ „ lies 1658 statt 1858.

Band XVIII.

Seite 15 Zeile 28 von oben lies den Neubekehrten statt der Neubekehrung.
„ 353 „ 11 „ „ lies Jeberechjahu's statt Jaberechjahu's.
„ 422 „ 43 „ „ lies nach „constantinopolitanische“ die Worte: „welche das Jahr der Welt 5509 = jaer. Dion. setzt, aber mit dem vorhergehenden 1. September anfängt.“
„ 426 „ 16 „ „ fehlen nach: „in das 4185ste Jahr der Welt“ die Worte: „oder nach Frank, an das Ende der von ihm angenommenen allgemeinen heiligen Urperiode von 4320mal 354 Tagen“ — welche Worte fälschlich in die Zeilen 23 und 24 eingerückt wurden, wo sie zu streichen sind.
Seite 433 „ 12 „ „ lies Houbigant statt Houbigan.
„ 448 „ 13 „ „ lies Aten statt Aken.
„ 464 „ 40 „ „ und später lies Bertholdt statt Berthold.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

